



Jorge Millas

Idea de la Filosofía: el conocimiento Tomo I

2003 - Reservados todos los derechos

Permitido el uso sin fines comerciales

Jorge Millas

Idea de la Filosofía: el conocimiento

Tomo I

Obras de Jorge Millas

Idea de la Individualidad

(Prensas de la Universidad de Chile, Santiago, 1943)

Premio Cuarto Centenario de Santiago

Goethe y el espíritu del Fausto

(Prensas de la Universidad de Puerto Rico.

Río Piedras. Puerto Rico, 1948)

Ensayos sobre la historia espiritual de Occidente

(Editorial Universitaria. Santiago de Chile, 1960)

Premio Municipal de Santiago.

Premio Atenea, Universidad de Concepción

El desafío espiritual de la sociedad de masas

(Ediciones de la Universidad de Chile. Santiago, 1962)

El hombre no nació para resolver los problemas del universo, sino para reconocer donde comienzan los problemas y mantenerse dentro de los límites de lo comprensible.

GOETHE, Conversaciones con Eckermann [11]

Prólogo

Es propio de los tiempos en curso que un libro de Filosofía deba justificar su existencia. Y no se trata de la justificación por sus méritos intrínsecos, relativos a la sabiduría y a la ciencia, sino por su lealtad y hasta su espíritu de servidumbre respecto a las manías ideológicas al uso. Las cosas no se dicen así, tan brutalmente, por cierto. El cinismo es un último recurso, y antes de llegar a él se acude a pensamientos más delicados, teniendo en cuenta que a muchos intelectuales no preocupa tanto la sumisión, como los pretextos de buen tono con que se cae en ella. Y ¿qué pretextos más altos ni motivos más nobles que los de la protesta social en los países capitalistas? Dirase, pues, que un libro de Filosofía sólo tiene derecho a existir en nuestros días, en la medida en que agrega acritud a los gestos y potencia a los impulsos de la rebelión y la protesta. A lo cual se tendrá buen cuidado de añadir que no se trata de aquella rebelión y protesta connaturales al ejercicio del intelecto cuando se aplica al examen de la vida humana; de aquel ánimo nunca en verdad ajeno a la obra de los grandes pensadores, y que inspira, por ejemplo, la admonición de Sócrates a los atenienses y el clamor de Bertrand Russell en defensa de Vietnam y Checoslovaquia. La rebelión ahora exigida es más frenética y menos ambiciosa. No se dirige contra la degradación moral del hombre, en las incontables formas que ella asume -desde la cobardía hasta el despotismo- sino contra un mal bien específico: el régimen de la propiedad capitalista y el cortejo de sus males para el cuerpo y el alma del hombre. Como se ve, no es mucho lo exigido. Al fin y al cabo la corrupción humana en el seno de la sociedad fundada sobre los poderes del capital y los valores crematísticos es un hecho patente, y el intelectual, llamado a tomar y promover conciencia de las cosas, no puede dejar de reconocerlo entre los males del mundo. Pero la exigencia no se queda en eso. A una con ella vienen otras, y la relegan a segundo plano. Uno ha de resignarse a admitir, contra toda lógica y experiencia, que aquéllos son los verdaderos males y que los demás, o son mera consecuencia, o no cuentan o constituyen a la postre virtudes al revés. Pero no es todo, porque tras eso viene el [12] acto de fe partidista respecto al tipo de sociedad que se busca, a los valores que se exaltan, a los métodos de la acción política. La idea y la emoción de la justicia van a parar de este modo a la idea y la pasión del poder político; la causa del hombre irredento (explotado), al profesionalismo revolucionario, que no vacila en pasar por encima de cuanto valor humano se interponga en su camino. Les hommes contre l'humain: Marcel acertó en la fórmula cabal de la tragedia de nuestro tiempo. Tragedia tanto más angustiosa cuanto más hace del hombre un ser sin salidas: un ser cazado en sus propias trampas, que se corta una mano para que ésta no le corte la otra y que condena un estado de servidumbre para exaltar otro igualmente abyecto.

Es la insensibilidad frente a esta tragedia y a la trama ideológica urdida para encubrirla, lo que de una manera cada vez más notoria se va proclamando como virtud del intelectual - del poeta, del novelista, del artista, del hombre de ciencia, del filósofo. Se le exige convertirse en crítico implacable de la disoluta sociedad burguesa y en complaciente panegirista de la no menos frustrante sociedad «proletaria». Ambas cosas -aquella rebeldía y este conformismo, esa libertad y esta sujeción- han de fundirse en el mismo individuo y en la misma obra: la «dialéctica» revolucionaria hará el milagro de elevar a una «síntesis» superior -nombre amanerado para el embotamiento de toda lealtad y toda lógica- esa contradicción abismante. El precio de esa contradicción lo paga, por supuesto, el intelectual con sólo aceptarla o disimularla, porque sólo para el espíritu intelectualmente vivo puede la contradicción ser una herida. Los otros no la sienten. Ellos son los virtuosos de la revolución y esa insensibilidad los hace excelentes en su oficio. Los dolores del hombre son su pretexto -en algunos casos, su chantaje- para autorrealizarse con dogmas, profecías y manías, impuestas como camisa de fuerza para liberar al pueblo de la enajenación económica a fuer de enajenarlo de nuevo por modos más sutiles y brutales. Esos otros - entre los cuales se cuenta el «otro» que el intelectual lleva a menudo como negador de sí mismo, bien dentro de sí- no pagan ese precio, porque para ellos la contradicción carece de importancia.

De más está decir que este libro no puede justificarse por semejantes vías y que, al contrario, proclamando su lealtad a la [13] vocación racional de la Filosofía, se niega, como cuestión de principio, a someterse a la medida de los frenéticos de la hora. Dicha lealtad a la Filosofía, no lo es, por supuesto, a una abstracción, sino al hombre que por siglos viene realizándose en ella. Si en la Filosofía culmina lo humano, es porque eleva a máxima perplejidad y a máxima esperanza, la conciencia que toma el hombre de sí mismo. La Filosofía significa el llamado a capítulo que se hace el hombre desde la totalidad del mundo y la totalidad de la historia, respecto a la totalidad de su destino. Un llamado semejante, hecho a la luz de la razón y la experiencia, no puede tener lugar sino como plena autenticidad. Ante su exigencia han de caer los fetiches ideológicos y abrirse todas las trampas. Ningún género de chantaje -así sea el del sufrimiento humano- puede prevalecer frente a él. Al contrario, puestas las cosas en su sitio por la autenticidad filosófica, ese chantaje se revela en toda su repugnancia, y el tipo de libertador que lo explota, en todo su carácter de nuevo verdugo. La conciencia rebelde que irrumpe en la sociedad contemporánea se niega entonces a embotarse otra vez y mira ya críticamente las nuevas formas de enajenación que surgen, a ojos vistas, en la nueva sociedad. Sólo en el seno de la Filosofía, que lleva la libertad a la experiencia límite de desafiar al hombre con la libertad frente a sí mismo, pueden verse a plena luz la magnitud y el significado del sufrimiento humano. Porque ahí no puede ocultarse el propio hombre, con sus terrores y sus mitos, a la par religiosos y políticos, como responsable de muchas formas históricas de ese sufrimiento, incluso de aquellas implantadas para acabar con el sufrimiento. Despejar esta mistificación y poner al hombre sin simulaciones ideológicas frente a su propia responsabilidad, es la efectiva contribución de la Filosofía, tanto al conocimiento del hombre como a la acción destinada a mejorar su suerte. Esa suerte -lo sabemos hoy mejor que nunca- está ligada al destino de la sinceridad y lucidez que sólo pueden provenir de la inteligencia no sometida ni anestesiada. Volver a cavilar, una y otra vez, los grandes temas de la Filosofía, siquiera para mantener la inteligencia despierta frente al peligro del nuevo oscurantismo, es, pues, una dedicación que no requiere excusas ni pretextos.

Este libro se propone hacerlo en la hora, en el país y en el mundo en que se escribe. Por ello mismo, tiene un carácter bifronte, relacionado con el público a que se destina y con el autor que en él [14] se expresa, y relativo también a la pretensión al par modesta y ambiciosa que lo anima. Surgido en parte de mis lecciones universitarias de varios años, exhibe las señales visibles de mi oficio de profesor de Filosofía. Entre esas señales, la intención de abrir camino a quienes se inician, simplificando lo insimplificable, definiendo lo indefinible, esquematizando lo que no puede ser en rigor esquematizado, ha de ser motivo de desilusión para quienes están hace ya tiempo en el camino. Sólo su modesta intención pedagógica puede atenuar la responsabilidad del autor en este punto. Pero esa misma intención lo condena respecto a secciones enteras de la obra en donde ha querido dar curso a su propia experiencia intelectual. Aquí la meta de la orientación ajena ha debido ceder el paso al confrontamiento del autor con los temas de su enseñanza. El replanteamiento de algunos problemas, la discusión, a veces prolongada, de ciertas soluciones, la ocasional introducción de nuevos términos o reinterpretación de otros más antiguos, todo ello empina incómodamente el territorio por donde se ha invitado al lector común a transitar. No sería, por eso, extraño que tanto él como el estudioso de mayor experiencia comprobaran en este libro la fractura de unos contenidos en apariencia disímiles. De hecho, tal fractura existe. Sin embargo, ello no implica por necesidad un defecto. Al contrario, la intención de ofrecer como Introducción a la Filosofía un libro donde su autor inicia una suerte de balance de sus años de estudio y enseñanza, llamándose a capítulo para rendir muchas cuentas intelectuales pendientes, resulta justificada por el contacto que así tendrá el lector con una experiencia de meditación y búsqueda. No hay en verdad recurso mejor para iniciar a alguien en los estudios filosóficos que inducir en él, por la vía del ejemplo y hasta del contagio, el pathos de la conciencia que cuestiona e intenta responder.

En todo caso, he cuidado de tomar algunas precauciones elementales en cuanto al eventual servicio pedagógico del libro, sobre todo en la Primera Parte, destinada a poner en claro la idea de la Filosofía y llevar el lector a la experiencia de su procedimiento y sentido. El recurso constante a su historia, sin la intención de presentarla como tal, y la consideración relativamente morosa de algunos de sus momentos en desmedro de otros, cumplen precisamente el propósito de procurar al estudioso una visión de conjunto, que sea a la par experiencia de proximidad; una perspectiva exterior que coincida con una vivencia de [15] interiorización en la disciplina. Dicha perspectiva y esta vivencia se hallan, desde las primeras páginas, determinadas, en cuanto a la idea de la Filosofía, por la noción de pensamiento límite. El pensar filosófico es entendido como ejercicio del pensamiento en el límite -límite del preguntar y del responder- y como reconstrucción conceptual de la experiencia por medio de conceptos-límite. La idea y los problemas del conocimiento son instancias ejemplares de este movimiento del pensar hacia el límite. Como tales instancias, surgen ya en la Primera Parte de la obra, para reaparecer en la Segunda, ejemplificando minuciosamente la idea y experiencia de la Filosofía y el examen de conciencia que comienza a hacerse el autor con este libro.

Sobre esto último, que impone a todo el trabajo un bífido carácter de obra a ratos pedagógicamente abierta y por momentos técnicamente enmarañada, sólo quisiera agregar unas pocas palabras.

La verdadera índole de la Filosofía sólo se revela a quien logra avizorar y vivir a través de su ejercicio, la naturaleza experimental del pensamiento. Es, por eso, muy difícil que se sientan a gusto en ella quienes conciben el saber como hartazgo final de la inteligencia y como arribo a la fórmula definitiva de la acción. Todo filosofar es dialogante, tanto por imperativo ético y técnico, como por esencia, pues sólo en el curso de un pensar múltiplemente ejercitado puede tener sentido llevar el pensamiento al límite. Pero hay también el reverso de esta situación. El filósofo, por modesto que sea el nivel de su personal cometido, se ve abocado a la necesidad de replantearse todos los problemas y de reconstruir en las vicisitudes de su perplejidad y meditación, el pensamiento ejemplar de quienes le anteceden en época o en méritos. De esta manera, o hace suyo el pensamiento ajeno, o encuentra polémicamente el propio o descubre la incertidumbre fundamental que ha de activar una vez más su espíritu. El problema del conocimiento, planteado una y otra vez en la historia de la Filosofía, aparece en este libro tratado de ese modo, es decir, pensado a partir del pensamiento ajeno, el cual, repensado polémicamente, se convierte en pensamiento propio. No se vea en ello el más mínimo asomo de arrogancia y, al contrario, el testimonio de humildad de quien, si disiente, con gran respeto, de algunos que han hecho la grandeza de la Filosofía occidental, es por sentirse anonadado ante los problemas. La idea [16] central con que el autor busca su orientación en ellos -la del conocimiento como representación reconstructiva y expectante de una realidad polifásica y dispersa- implica la aceptación de unos cuantos supuestos hoy en debate y el rechazo de algunas ideas en apogeo. Ya el intento de introducir una vez más, clarificado y hasta rehecho, el concepto de representación, comúnmente mal entendido y peor aplicado, supone un experimento polémico. Con mayor razón lo supone el esfuerzo por ver bajo nueva luz y en función de la índole evocativa y expectante del conocimiento, la teoría de la verdad como adecuación o concordancia entre el pensar y lo real. Experimento tanto más debatible cuanto más aparentemente contradictorio con la tesis, proclamada a una con él, de la heterogeneidad de los conceptos de ser y pensar y la inconmensurabilidad absoluta de sus correspondientes objetos y sentidos.

No es para excusarme que anticipo todo esto, sino más bien -volviendo al inicio de este Prólogo- para insistir en que la justificación del presente libro es la de todo libro de Filosofía: poner en tensión la inteligencia y prepararla así contra las formas de la servidumbre que la amenazan por todas partes.

Santiago, 4 de Septiembre de 1968. [17]

Primera Parte

La Filosofía como pensamiento límite

Introducción

La Filosofía y la integración racional de la experiencia

1. Experiencia y saber

Directa o indirectamente, nuestro saber se refiere siempre a hechos y cosas de la experiencia humana, mas no todo él consiste en la actual percepción de hechos y cosas. La experiencia, como acto de ver y palpar el mundo, es materia del saber, mas no es el saber mismo; si describirla, comprenderla, dominarla, es la finalidad a que el saber se aplica, ello sólo es posible si de veras la trasciende. La percepción de una cosa -la imagen visual de un árbol, por ejemplo- no constituye, por sí sola, verdadero saber. El saber supone manejo de relaciones y, por consiguiente, la integración de la experiencia en unidades que exceden su contenido actual y concreto. El auténtico saber el mundo se apoya en la experiencia, pero justo para rebasarla y alcanzar aquello que se muestra incompletamente en ella, o que, como sucede con la experiencia futura, no se muestra en absoluto. Por eso, todo saber es, en definitiva, simbólico y consiste en representar mediante signos los sistemas de relaciones en que se hallan o pueden hallarse nuestras experiencias actuales y posibles. Así, el conocimiento expresado en la proposición «Nelson es marino» supone, primero, haber un individuo con los caracteres de los entes humanos; supone también que es un varón; en seguida, que pertenece a una clase particular de hombres, la de los marinos; que por pertenecer a ella, navega y vive comúnmente junto al mar; supone, además, que responde al nombre de Nelson: todo lo cual se traduce, al cabo, en la anticipación de posibles experiencias concretas relativas al sujeto de ese juicio y pertenecientes, no sólo al mundo subjetivo de quien enuncia tales asertos, sino al mundo común, intersubjetivo, de todos los seres humanos. Saber eso u otras cosas de Nelson viene a significar, de esta manera, poseer una representación simbólica, un esquema sustituto de todo un mundo posible [20] de experiencias y relaciones entre experiencias. Por eso, y sin darnos cuenta de ello muchas veces, nuestro conocimiento de las cosas inmediatas, ese que traducimos en proposiciones descriptivas de lo visto o tocado aquí y ahora, contiene muchísimo más que lo efectivamente expresado. Lo expresado es siempre un corte convencional en el continuo de un saber tácito más vasto y profundo, gracias al cual rebasamos la experiencia efectiva por todas partes.

No hay, entonces, saber alguno limitado al simple inventario de nuestras percepciones. El más sencillo enunciado de esta clase -«vi un incendio», por ejemplo, o «hace frío»- implica la inserción de la experiencia en una compleja red de relaciones con otras experiencias reales y posibles. Todo saber es, más que experiencia, pensamiento de la experiencia e implica, por lo mismo, sutiles operaciones de comparación, asociación, integración, predicción, generalización. De esta manera, el hombre, lo quiera o no lo quiera, lo sepa o no lo sepa, es un animal inteligente hasta para decir tonterías, y su inteligencia consiste en una peculiar e irrenunciable capacidad para considerar las cosas en función de los nexos que las proyectan allende ellas mismas, en el tiempo y en el espacio y, en

ocasiones, también fuera del tiempo y del espacio. En virtud de esos nexos las cosas se convierten, de meras representaciones más, subjetivas, en auténticos objetos, esto es, en cosas pertenecientes al mundo intersubjetivo de todos los humanos.

La historia del pensamiento, desde los primeros atisbos de una concepción mágica del mundo, hasta las elaboradas concepciones de la Ciencia y la Filosofía, es también la historia de los esfuerzos de la inteligencia para incorporar las cosas, sucesos y demás momentos de la experiencia, a la unidad de un todo que, rebasándoles, les dé sentido. Fruto de esta historia es el conocimiento racional, en que el hombre ha hallado una insuperable herramienta para la integración de la experiencia y la representación de la totalidad que hace posible su inteligibilidad y dominio.

2. Experiencia y racionalidad

El ideal racional del pensamiento constituye la más efectiva de las formas de integración de la experiencia. Más aún, es el instrumento natural de la inteligencia humana en su intento de [21] comprender las cosas desde el punto de vista de sus conexiones universales. Por eso, en la medida en que el conocimiento aspira a ver lo dado en la unidad de lo real y lo posible, ha sido siempre, aunque a veces muy imperfectamente, racional.

La intelección de esta idea requiere, por cierto, eliminar más de alguno de los comunes malentendidos en el análisis de la condición humana. El primero aparece con el viejo problema relativo a la unidad histórica de la razón. La racionalidad, podríamos preguntar, ¿es una forma universal de mentalidad, reconocible en todos los grupos culturales, o constituye acaso un producto azaroso relativo a determinadas culturas? Lévy-Bruhl impuso a comienzos del presente siglo, con la autoridad de sus célebres estudios sobre la mentalidad primitiva, un punto de vista que se presta a confusiones. La mente humana, sostuvo, no ha funcionado siempre y en todas partes según las leyes de nuestra propia organización mental. En las sociedades inferiores es posible reconocer un tipo de conducta correspondiente a una estructura mental diversa a la del hombre civilizado. Esta mentalidad es «mística» y «prelógica» y, como tal, ignorará el básico principio de contradicción que, en lo esencial, define la racionalidad del pensamiento. Allí donde nosotros establecemos oposiciones, exclusiones, incompatibilidades lógicas, negándonos, por ejemplo, a admitir que A y no-A puedan ser una misma cosa, el primitivo reconocerá identidad y armonía, simpatía y aproximación, en virtud de su creencia en la «participación» de las cosas y fenómenos del universo.

Esta tesis, sostenida por un cúmulo de observaciones de la vida de los pueblos primitivos -observaciones que, se ha visto después, no siempre tienen el rigor de un buen control científico- será exacta en tanto se limite al mínimo de su enunciado, a saber, que la mentalidad primitiva no funciona siempre de una manera racional. Y esto es obvio, como es obvio aun respecto de las propias sociedades civilizadas. ¡Con qué facilidad se [22] suspenden entre nosotros mismos las leyes del pensamiento lógico y recaemos en la conducta «prelógica» del primitivo, por acción del miedo, del odio, del entusiasmo, de la

superstición o de la simple indolencia mental, sobre todo cuando actuamos como miembros inertes de la muchedumbre sugestionada!

Pero no sería difícil mostrar cómo aun en los productos «prelógicos» de las culturas primitivas, -en sus más simples representaciones míticas, por ejemplo- operan también las leyes de la lógica más refinada. Es difícil comprender, además, cómo podrían haberse adaptado dichos pueblos a su medio natural, discerniendo entre lo nocivo y lo útil, lo causante y lo consecuencial, lo familiar y lo extraño, si su pensamiento no hubiera obedecido también, y a veces del modo más riguroso, a las leyes de identidad y de contradicción de una verdadera mentalidad lógica. En semejantes condiciones, privadas del único recurso eficaz para la previsión y dominio del acaecer físico, las sociedades primarias no habrían tardado en sucumbir.

Es forzoso reconocer, por tanto, sobre la base misma del material antropológico acumulado por la escuela de Lévy-Bruhl, cierta constancia estructural de la inteligencia humana, que no hace sino reflejar una constancia de estructura de la experiencia en general. Pero se trata de una forma pura de ella, no de su real y pleno funcionamiento. Históricamente, se revela sólo como tendencia, que si ha podido afianzarse por modo progresivo, nunca ha constituido la forma exclusiva de la conducta intelectual del hombre, excepción hecha de los estadios superiores de la técnica, la filosofía y las ciencias positivas.

También debemos precavernos frente al malentendido del racionalismo. La idea de la condición racional del pensamiento es independiente de la aceptación o rechazo de aquella postura, que es sólo uno de los modos posibles de concebir racionalmente el mundo. Hablamos de racionalidad para referirnos a ese estatuto regulador de todo pensamiento reflexivo cuando afirma, niega, conjetura, duda e intenta hacer valer sus asertos ante cualquier interlocutor posible, construyendo sistemas de proposiciones. Tal estatuto se halla formado por las llamadas leyes aristotélicas del pensamiento lógico -principios de identidad, de contradicción y del tercero excluido-, y por las leyes (ya no aristotélicas, mas no por eso menos rigurosas, aunque, eso sí, menos estudiadas) que rigen ciertas formas generales de nuestras valoraciones. A este estatuto se refiere André Lalande al explicar que «creer en la [23] razón en este sentido, es admitir una capacidad fundamental de reconocer ciertas proposiciones como verdaderas o falsas, de apreciar diferencias de probabilidad, de distinguir un mejor y un peor en el orden de la acción o de la producción; y ello no solamente por modo afectivo, como por una suerte de advertencia impresionista... sino en forma de ideas generales y asertos conscientes enunciables, sin equívoco, que se imponen a los espíritus en sus relaciones intelectuales en tanto se hallan de buena fe, y que se encuentran para ellos por encima de toda discusión». Es también en este estatuto en que piensa hasta el mismo empirista Locke cuando invoca «la razón, regla y medida común dada por Dios a la humanidad».

La racionalidad del pensamiento, así entendida, no puede negarse sin contradicción: quien, en efecto, impugna el carácter universal e incondicionalmente válido de los axiomas lógicos, pretende formular un aserto verdadero; pero éste sólo puede tener sentido y ser enjuiciado dentro del universo del discurso racional, regido, precisamente, por esos axiomas. El racionalismo puede, en cambio, ser objetado sin contradicción, siempre que no se le entienda como simple reconocimiento de la racionalidad de la inteligencia. En este

sentido, es cierto, lo toman algunos filósofos: Lalande, por ejemplo, cuando llama «racionalistas» a «los que reconocen en todo espíritu la presencia de un sistema de principios universales, inmutables, que organizan los datos empíricos». Mas la verdad es que el término se emplea usualmente en Historia de la Filosofía con un alcance más amplio, para designar ora la doctrina metafísica que proclama la racionalidad o inteligibilidad de lo real; ora el sistema epistemológico que ve en la razón no sólo una fuente autónoma de conocimiento, independiente de la experiencia sensorial, sino también la única fuente de conocimientos ciertos y necesarios; ora, en fin, la concepción axiológica de quienes reconocen en el hombre una capacidad universal para determinar su conducta según fines naturales superiores, fundados en inequívoco discernimiento entre el bien y el mal.

El racionalismo, como sistema filosófico, es, pues, sólo un modelo posible, entre muchos otros, para la intelección racional del mundo. La racionalidad del pensamiento implica la [24] integración racional del saber, pero no, por modo necesario, la concepción racionalista de las cosas.

3. Saber práctico y saber teórico

Pero esta integración racional se da en diversos grados, y van desde el mínimo, que requieren las técnicas, hasta el máximo, exigido por las ciencias propiamente dichas. Aquéllas, interesadas por modo directo en la acción, se limitan al grado de integración y generalización indispensables para la producción de efectos útiles. Estas, orientadas hacia la comprensión o intelección de las cosas, requieren máxima, universal integración. Aquéllas se aplican al hacer mediante reglas; éstas, al comprender por medio de conceptos y leyes. Junto al conocimiento práctico, interesado en las relaciones de medio y fin, existe la modalidad teórica, caracterizada por su anhelo de racionalidad. En tanto que al hombre le importa sólo o principalmente la consecución de determinados efectos útiles, su saber se limita a aquellas relaciones susceptibles de usarse como reglas de acción. «Dadas tales y cuales circunstancias, cómo proceder para conseguir tales efectos», es el problema característico del conocimiento práctico del mundo. Pero en cuanto despuntan en el hombre las exigencias del pensamiento teórico, se ensancha el dominio de los problemas, y el saber práctico se convierte en mero caso particular del saber posible: la inteligencia no se conforma ya con aprehender las conexiones instrumentales entre las cosas, sino que exige su fundamento, es decir, sus enlaces necesarios, su explicación y sentido; y no se limita al mero servicio de la acción, sino que se extiende, además, a cuanto permite describir las cosas y comprenderlas en función de la totalidad de la experiencia.

Sin embargo, la distinción entre conocimiento teórico y práctico no supone necesariamente su incompatibilidad y discordia en la vida del saber. De hecho, en todo conocimiento hay ingredientes teóricos y prácticos, y entre unos y otros existe una estrecha relación funcional. Las reglas de acción en que se traduce el conocimiento práctico no son sino aspectos particulares de las leyes en que se expresa la teoría de las cosas. Y los conceptos y principios del conocimiento teórico contienen, a su vez, como consecuencia implícita, las reglas de acción posible sobre sus objetos. El profundo sentido de estas relaciones puede reconocerse también en las palabras de Goethe: «Lo más importante sería

comprender que [25] todo lo fáctico es de suyo teoría. El azul del cielo nos está revelando ya la ley fundamental de la cromática. No se busque nada por detrás de los fenómenos, que ellos mismos son ya doctrina». Y no otra cosa pensaba Bacon cuando, anticipándose por modo sorprendente a la futura modalidad de la lógica científico-técnica, escribía, entre sus célebres aforismos: «Conocimiento humano y poderío humano son una misma cosa; pues, donde se ignora la causa no podemos producir el efecto. Para mandar sobre la Naturaleza es menester obedecerla; y lo que para la contemplación es causa, es regla para la acción». Si, no obstante, siempre resulta legítimo llamar la atención sobre las características esenciales y dominios propios de una y otra orientación del saber, es porque la vocación práctica del espíritu tiende normalmente a una hegemonía que va en detrimento no sólo de la auténtica unidad sino también de la expansión del saber. El conocimiento práctico sirve por modo inmediato a los requerimientos urgentes de la vida: ésta es acción y la reclama; aquél acude con presteza a su llamado, poniendo a su disposición los medios y rumbos del hacer. Mientras la teoría invita a la contemplación cautelosa, a la disolución del caso particular en la universalidad de la ley y del género, y al propio cuestionar de los fines que exigen atención, el conocimiento práctico parece hallarse siempre preparado para acudir sin dilaciones al llamado de la vida. Se comprende así la facilidad con que el espíritu práctico llega a adueñarse del corazón del hombre. Este no puede sino preferir y entregarse a la eficiencia en cuanto aparece en conflicto con la ciencia. Sin embargo, esa eficiencia encubre el hecho de que tras la práctica alerta y ágil se halla siempre la cautelosa teoría haciéndola posible, y de que allí donde el saber teórico no ha establecido los fundamentos de una comprensión adecuada, la acción es azarosa y sólo puede limitarse a los dominios más elementales de la vida y a la reiteración de recursos puramente rutinarios. Por eso, el antagonismo del espíritu práctico frente al teórico es un puro malentendido. La práctica es sólo la teoría en acción, aunque se trate a menudo de una teoría implícita, que por falta de explicitación adecuada no acierta a expandir las posibilidades de la práctica misma. Y allí donde el espíritu teórico parece fracasar, superado por la complejidad de los hechos concretos, dando pábulo al irónico decir «otra [26] cosa es con guitarra», no es la teoría como actitud intelectual la que fracasa, sino tal o cual determinada concepción teórica. Su quiebra ante la realidad prueba no haber sido buena teoría: o sus generalizaciones eran precipitadas, o su análisis de los hechos, incompleto, o sus conclusiones estaban mal fundadas. El camino del espíritu teórico -quiero decir, el camino del conocimiento racional- es largo y difícil. Es el camino de la observación cuidadosa de las cosas, de la reflexión metódica, de las ideas claras, de la conciencia crítica, de la confianza en la comunidad intersubjetiva de los espíritus regidos por la experiencia y por la lógica.

No sin razón la conquista del saber racional ha requerido de las más peculiares circunstancias históricas y de una verdadera hazaña espiritual: las circunstancias y la hazaña de la cultura griega. Fue, en efecto, en el mundo helénico donde por primera vez la inteligencia humana consiguió romper las ataduras de la superficialidad, de la superstición y del espíritu utilitario, para interrogarse libremente sobre los principios racionales del Universo. Fue allí donde nació la fecunda idea de un mundo sometido a leyes inteligibles, idea en que se encuentran el punto de partida y el objeto de la actitud teórica y, con ellos, las posibilidades de un auténtico saber práctico.

No faltaron asomos de esta actitud en las culturas mucho más viejas del Oriente -la mesopotámica, la egipcia y la pérsica, principalmente. Pero lo que en estos pueblos fuera

vaga sospecha o accidental episodio, fue entre los griegos clara conciencia y obra definitiva. Es mucho cuanto debe Grecia al mundo oriental. El espíritu curioso, aventurero y mercantil de sus habitantes le aseguró desde muy antiguo un contacto múltiple y prolongado con el Oriente próximo y con el medio. Desde la época de la Guerra de Troya, se les ve ir y venir a través de la cuenca oriental del Mediterráneo, fundando colonias, trayendo y llevando mercancías, o viajando «por el placer de ver las cosas», como atestigua la tradición relativa a Pitágoras. Se dice de Demócrito haber visitado India, Caldea, Egipto, Persia, Etiopía. A Pitágoras, buen conocedor del Egipto, se atribuyen también viajes por la India y el Asia Menor.

Nadie pone hoy en duda cuánto han podido servir estos contactos para enriquecer a los griegos con los tesoros de la generosa cantera de la ciencia oriental. Pero ¿qué valor tenían exactamente esos tesoros? No otro mayor que el del mármol para el escultor [27] que ha de esculpir la estatua, si dispone de la materia, mucho más rara, del talento. Porque, en efecto, el saber que pudieron recibir los griegos de los astrónomos de Babilonia, de los astrólogos persas, de los arquitectos, agrimensores y calculadores egipcios, se hallaba todavía a gran distancia de la ciencia racional que saldría de manos de ellos, los helenos. La ciencia oriental no había superado aún la etapa empírica y práctica: su contenido se agota en procedimientos útiles fundados en la experiencia de siglos de paciente trabajo con las cosas. Los egipcios -magníficos arquitectos, hábiles ingenieros, eficientes calculadores- habían alcanzado un vasto saber técnico, base de su potencia histórica. Poseían numerosos conocimientos aritméticos y geométricos, como lo prueban algunos de sus escritos, entre otros, el famoso papiro Rhind, que se remonta al siglo XVIII A.C. Pero jamás llegaron a formar el repertorio de proposiciones generales racionalmente fundadas, la doctrina demostrativa de las magnitudes que surgiría de la cabeza de un Pitágoras, un Euclides, un Diofanto. El papiro Rhind, por ejemplo, es un simple aunque ingenioso manual de cálculos aritméticos, en que se enseña a resolver problemas concretos relativos a las ocupaciones de los funcionarios y comerciantes egipcios. Representa, en este sentido, la situación general de la ciencia oriental en el mundo antiguo. Era enorme la distancia entre esas ciencias técnicas y una ciencia demostrativa capaz de brindar una imagen racional del universo, expresando en conceptos y principios generales la explicación de todas las cosas. Pero fue, precisamente, la que, en el brevísimo lapso de un siglo, pudo recorrer la inteligencia griega.

Este paso del saber técnico de Oriente a la ciencia teórica de Grecia hace palpable la tendencia del pensamiento a evolucionar en el sentido de la racionalidad: el saber de hecho tiende a convertirse en saber de derecho, el conocimiento operativo, en conocimiento demostrativo. Cuando llegamos a una ciencia de tal género, somos poseedores de un saber de comprensión. En este nuevo estadio, las cosas se muestran en sus relaciones universales enlazadas por nexos de necesidad con sus antecedentes y sus consecuencias. Comprender realmente algo significa verlo en función de las totalidades mayores que lo contienen. El saber de comprensión rebasa de este modo el hecho singular y lo proyecta hacia su pasado y su futuro y en todas las direcciones del presente. Superado el mero factum, nuestra inteligencia se ocupa entonces de los tipos, las leyes, el sentido, el valor de las cosas y situaciones [28] concretas. El hombre de acción, que puede inducir cambios en torno suyo, manejando cosas o dirigiendo gentes, lleva con frecuencia a la ilusión de haber alcanzado el verdadero saber. Pero a la reflexión crítica no es difícil mostrar que el conocimiento

práctico es en extremo precario, en cuanto limitado a las circunstancias ocasionales del propósito a que sirve, y constitutivo de una zona estrechísima de todo el saber posible.

La perfección del saber se mide no sólo por su potencia operatoria, sino también por su capacidad para satisfacer las perplejidades de la inteligencia; y la inteligencia humana requiere mucho más que hacer las cosas: exige comprenderlas. Marx ha podido decir con sorna que hasta ahora los filósofos se entretuvieron en explicar el mundo de diferentes maneras, cuando la verdadera tarea consistía en transformarlo. Pero esto no pasa de ser la ingeniosa expresión de una verdad a medias, hecha a la medida de los enamorados de la acción que, justamente, se proponen transformar el mundo, es decir, una de las metas con que se enfrenta el hombre que en él vive. Porque la tarea humana no concluye con el hacer de cosas. Si sólo se tratara de transformar el mundo el hombre podría ya sentirse satisfecho: siempre está ahí, a la vista y al alcance de la mano forjadora, alguna empresa de transformación. Pero precisamente en lo que hacemos -leyes, guerras, revoluciones, ciencia, arte, técnica- se halla a menudo el punto de partida de máximas empresas teóricas. ¿Por qué hacer esto y no aquello?, ¿por qué hacerlo así y no de otro modo?, ¿es ésta la mejor acción posible?, ¿para qué hacer tal cosa? y, en general, ¿cuál es el sentido de tal y cual conducta o, aun, de la acción como tal? Y esta tarea no es ya saber práctico, sino saber teórico de los más alquitarados, genuina comprensión, Filosofía.

4. La experiencia integrada y el ser abierto de las cosas

La Filosofía surge así, en el continuo de la acción y el pensamiento, como suma conciencia y vigilia de la experiencia integrada que es propia del hombre.

«Experiencia» es un término genérico para designar las muchas formas a través de las cuales va encontrándose el hombre con el mundo o, si se prefiere, va constituyéndolo como encontrado. Experimentado así el mundo, se instaura ante el hombre como realidad, a una y análogamente con su propio ser real. Veo, y lo [29] que veo «existe», como yo mismo existo; me clava la espina, y ella está allí, como yo, que la siento, estoy aquí. Mi experiencia es, pues, tanto como mi realización, la realización de otras existencias. Ella instaura, de este modo, una tesis realista en la base de todo trato originario con las cosas, tesis contra la cual ninguna reserva lógica o escéptica ha logrado jamás prevalecer. Podrá el sentido común dudar a veces que las cosas vistas u oídas hayan sido bien percibidas y que, en definitiva, sean según parecen. Pero no dudará que en el límite del acto cognoscitivo y de la acción, y como perteneciente a sus esencias mismas, se halla el encuentro con la realidad y no con sus sombras o emisarios. Y lo manifiesta palpablemente por el rango privilegiado con que distingue, entre los modos de trato teóricos y prácticos con el mundo, el trato de experiencia, entendido como toma de contacto con lo real. Las ideas de experiencia y realidad se asocian para la conciencia natural en íntima y profunda conexión. En la experiencia ella se encuentra con lo que es, traba relaciones de coexistencia con lo existente, por contraste con otros modos de trato en que, dirigidos también el interés y la mirada a lo real, no lo tiene allí como tal, sino sólo referido, mentado, presupuesto, en definitiva ausente, según ocurre con el recuerdo, la imaginación y la inferencia.

En ello se funda, a no dudar, el carácter privilegiado de la experiencia como situación del sujeto en su trato con las cosas. Con absoluta prescindencia de toda hipótesis y valoración crítica, la vida humana, apetente de realidad, es una búsqueda afanosa de experiencia, y ésta es el horizonte y medida de adecuación de toda conducta. El conocimiento, por ejemplo, es un característico itinerario de salida de y retorno a la experiencia. De ella parte la ruta cognoscitiva, no sólo en cuanto la percepción propone el dato inicial, sino en cuanto el propio concepto y el juicio, operando sobre el dato, suscitan el problema y engendran la desazón intelectual que impele a la ruta exploratoria de la inteligencia. Por las vías de las operaciones discursivas y de reconstrucción en la memoria y la fantasía de los datos de la intuición empírica, el conocimiento busca la inteligibilidad, que es ella misma función de la experiencia, en cuanto se halla destinada a aplicarse a ella, comprendiéndola. El acto de la comprensión -llámese explicación, verificación, previsión, interpretación, valoración- es ya un retorno a la experiencia y da la medida del conocimiento logrado; [30] el acto de la acción consiguiente, que nos inserta como agentes en el curso de lo real, es el término del proceso.

El sentido común, auxiliado hasta este punto sólo ocasionalmente por el análisis, puede quizás no agravar todavía al espíritu crítico del filósofo y a su demanda de lúcida teoría. Pero aquí mismo cesa la concordia, y justo respecto a aquello en que ambos, hasta ahora, podían marchar de acuerdo. Y el punto clave es, precisamente, la idea de experiencia como acceso a lo real. Porque el filósofo puede poner con facilidad en descubierto un singular malentendido: de la realidad como tal, esto es, de la totalidad de lo que es, no poseemos jamás experiencia. Quiero decir, no hay trato actual con cosa alguna que corresponda al concepto omnicomprendivo de lo real, ni a ninguna especie suya -mundo, universo, naturaleza, historia.- La realidad es un objeto sólo mentado, que la experiencia nos ayuda a construir mediante sondajes sucesivos y discontinuos a lo largo de su extensión. La «experiencia de lo real» es sólo la serie de las experiencias, en la cual cada una de ellas es apenas un punto de contacto con un cuerpo infinitamente vasto de realidad no accesible aquí y ahora. La experiencia es siempre esta experiencia, es decir, la del instante y del espacio singulares de nuestra situación. Ello resulta como efecto del carácter regional de dicha situación con respecto al tiempo y al espacio. Sin duda toda experiencia fáctica implica esa co-presencia u horizonte de mundo natural que la radica en el continuo de todas las experiencias posibles, como lo ha visto Husserl. En la mínima percepción del color de esta rosa que vibra al sol, está la rosa entera, como zona marginal de nuestra conciencia absorta, y tras ella el espinoso arbusto que la sostiene, y, tras él, la tierra en que éste hinca sus raíces, y tras ella, el planeta, y tras éste, el espacio universal lleno de cuerpos. Mas, todo esto, presupuesto por el sentido de mi percepción actual y mentado por la dirección expectante de mi conciencia, no está en trato actual conmigo, como viva presencia real. Cercados por los límites espacio-temporales de lo sensible, sin otra comunicación directa con el mundo físico que la estrecha ventana de nuestra experiencia del instante, su realidad se nos ofrece en visiones locales discontinuas, como podría ofrecérsele el paisaje exterior al prisionero que atisbara a través de un pequeño orificio desplazable [31] por los muros de su calabozo. Ahora vería aquel árbol y su zona, después aquella casa, más tarde esos montes lejanos, en seguida los sembrados vecinos. Visión del paisaje total, experiencia de su conjunto, no la tendría en sentido estricto: el paisaje será para él una representación, no una presentación propiamente dicha.

Tal es también el caso de nuestro contacto con la realidad como universal concreto. Ya habremos de ocuparnos del problema relativo a la génesis, de esta representación de lo real a partir del dato móvil de la experiencia. Podemos prescindir aquí del tema, para atenernos económicamente sólo a la conclusión que incumbe poner de relieve. Si es efectivo que, como lo admite el sentido común, en la experiencia nos encontramos con la realidad, no lo es menos que este encuentro sólo puede ser episódico y tangencial: la experiencia es apenas un punto de contacto, donde lo real, más que intuido, es mentado y, siendo presencia actual, es en rigor una promesa y proyecto de presencias posibles y una reconstrucción de presencias pasadas. Toda experiencia, justo por ser función de lo real, es también momento de un proceso y paso de una trayectoria, con lo cual es parte esencialísima suya la extraproyección hacia un horizonte de totalidad que le confiere plenitud de sentido. En otras palabras, toda experiencia reclama su integración en ese contexto de experiencia posible que en principio sería el despliegue de la totalidad de lo real.

Ahora bien, cuando el pensamiento racional asume sistemática y exhaustivamente esta tarea de integración de la experiencia, estamos en el dominio propio de la Filosofía. Es, en efecto, función suya elemental, pensar racional y radicalmente la realidad. Y pensar racionalmente consiste en dos cosas sobre todo: a) representar mediante símbolos sustitutos, a partir de la experiencia y según reglas de operación impuestas por la índole misma de la tarea racional, lo que no se nos da en el aquí y ahora de la experiencia inmediata; b) determinar las coordenadas conceptuales que fijan la situación del hecho singular en el contexto de toda la experiencia. Para el pensamiento racional las cosas son siempre función de totalidades: su ser consiste en hallarse en conexión con otras cosas, su realidad son sus relaciones. Lo singular y concreto es para él un ente precario, que no se da por sí por no tener en sí todo cuanto es, y que, por tanto, sólo puede manifestarse plenamente como momento del proceso universal de la experiencia.

A la Filosofía, como disciplina orientada a la integración [32] racional de la experiencia, le es, de esta manera, connatural cierta concepción que podemos llamar del ser abierto, y que no es doctrina privativa de sistema alguno, sino propia de la Filosofía en cuanto tal, y también, aunque menos generalizada, de toda ciencia: este árbol, tal hombre, aquella estrella, ese muro, tal situación, mis sentimientos, son para el filósofo realidades abiertas, que no se agotan en su ser ensimismado, sino que, al contrario, requieren de todo lo demás - lo actual y lo posible, lo que se da y lo que se oculta- para determinarse en la plenitud de su realidad. Ante el filósofo no hay simplemente cosas, hechos, entes, sino «cosas abiertas», «entes en relación», dados como instancias de lo universal en el orbe lógico de lo posible y en el proceso real de la experiencia del tiempo y del espacio.

Es obvio que este supuesto capital de toda ciencia, y por modo preeminente de la Filosofía, resulta del carácter temporal y fásico de la experiencia. Nuestra relación con lo real es inexorablemente polifásica. Como hemos venido insistiendo, nunca la realidad nos es dada como totalidad presente. Lo que encontramos, lo dado, es siempre un corte en el tiempo -el presente- que excluye lo pasado y futuro, y un corte en el espacio -la sección limitada que de él podemos percibir dentro del campo actual de nuestros sentidos. Es este corte espacio-temporal inmediatamente percibido lo que llamamos singular o fáctico en sentido estricto. Una conciencia condenada al puro trato con él sería evanescente, incapaz de asegurar ninguna forma de dominio sobre el mundo, peor aun, privada de mundo. En el

hecho, se salva de hundirse en la nada absoluta, gracias a la memoria, que articula su pasado y presente en la unidad de la duración; pero además -y es esto lo que a nosotros nos importa por ahora -el pensamiento racional, al penetrar la opacidad fáctica de las cosas, ensancha el área de lo inmediato, integrando los contenidos empíricos en la unidad de lo universal y lo regular -esto es, lo inteligible- y expresando lo singular en las determinaciones genéricas del concepto, del juicio y del cálculo simbólico de lo necesario (razonamiento). Este modo de proceder pertenece ya a las ciencias empíricas, que al instaurarlo como base de su representación del mundo no hacen sino ahondar y ensanchar un procedimiento que se manifiesta en las formas elementales del saber natural. Pero es en la Filosofía donde [33] alcanza su más amplia y radical aplicación. A ella incumbe, en efecto, llevar al límite de sus posibilidades esa organización integrativa de la experiencia que hemos visto surgir con la simple percepción e instrumentarse más adecuadamente con los recursos del pensamiento racional. Su tarea propia es convertir nuestra experiencia del mundo en representación simbólicamente construida de esas totalidades que ya presiente la conciencia del sentido común. Al resultado de tal esfuerzo lo llamamos un poco vagamente «concepción del mundo»: se trata, en verdad, de la integración racional de la experiencia. [34]

Capítulo I

Necesidad de la Filosofía

1. El prejuicio antifilosófico

La noción de una cosa sólo puede surgir del análisis de la cosa misma. Tratándose de la Filosofía, la cosa que hemos de examinar es el quehacer de los filósofos, y éste se manifiesta en esos conceptos, enunciados y sistemas de ideas, cuyo conjunto llamamos Historia de la Filosofía.

Mas la primera y directa sugerencia de esa Historia es que, al parecer, la tarea filosófica no ha sido siempre la misma. A juzgar por la variabilidad de su lenguaje y la versatilidad de sus problemas, no se trataría de una disciplina, sino de un conjunto de estudios heterogéneos, apenas emparentados por su carácter abstracto y su pretensión de máxima importancia y validez. Tanto más enérgica es esta impresión cuanto más dilatada es nuestra perspectiva histórica; a los cambios del lenguaje y de los problemas se agrega ahora la manifiesta discontinuidad de una Historia cuyos momentos parecen excluirse unos a otros, sin dar lugar a la integración acumulativa y propia de una verdadera evolución. Los primeros hallazgos del estudioso suelen ser, en este sentido, algo penosos. Si, limitándose a un período asaz breve de la Historia de la Filosofía, compara, por ejemplo, las enseñanzas de Heráclito y Aristóteles, ha de admitir que no sólo son incompatibles en muchísimos aspectos, sino que tampoco parecen responder a los mismos problemas, ni ligarse por la comunidad del un mismo objeto. Observaciones parecidas pueden hacerse a propósito de otros pensadores y doctrinas: sus saberes aparentan diferir antes por sus objetos y principios que por sus resultados, y ser, por lo mismo, más que contradictorios, inconmensurables entre sí. Santo Tomás y Kant, Descartes y Heidegger, Bergson y Wittgenstein, no sólo semejan expresarse en enunciados disímiles, sino hablar también de cosas y problemas

diferentes, sin que sea de inmediato visible el ámbito común dentro del cual tales cosas y problemas pudieran constituir la materia de una sola disciplina.

¿Qué tienen que hacer como contenidos de una misma ciencia [35] -se pregunta uno- las «ideas» platónicas las «mónadas leibnizianas, el «esse est percipi» de Berkeley y el «impulso vital» de Bergson, el «imperativo categórico» de Kant y la «enajenación» de Hegel, la «sustancia» de Spinoza y la «intencionalidad» de Brentano?

Sin embargo, algo de ilusorio debe haber en esta impresión de heterogeneidad y caos que nos produce la Historia de la Filosofía, pues el término «filósofo» viene aplicándose por modo inequívoco desde que surgiera en lengua griega y se registrara por primera vez en las Historias de Heródoto. Según este escritor, el rey Creso habría llamado viajero filosofante a Solón, porque recorría el mundo para ver cosas y gentes. Y según Cicerón habría sido Pitágoras el primero en emplear en un sentido más estricto la palabra, al explicar al monarca León de Flionte que «filósofo» quiere decir el hombre que está en el mundo para dedicarse a la «contemplación y conocimiento de las cosas». Por lo visto, la antigua tradición lingüística quiso destacar mediante un término específico la vocación por la ciencia en general, el saber como producto de un intelecto esmeradamente cultivado. Este sentido general de la palabra «filosofía» se enriquecerá después con muchas especificaciones, pero servirá siempre como índice genérico y primera acotación del quehacer filosófico, que, según eso, es un quehacer cognoscitivo, la expresión más exigente y comprensiva del conocimiento del mundo y del hombre. Ello pueda, quizás, bastarnos como aproximación inicial a la ciencia cuyo sentido nos proponemos dilucidar. Pero es bueno que, al intentarlo, crucemos esa zona del sentido común, en donde el pensamiento, refractado por densas capas de candor, sabiduría instintiva y prejuicios, suele multiplicar sus caminos y hasta descubrir su íntima estructura. ¿Cómo aparecen frente al sentido común el filósofo y sus filosofías?

La ocupación filosófica, ha dado siempre lugar a reacciones excesivas de la gente. Rendidos unos de admiración ante ella, la veneran con respeto casi religioso, y consideran al filósofo una suerte de dichosa creatura a la cual toda verdad le hubiera sido revelada. Mal dispuestos otros frente a ella -y son éstos los más- la desdeñan ya por ociosa, ya por oscura, ya por anticientífica, y siempre por inútil. Fascina a los primeros la elevada alcurnia espiritual de sus temas sobre Dios, el ser, la verdad, la existencia, el bien, la justicia. Irritan a los segundos su jerga extraña, sus razonamientos sutiles, sus difíciles abstracciones, sus discusiones inacabables. La antigüedad griega, que tanta honra concedió a la [36] inteligencia, no pudo menos que considerar a algunos de sus filósofos como criaturas semidivinas -Pitágoras, Empédocles y Platón, entre otros. Pero tampoco vaciló en condenar a muerte al más íntegro de todos ellos y en perseguir con uno u otro pretexto a muchos de sus sucesores.

Tales de Mileto, sabio por excelencia de los albores de la ciencia griega, que asombrara a sus contemporáneos prediciendo el eclipse de sol del año 585 A.C. y enseñándoles a calcular las distancias de los objetos lejanos, era ya blanco de las burlas de una criada que lo vio caer en un pozo mientras contemplaba las estrellas. La historia (o la leyenda) da así testimonio de una imagen a la par admirable y ridícula de quien iba a ser llamado el padre de la Filosofía. Quién sabe si Tales, al que aparentemente no le faltaba sentido práctico (la

leyenda lo exhibe también como sagaz consejero político de los estados de Jonia, en sus luchas contra los persas, y como hábil acaparador de aceitunas), haya podido desconcertar el sentido común de la época al enseñar que el agua es el origen y materia primordial de todas las cosas, forzando así las inteligencias a pensar el mundo como unidad y como evolución, y a buscar la razón de los cambios en las cosas del mundo mismo. El hecho es que la Filosofía, como cultivo del conocimiento, surge en Grecia antagonizando al sentido común. Si por una parte se admira, por la otra se teme al poder de la sabiduría y se recela de las preocupaciones que impone a contrapelo de los menesteres y convicciones habituales de la vida. Aparentemente, el filósofo tenía ya fama de individuo socialmente extravagante. Así parecen testimoniario el proceso y la muerte de Sócrates, y los deseos que expresa el solista Calicles de azotar a los filósofos, esos seres «ignorantes de las leyes del Estado y del lenguaje que compete usar tanto en las relaciones públicas como en las privadas entre los hombres, y más ignorantes aún de los placeres y deseos de la humanidad y del carácter humano en general», esos seres, en fin, que producían la ridícula impresión de «adultos que balbucean y juegan como los niños».

Calicles ha expresado así lo que, con menos virulencia, pero con auténtico escepticismo, piensa de la Filosofía la mayoría de la gente. Para muchos, en efecto, la ocupación filosófica tiene algo de extravagante y antinatural. Por escasos que sean los conocimientos filosóficos del profano, éste se da cuenta de que una de las [37] características de la actitud filosófica es el prurito de análisis, el rechazo de la obvia apariencia de las cosas, la búsqueda del último fundamento. Semejante impresión es, en lo esencial exacta. La Filosofía consiste, sin duda, en el esfuerzo de ejercitar el pensamiento en los límites de su posibilidad, de pensar radicalmente las cosas y aun el propio pensamiento que las piensa. Y ello no puede menos que parecer antinatural al sentido común. Para éste el pensamiento es una función práctica, destinada a la modificación del medio; de ahí que tienda a pensar lo cercano e inmediato, proponiéndose los problemas más simples posibles con la mayor economía de trabajo intelectual. El tema de la torpeza vital y de la incapacidad social del filósofo aparece una y otra vez en los escritos platónicos, y no siempre en boca del adversario que habrá de ser rebatido, sino del propio filósofo ejemplar, de Sócrates mismo, como ocurre en el Teetetos, al comparar al filósofo y al abogado. Pero no es sólo esta acusación de incivildad y torpeza práctica la que pesa sobre los filósofos. La anécdota de Tales no pone en solfa su condición de sabio, sino de distraído; la criada se burla de que no mire donde pisa, mas no duda que allí donde pone los ojos, en el vasto ciclo, ve más cosas que ella. Más tarde, sin embargo, las gentes van a sospechar que el filósofo sabe menos de lo que parece. A medida que las ciencias especiales cristalizan en el agua madre filosófica, van poniéndose suspicaces y hasta agresivas frente a la milenaria fuente de sabiduría. Y así ha pedido darse en nuestro tiempo la burla, que no es ya de fregona, sino de sabio, de aquel profesor que definió la metafísica como «la búsqueda en un cuarto oscuro de un gato negro que no existe». Es verdad que al filósofo no le sería difícil sobreponerse a las burlas de la criada, mostrándole, como lo hace Sócrates, que de vez en cuando es bueno que un Filósofo caiga en un pozo para que los que no se caen -y son los más- puedan saber hasta dónde llega realmente el pensamiento. Es verdad también que no sería difícil mostrarle al ingenioso profesor que para afirmar que el gato no existe en el cuarto oscuro, ha de haberlo averiguado primero, es decir, ha de haberse entregado a filosofar; o, para expresar la cosa en términos lógicos que la proposición que niega el valor de la Filosofía requiere ella misma de un fundamento filosófico.

La Historia de la Filosofía cubre un periodo de 2.500 años, desde Tales a nuestros días, si nos limitamos a recoger en ella sólo [38] el pensamiento sistemático de la cultura occidental. Pero entre los propios griegos hay testimonio de preocupaciones filosóficas más antiguas, como son las ideas sobre la justicia y el origen del mundo físico e histórico que canta el poeta Hesíodo de Beocia, a fines del siglo IX A. C. Más remotas aún son las fuentes orientales que, aunque predominantemente religiosas, como ocurre con los antiquísimos himnos Vedas de los hindúes (2.500 a 2.000 A. C.) contienen algunos atisbos del pensamiento metafísico y moral que será propio de la Filosofía. Historia tan universal y prolongada no puede sino constreñirnos a pensar que la Filosofía surge de una necesidad profunda de la vida humana, y que no es un simple incidente en la evolución del conocimiento. Así lo reconocían ya Platón y Aristóteles, que vieron en el asombro, en la capacidad de sorprenderse y admirarse, la raíz afectivo-intelectual de la actitud filosófica. Para la inteligencia alerta del hombre, aun las cosas obvias y simples son más complejas que lo que parecen. Jorge Simmel lo ha dicho en nuestro tiempo con fórmula excelente: «toda filosofía se basa en que las cosas son todavía algo más; lo múltiple es además unidad; lo simple, compuesto; lo terrenal, divino; lo material, espiritual; lo espiritual, material; lo inerte, movable y lo movable, inerte». Que las cosas sean todavía algo más es, de esta manera, el punto de partida a la par que el primer hallazgo de la reflexión Filosófica. Desde él se proyecta la inteligencia al límite del esfuerzo intelectual, dando origen a ese pensar vario y difluente, que es la Filosofía. Por eso, la justa medida de ella no puede ofrecerla el sentido común, ni cuando la hostiliza por antinatural ni cuando la eleva a la idolatría. La filosofía sólo es conmensurable con las posibilidades últimas del pensamiento y de la experiencia humana. Y no son éstas las que el sentido común representa; su función en la vida es estrictamente práctica: está puesto allí para llevar de la situación inmediata, apenas prolongada en el recuerdo de situaciones afines, a la acción inmediata, apenas ensanchada en la expectativa de efectos futuros. Pero el empleo utilitario del entendimiento no agota sus posibilidades ni determina en última instancia los límites de su ejercicio. Estos se hallan mucho más allá de los requerimientos de la acción inmediata, y el intelecto tiende a ellos, movido por exigencias de su más profunda naturaleza.

El asombro a que aludían los griegos no es sino la vívida conciencia [39] con que se manifiesta la tendencia del pensamiento al límite, el prurito de integración racional de la experiencia. Y justo porque la Filosofía es conmensurable con ese prurito, se mide también por el asombro o los asombros que le dan impulso, mientras que, a la inversa, antagoniza con toda forma de embotamiento intelectual: la complacencia en lo obvio, el espíritu gregario o «de partido», la intolerancia mesiánica, la pereza escéptica y, por supuesto, todo tipo de conformismo, sea tradicionalista o revolucionario. Hay en ello una suerte de nihilismo positivo que ataca y destruye todos los muros y trampas con que el propio hombre se aprisiona, para devolverle esa libertad de mirar las cosas siempre de nuevo y siempre más allá de la última visión lograda; nihilismo positivo, en suma, que es el único recurso capaz de elevar las precarias condiciones del espíritu humano a la altura de la infinita y compleja tarea del conocimiento.

2. La idea de perfección

El asombro como raíz psicológica del impulso a filosofar tiene también un aspecto ético que es importante poner de relieve. Para hacerlo, partamos de un postulado que podríamos formular de esta manera: «la más alta de las empresas humanas es alcanzar la perfección del hombre».

Este concepto de perfección ha de entenderse lo menos retóricamente posible. Para ello, no hay más remedio que interpretarlo a la manera de los filósofos, con el criterio analítico ensayado ya por Aristóteles. Perfecto se dice de aquello que se realiza cabalmente, que alcanza la plenitud o completa actualización de sus posibilidades. Se trata, por tanto, de un concepto relativo: a cada cosa corresponde su propia manera de perfección, en la medida en que cada cosa representa, según su especie o función, una peculiar posibilidad de ser. Pero a cada cosa corresponderán también muchas formas y grados de perfección, según la mayor o menor aproximación de su realidad a la plenitud de sus posibilidades. Así, por ejemplo, las edades del hombre constituyen una de las formas de su perfección; y cada etapa representa ella misma una perfección, en relación con el proceso total de realización del proyecto humano, de la posibilidad que viene al mundo con cada ser nacido de mujer. El niño es la perfección de la creatura recién nacida; el adolescente es la perfección del niño; el adulto es la perfección del adolescente: y todos ellos lo son como estadios [40] aproximativos al pleno cumplimiento del poder ser humano en general y del poder ser del individuo humano en particular.

Es con este alcance que debe entenderse la fórmula de Spinoza cuando escribe «la misma cosa entiendo por realidad y perfección»; no en el sentido de que toda realidad sea como tal, perfecta, sino en el de que toda perfección lo es en cuanto realidad plena de algo, visto a partir de su mera promesa o posibilidad de ser; y en el sentido, además, de que en el principio de realidad, en el paso de lo posible a lo actual, está ya el principio de toda perfección. Pero claro, el principio solamente: la sola realidad de algo no puede determinar lo que, a la postre, es un concepto estimativo, valorativo de ella y que implica siempre una comparación con un estado más general de cosas. Un acto moralmente reprochable tiene realidad y metafísicamente significa la perfección de la mera posibilidad de cometerlo: pero tal acto constituye una forma de hacer real al hombre, y es, además, un hecho del mundo, que representa una etapa en el proceso de su realización. Será en función de esas realidades superiores que habrá de ser interpretado. La cuestión sería, pues, no ya la de perfección del acto mismo, sino la del individuo que lo comete, la del hombre en general que así se realiza a través del individuo y la del mundo donde tal acto tiene lugar. Para juzgar, pues, sobre la perfección de una cosa, es necesario partir de un doble fundamento: a) la idea de la totalidad que la incluye como parte, especie o momento suyo, y aun de las totalidades mayores en que ésta pueda a su vez insertarse, hasta conducir eventualmente a una imagen del mundo y a una concepción de lo absoluto; b) la idea de la cosa misma, de cuanto ella es como posibilidad de ser, tipificada por el conocimiento y las valoraciones humanas.

Así, tratándose del hombre, y para hablar no ya de tal o cual modo de perfección suya, sino de la máxima perfección, de la que a la larga funda y explica todas las demás, habrá que partir: a) de una idea del mundo, de una cosmovisión que nos muestre el orden universal de las cosas y la situación de cada una dentro de él; b) de una idea del hombre mismo, de lo que él, específicamente considerado, es en su posibilidad de ser.

3. ¿Qué es el Hombre?

Las investigaciones que de este modo se nos imponen para responder a la cuestión de qué es pertinente a la idea de [41] perfección del hombre resultan ser, así, vastísimas: implican toda una metafísica y una antropología filosófica. Ninguna de esas cosas puede ser acometida dentro de los límites de los límites del presente libro, pero una, al menos, la referente a la esencia del hombre, podría siquiera esbozarse como hipótesis de trabajo.

La hipótesis surge de una variedad de doctrinas que incluyen algunos importantes resultados de la filosofía contemporánea. Su principal enseñanza es que la característica propia de lo humano consiste en ser consciente de sí en el propio acto de ser consciente de las demás cosas. El hombre es el ser cuya existencia radica en la visión de sí mismo. Por contraste con el ser de las cosas, que no se halla en relación de conciencia consigo mismo, el del hombre consiste en estar inevitablemente en dicha relación. Utilizando conceptos acuñados por Hegel en el siglo XIX, los filósofos contrastan el ser para sí humano con el ser en sí de todo lo demás. No se trata, pues, sólo de que el hombre tenga conciencia; también la tiene el animal, en cuanto ve y siente las cosas del mundo en torno y reacciona frente a ellas (por ejemplo, atacándolas o huyendo). Lo propiamente humano es que, consciente de las cosas, el hombre es a la par consciente de sí como sujeto activo y pasivo de sus relaciones con ellas.

Esta condición de ser para sí del hombre da origen a todas las otras notas propias de su esencia. Señalaremos las siguientes, sin perder de vista cómo derivan de la principal:

a) Mientras el ser de las cosas está ya dado, hecho, el del hombre es un proyecto que va realizándose históricamente en el tiempo; es una tarea, como dirá Ortega y Casset, algo cuya existencia es un proceso siempre inacabado e incierto. La mesa es la mesa, cómoda e irremediamente. El hombre, en cuanto conciencia de sí, tiene siempre a la vista el esfuerzo, el problema de su ser en desarrollo; tiene, se dice en Filosofía, temporalidad, la misma que falta al ser en sí de las cosas. Porque éstas, como no están en referencia consciente con respecto a ellas mismas, ni con respecto a cosa alguna, no contienen tiempo: nacen, duran, perecen para el hombre, mas no para sí.

b) El hombre, ente que va haciéndose con la conciencia de llegar a ser cuanto no es todavía, es también el que debe decidir con respecto a sí mismo. Es libre: su libertad es parte de su temporalidad. Esto no significa hallarse fuera de las relaciones de causalidad del mundo, pero sí que esas relaciones se convierten en la conciencia humana en experiencia de indeterminación y [42] decisión (duda, lucha consigo mismo, remordimiento, sacrificio, propósito, responsabilidad, resolución), dando lugar a la vivencia de autonomía de todo ser pensante.

c) El hombre al par que conciencia propia, es conciencia de lo que no es él, sino objeto para él, mundo donde vive. Toda conciencia lo es de algo; no hay conciencia vacía o ensimismada: la percepción, la imaginación, la ideación, el deseo, son percepción,

imaginación, deseo de algo. Esto es lo que la filosofía llama intencionalidad o carácter trascendente de la conciencia, que no es un ámbito cerrado, sino abierto, por estar inevitablemente referida a objetos. Ser consciente implica, pues, para el hombre, «ser sí mismo» y tener ante sí un mundo distinto de él, ser un yo referido a un no-yo, a un mundo confrontante de la subjetividad. Conviene observar cómo este mundo no es sólo de cosas reales, en el sentido material y espiritual del término, sino también de objetos ideales, que no están ni en el tiempo ni en el espacio y sólo como concebibles por el pensamiento (por ejemplo, el triángulo de los geómetras, el número de los matemáticos, las esencias de los metafísicos).

d) La conciencia humana no sólo es conciencia de sí y del mundo, es decir, no es sólo conciencia del ser: también lo es del deber ser. Ello la aleja aún mucho más de la animalidad. Para el hombre, en efecto, las cosas aparecen también referidas a un valor, y él mismo como juzgado desde el punto de vista de los valores. Su conciencia está abierta a un mundo de cosas que, siendo de tal o cual manera, podrían ser también mejores o peores. Al conjunto de las cosas como portadoras de valor lo llamamos cultura, en una de las varias acepciones de esta palabra. Es, pues, legítimo decir que el hombre es el ser capaz de conformar el mundo como cultura.

4. Símbolos y mundos

Así, pues, la comprensión del hombre comienza necesariamente con la atención al hecho de su conciencia. Pero ésta no puede ser a su vez comprendida, en cuanto comprender es ya una función de la conciencia; a lo sumo podemos agudizar dicha atención, haciendo ganar cuerpo al hecho mismo, al acto de ver en que esencialmente consiste. Podemos, incluso, intentar esa agudización máxima que alcanzamos cuando, prescindiendo con gran esfuerzo de lo que vemos, de aquello que está puesto ante nosotros [43] en la experiencia, atendemos al ver mismo que hace posible ese lo que y ese ante. Conseguimos entonces que el hecho de la conciencia humana se esclarezca, al mostrar cómo, siendo un fenómeno pertinente al hombre, es al mismo tiempo un acontecimiento universal: pues allí, en ella, el ser se convierte en visión, en ruptura del embotamiento y la oscuridad que lo envuelve por todas partes. El punto preciso de la ruptura es el ente humano, cada hombre en particular; pero, a través de él, sale a luz la totalidad del mundo, al ponerse como objeto. Porque, en efecto, tanto los objetos reales e ideales, como los valores, forman vastos conjuntos articulados, encajan en totalidades orgánicas, que la conciencia concibe en su unidad y diversidad simultáneas, siendo capaz de recorrerlas de parte a parte, según rigurosas leyes de cohesión y de estructura. El punto de ruptura -conciencia del instante- es también el punto de reunión total del ser consigo mismo: por allí pasa la totalidad del mundo. En ello consiste, esencialmente, el fenómeno que llamamos conocimiento. En el punto de ruptura que es la conciencia individual del hombre, el ser, en función de sujeto, toma al ser como objeto, se torna en testimonio y medida de su propio embotamiento. Toda vez que conocemos, hay algo que está ahí ante nosotros, como ente distinto y distante de nuestro ser. Pero lo que está ahí y nuestro ser son sólo el anverso y reverso que en el seno del ser se constituye con el surgimiento de la conciencia humana. El hecho del ser que se avista da significado a lo que llamamos relación sujeto-objeto cuando definimos el conocimiento. El ser que avista:

sujeto; el ser que es avistado: objeto. Todo el conocimiento se construye con vistas del ser embotado en la zona de ruptura, allí donde precisamente cesa el embotamiento. A tales vistas llamamos los datos del conocimiento.

Mas ya sabemos que lo dado se prolonga más allá de lo que es aquí y ahora dado. Si así no fuera, no tendríamos más conocimiento, no habría otro avistarse del ser que el del instante y del espacio determinado por nuestra sensación del momento. Con ello quedaríamos encerrados en nosotros, cortada la continuidad del ser en el punto de ruptura del embotamiento. Para que haya conocimiento es menester que algo aparezca como objeto, como ser distinto y distante del nuestro, es decir, como ser embotado que, no obstante, es ser, a una con la conciencia que lo avista. Y ello sólo es factible cuando de alguna manera sobrepasamos lo actualmente dado en la sensación. Todo conocimiento, al ofrecer testimonio [44] de objetos (cosas, situaciones, relaciones), mienta un mundo que trasciende la experiencia del instante y constituye ante la conciencia lo ausente, ya como pasado, ya como futuro, ya como posible. Este es un nuevo privilegio de la entidad humana, que hemos de agregar, como nota esencial suya, a las que dejáramos señaladas en el párrafo anterior.

Pero es fácil comprobar que este privilegio se halla funcionalmente ligado y hasta puede identificarse con la capacidad humana de concebir y manejar símbolos. El símbolo es una representación con significado universal (válido para todos los miembros de una comunidad) que, apuntando más allá de sí misma, permite sobrepasar la experiencia actual de los sentidos, para reconstruirla, anticiparla y conducirla. Todo símbolo consta siempre de dos elementos: una representación y un significado; el significado es aquello que pensamos mediante la representación. Pensemos, por ejemplo, en el mecanismo del más característico y eficiente de los símbolos -la palabra. La palabra es un hecho sensorial (sonidos articulados) mediante el cual, trascendiendo el contenido acústico mismo, nos representamos generalmente un concepto. El concepto es entonces el significado del símbolo lingüístico. Así, los sonidos «m» - «e» - «s» - «a» nos permiten, convencionalmente agrupados, fijar el significado conceptual mesa. Pero, a su vez, el concepto de mesa se resuelve en otras representaciones, ya verbales -la definición de mesa, por ejemplo-, ya puramente intuitivas -la idea misma de mesa, concebida como la serie prácticamente infinita de todas las mesas concretamente percibidas, recordadas, imaginadas, en buenas cuentas, una ley general de todas las experiencias posibles de una misma clase.

De esta manera, el uso de símbolos habilita al hombre para trascender los contenidos de su experiencia inmediata, y pensar junto con lo actual, lo pasado y lo posible. Y ello no sólo respecto al individuo que piensa, sino también respecto a todos los hombres, pues una de las funciones importantes de la capacidad simbólica es la comunicación del pensamiento. Al hablar, transmitimos, a través de los símbolos lingüísticos, los significados que conllevan. La experiencia privada se hace pública, al operar el símbolo como artificio intersubjetivo. Mas, desde el punto de vista del conocimiento, lo decisivo es el uso trascendental del símbolo; éste nos permite construir y recorrer el espesor temporal, espacial y lógico que, no obstante la delgada capa de lo inmediatamente dado en la [45] percepción, tiene nuestro pensamiento de las cosas. «Espérame mañana», por ejemplo, es una estructura lingüística: interpretada por mí en el proceso de la comunicación, proyecta

mi pensamiento allende el límite actual de la experiencia, sobre la realidad futura, que de algún modo queda así anticipada y expuesta a las expectativas de mi acción. Por modo análogo la expresión «Julio Cesar pereció en los idus de Marzo» me retrotrae a la irrealidad del pasado, una ex-realidad que ni siquiera tiene ese último contacto con lo real que mi memoria ofrece a sus propios recuerdos. Me retrotrae a ella y yo, de alguna manera, la tengo ante mí, la reconstruyo y ensancho, con mi inmersión en la temporalidad, con mi visión del mundo como acaecer total. Gracias a los símbolos, queda a merced de mi conciencia el vasto dominio del tiempo en toda su extensión. Pero no se trata sólo del tiempo. En verdad, los ámbitos de expansión simbólica de la conciencia humana forman, con los de la temporalidad, los cinco dominios siguientes, enteramente vedados al animal:

- a) el dominio de la realidad actual, mas no aparente, que se «oculta» como soporte de los fenómenos perceptibles (por ejemplo, la estructura de la materia);
- b) el dominio de lo que fue realidad, pero ya no lo es: el pasado todo del mundo y del hombre;
- c) el dominio de lo que no siendo aún realidad lo será algún día, o no lo será nunca, pero que puede ser concebido;
- d) el dominio de los valores o del deber ser;
- e) el dominio de los objetos ideales.

Y, claro, esta considerable dilatación de horizontes no sería posible para el hombre si no pudiera desatar las ligaduras con que sus sentidos lo amarran al hecho singular del instante. Símbolos conceptuales como mesa, relación, justicia, no implican limitativamente ni la mesa en que escribo, ni la relación de vecindad con fulano, ni la justicia de Sócrates, sino toda mesa, toda relación, toda justicia: mundos.

Es una propiedad importante de los símbolos el que puedan combinarse entre sí de acuerdo a reglas precisas. Reglas de esta naturaleza son las leyes lógicas del pensamiento racional y las leyes del lenguaje. Ello da lugar a sistemas simbólicos completos, gracias a los cuales resultan posibles los mundos a que se halla referida la conciencia humana: el mundo de la naturaleza, el mundo de la lógica, el mundo matemático, el mundo de los valores, el mundo religioso, el mundo histórico, etc. El tema de los [46] símbolos es también el de la multiplicidad de los mundos del hombre. Porque, en definitiva, el resultado más sorprendente del privilegio de crear y usar símbolos es no sólo la comunicación de unos hombres con otros y el dominio de la experiencia, sino la multiplicación de los mundos. Si por mundo entendemos, conforme al modelo del acaecer físico, una totalidad de objetos que, no obstante sus propiedades individuales, se hallan sólidamente trabados por cualidades comunes y por relaciones definidas y constantes, que dan al conjunto el carácter de un orden objetivo, es obvio que el hombre piensa y vive muchos mundos. El de la experiencia psicofísica -yo, personas, cosas, espacio, fenómenos, tiempo- es sólo uno de ellos. En rigor, no sólo uno de ellos, pues es el mundo por antonomasia: mundo privilegiado, por ser mundo primero y natural del hombre, aquél desde el cual y en virtud del cual surgen todos los demás, aun los de la más encumbrada abstracción y los de la más

libre fantasía. Sin embargo, los otros son también mundos, que se ofrecen al conocimiento del hombre como dominios igualmente objetivos y ordenados de «cosas», con sus leyes de situación, inclusión, exclusión, generación, diferenciación, unidad y demás, al modo del propio mundo real de la experiencia. Que el hombre pueda instalarse y moverse en tales mundos -y aun que tenga sentido para él la idea misma de «mundo», en general -sólo es posible mediante los recursos de su capacidad simbólica, gracias a los cuales podemos pasar de lo vivido a lo pensado, de lo particular a lo general, de la pluralidad dispersa de la sensación a la unidad articulada del pensamiento.

5. El conocimiento y la autonomía del hombre

Si observamos con atención las referidas notas esenciales de la existencia humana, podremos comprobar que todas tienen relación directa con la experiencia del conocimiento. El conocimiento es, en efecto, un resultado a que llevan la conciencia de sí, la conciencia del mundo, la conciencia de los valores y la capacidad simbólica, propias del hombre. Pero es, sobre todo, con la libertad humana con que el conocimiento tiene conexiones particularmente importantes: de hecho es la condición misma de su posibilidad. Ya lo hemos visto: la libertad consiste en la conciencia de indeterminación que confronta la vida humana en cada instante; ella fuerza a decidir lo que se ha de hacer en el siguiente, incluida [47] la decisión de no decidir nada en particular. Libertad viene a ser, de este modo, lo que Ralph B. Perry definiera como «la capacidad de tomar resoluciones clarividentes», esto es, de actuar con conocimiento. El conocimiento, con el dominio que confiere sobre lo pasado y lo futuro, al desatar las ligaduras que en cuanto animales nos inmovilizarían en el punto presente, es el instrumento mismo de la libertad. Tanto mayor será nuestro margen de acción disponible cuanto más extenso y profundo sea el conocimiento, no sólo del mundo externo, sino también de nosotros mismos y de realidad y posibilidad que nos pertenece en cuanto humanos.

El hombre, ha dicho Jean-Paul Sartre, con cierto desesperado patetismo del que bien podemos prescindir, está condenado a ser libre; y claro, no se trata sólo de una condena. También es privilegio y goce humano hacer la vida, inventarla, transformarla, no encontrarla como un molde rígido, al modo del animal. Ciertamente es que aun para el hombre la vida tiene mucho de molde. La libertad no nos sustrae a la cadena de la necesidad natural, ni nos permite exceder ciertos límites, como el del sufrimiento, lo desconocido, la muerte, el tiempo, el espacio, lo absurdo, la precariedad de nuestra condición orgánica. Pero es justamente la existencia de estos límites la que hace posible la libertad. Limitado, el hombre busca salidas, indaga, inventa, se rebela, en una palabra, vive la vida como problema.

Por lo visto, el de la libertad es un concepto sui géneris, que no podemos tomar con ligereza si esperamos darle algún sentido. Contra lo que sugiere la acepción corriente del vocablo, no designa la situación del hombre puesto frente a un horizonte de absoluta franquía, sin determinaciones ni señales, carente de razones y motivos. Si así fuera, la libertad implicaría la ruptura total en la continuidad de lo vivido: la corriente del hacer humano, que lleva siempre un rumbo, hecho y rehecho por la decisión de cada instante, se detendría de súbito, y cualquiera acción sería posible, es decir... no lo sería ninguna,

exactamente como lo representa -el clásico ejemplo del burro de Buridan. Leibniz, anticipándose por modo notable a los análisis de Bergson, vio el problema con penetrante claridad. La idea de una decisión indiferente, de un poder de acción sin motivos -pensó-, es una ficción que a nada posible o real corresponde. La voluntad consiste en elegir, y quien elige, busca la razón de decidir. Una voluntad sin razones sería equivalente al azar, y no implicaría decisión. En verdad, ante dos situaciones idénticas, entre las cuales no fuera posible discernir [48] ninguna diferencia (por ejemplo, si ambas, consideradas aisladamente o en combinación con otras, fueran igualmente buenas) la voluntad no podría tomar el partido de ninguna. Bergson lo hará ver después: un yo que actúa por motivos, es un yo que, como lo requiere el concepto del acto libre, actúa desde sí mismo, puesto que los motivos no son algo externo o ajeno al yo, sino parte del proceso concreto a través del cual se realiza. Muy a menudo, es cierto, la vida del hombre se convierte en encrucijada sin señales, y aun se hace concebible una interpretación radical de ella que excluya la posibilidad misma de toda señalización. Los valores y las normas absolutos siempre estarán más o menos a merced del escepticismo moral mientras esté a merced del escepticismo toda metafísica de lo absoluto. El existencialismo sartriano no ha hecho otra cosa que poner una vez más de relieve, con nuevos recursos de penetrante e implacable análisis, el nihilismo intelectual que inevitablemente surge de la reflexión antropológica llevada al límite. Pero la conclusión de que el hombre es por ello una pasión inútil y de que su libertad es equivalente a la indiferencia del ciego que puede moverse en cualquiera dirección sin saber a dónde llevan los caminos posibles, y ni siquiera si hay caminos, esa conclusión no está en modo alguno justificada, ni aun por el nihilismo metafísico. Admitido que las señales no estén ahí en las cosas -que por no ser cosa el valor, no tenga cabida en el mundo de las cosas, como lo anunciará también, desde otros puntos de vista, el empirismo de Wittgenstein- puede no obstante ponerlas él hombre, al modo como las pone en las carreteras. Y así como éstas, no por ser de su invención, dejan de tener sentido objetivo y de orientar sus decisiones de viajero, tampoco dejan las otras de servir de norma a su libertad.

Tales puntos de vista nos ayudan a reconocer lo que en resumidas cuentas es la esencia de la libertad: un modo peculiar de determinación indeterminada de los actos humanos. La determinación está dada por las circunstancias concretas -físicas, psíquicas, orgánicas- de que brotan esos actos; la indeterminación, por el hecho de que tales circunstancias no operan por simple relación exterior, por mera coexistencia (como vemos operar causas y efectos), sino por organización total de ellas [49] dentro de una conciencia que al decidirse realiza su propia, determinación concreta. La incertidumbre, la curiosidad, la angustia, la rebeldía, las expectativas, son otras tantas vivencias y medidas de la indeterminación por la que la conciencia eleva los determinantes del acto a la experiencia de la libertad.

Por eso, los límites (esas condiciones de la vida humana que Karl Jaspers ha llamado las situaciones límites) sólo existen para el hombre. El animal no tiene conciencia de límites: no percibe el misterio, límite del conocimiento; no percibe la muerte, límite de la existencia; no percibe la necesidad causal, límite de la acción. Porque el hombre se sabe encerrado en este cerco, cada resolución suya respecto a la vida o a la muerte, al placer o al dolor, a la sabiduría o a la ignorancia, a la resignación o a la rebeldía, es verdaderamente libre, esto es, creadora y comprometente. Y, en el ejercicio de esta libertad, el hombre no puede dejar de hacer bien o mal lo que la filosofía le invita a hacer bien: conocer y pensar

radicalmente. Porque el pensamiento es condición inevitable de la libertad: por él se ensanchan las posibilidades de la acción, y por él también pueden los límites ser de alguna manera superados.

6. Necesidad y función de la Filosofía

Habíamos partido de una pregunta sobre la necesidad de la Filosofía, y del principio según el cual la más alta de las empresas humanas es alcanzar la perfección del hombre. Entendíamos por perfección la completa realización de las posibilidades de una cosa. El análisis de lo humano nos permite admitir ahora una conocida conclusión: la plenitud o perfección del hombre reside en una vida de máxima conciencia de sí mismo y del mundo, como condición de su autonomía espiritual. Apenas necesitamos desarrollar esta conclusión. Se trata de que el hombre se haga consciente de sus posibilidades y metas, y como centro vigilante y dilucidante de conducta, presida el despliegue de su propio ser. A un ser semejante, la vida no le «pasa» sin que él, teniendo conocimiento crítico de ese pasarle, la haga verdaderamente suya. Se trata, en fin, de que el hombre ejercite su excepcional capacidad de ver las cosas en su verdad, como mundo dado a su conciencia, y, en cuanto dado, independiente de ella. La perfección humana viene a comprenderse así en función del conocimiento y de la libertad que éste favorece.

Será, pues, a partir de este ideal que nos plantearemos la [50] cuestión sobre la necesidad y función de la Filosofía. ¿Hasta dónde hace posible la perfección humana, concebida como plenitud de libertad espiritual? Justamente hasta donde ensancha la conciencia de nosotros mismos y del mundo natural y social. Como hemos venido insistiendo, la esencia de la Filosofía, que aspira a la integración racional de la experiencia, reside en la búsqueda del conocimiento total. Ya tendremos oportunidad de precisar el significado de esta expresión. Bástenos indicar por ahora que, si no siempre por sus resultados, al menos por sus propósitos y por su sentido histórico, la Filosofía es la disciplina cognoscitiva por excelencia. Ella consiste en llevar el pensamiento hasta los límites de su posibilidad: intenta pensar radicalmente la experiencia, y con ella, el propio pensamiento que la piensa. «Que el hombre sepa a qué atenerse»: esta fórmula de Ortega podrían suscribirla todos los filósofos, como representativa de sus desvelos intelectuales y del resultado de sus investigaciones.

Pensar en el límite no es, sin embargo, una actitud natural del pensamiento humano, si por natural entendemos la manera como opera en la mayoría de los hombres. Por lo común pensamos mucho más acá del límite: pensamos lo cercano, lo que, interesando a los fines próximos de nuestra acción, no requiere de un esforzado regodeo intelectual. No es, por eso, extraño que el prejuicio antifilosófico haga a menudo gran caudal de la índole artificiosa de la Filosofía, sin parar mientes en que todo pensar, aun el más simple y baladí, es por esencia un artificio -como es artificioso todo trato humano con el mundo, desde el técnico y científico al religioso y poético. Aun así, el artificio de la Filosofía parece superlativo e intolerable, no sólo por los problemas que plantea, sino por la jerga abstracta, elusiva y a menudo esotérica con que se expresa. El pensamiento Filosófico puede ser, a todas luces, fácilmente acusado de antinatural.

¿Pero qué significan, en rigor, los términos natural y antinatural? El asunto es menos obvio de lo que aparenta, pues a menudo empleamos equívocamente las palabras «naturaleza» y «natural» en relación con las cosas humanas, confundiendo dos sentidos terminológicos distintos. «Natural» se refiere, por una parte, a lo que es propio de la Naturaleza, esto es, al ordenamiento del mundo material por leyes más o menos constantes y universales. Pero natural se refiere también a lo propio de cada cosa, a lo que es conforme a su esencia. Ahora bien: si es cierto que en el caso de la Naturaleza ambos sentidos de la palabra [51] «natural» coinciden, no sucede lo mismo con el hombre, respecto al cual no es sólo frecuente, sino usual, que lo natural en un sentido de la palabra sea antinatural en el otro. En efecto, es propio del hombre «no dejarse estar» en la Naturaleza, no abandonarse al puro juego de las leyes que rigen el comportamiento de los mundos inorgánico y animal. Todo ello, por supuesto, dentro de ciertos límites; pero, descontados éstos, la vida humana es naturalmente (es decir, en conformidad con el modo de ser humano) antinatural. Sólo así ha podido construirse la sociedad y ese su régimen espiritual que llamamos cultura. Antinaturales son en este sentido la moral, el derecho, la religión, el arte, la cortesía, las modas, las comidas, la técnica: porque todas esas estupidas cosas han nacido de la voluntad humana de dominar y exceder a la naturaleza, de no abandonarse a ella y hacer inventiva y libremente la vida.

Si ahora, percatados de este dúplice sentido del término «natural», examinamos el reparo de «antinaturalidad» que nos sentimos inclinados a hacer a las alquitaradas formas técnicas de la Filosofía, fácil nos será reconocer su imprecisión y debilidad. Desde el punto de vista de la vida como naturaleza, es decir, de la vida determinada por las leyes de la adaptación orgánica y de la sobrevivencia, es, en gran medida, antinatural el pensamiento filosófico. En cambio, desde el punto de vista de su condición pensante, es «natural» en el hombre afanarse por llevar el pensamiento al límite de la máxima tensión reflexiva. El pensamiento tiende por naturaleza a ejercerse en el límite: y si en tal o cual cultura o en tales o cuales individuos o hasta en la mayoría de ellos se reduce a lo inmediatamente aplicable, es inevitable que en tales o cuales otros rompa el cerco de la inmediatez que le contiene y prosiga hasta su límite, conforme a su propia naturaleza. Lo que llamamos «pensamiento natural» no es natural en el sentido de corresponder a la naturaleza o disposición intrínseca del pensamiento, sino en el de ser la costumbre generalmente seguida por las gentes al buscar en la reflexión un instrumento de adaptación al mundo y de dominio sobre él. Pero esto que así resulta ser natural, deja de serlo en cuanto consideramos las cosas desde el punto de vista de la idiosincrasia del pensamiento mismo, de sus leyes, capacidades y fines. Porque entonces descubrimos que el pensamiento tiende, por natural imperativo, a esa tensión máxima que implica la pregunta en el límite, esto es, la pregunta por el fundamento último de las situaciones y las cosas. Y esta pregunta se [52] halla libre de compromisos prácticos inmediatos, si por tales se entiende el mero servicio de adaptación a los requerimientos del medio. Es una pregunta «desinteresada», teórica, contemplativa: su función es hacerle ver las cosas al hombre hasta el límite de la visión posible; y ya sabemos lo que esto significa desde el punto de vista de la naturaleza humana.

Los griegos antiguos pudieron conformarse durante mucho tiempo con la explicación de que la Tierra no caía porque Atlas, el Titán, la sostenía sobre sus espaldas, y de que Atlas mismo no caía porque estaba parado en una tortuga. Desde el punto de vista práctico eso

bastaba, porque lo importante era la seguridad que tales imágenes procuraban. Pero el pensamiento no podía quedarse allí, y fue inevitable que alguien, alguna vez, se preguntara dónde se apoyaba la tortuga: la inteligencia, siguiendo las leyes de su propia naturaleza, tendía de este modo al límite.

Obviamente, no podemos pretender que la reflexión sea llevada al límite por todos los individuos en todas las circunstancias de la vida. Las tareas urgentes que ésta nos impone, nos abocan a la cuestión práctica de saber qué hacer para alcanzar tales y cuales fines inmediatamente dados. Los problemas cotidianos son más problemas de medios que de fundamentos, más de acción que de comprensión. Así y todo, el prurito intelectual del hombre, la capacidad de asombrarse, considerada por los maestros griegos como la fuente psicológica de la Filosofía, nos impulsa a filosofar -a veces muy a pesar nuestro; a filosofar, es decir, a preguntarnos por las cosas desde el punto de vista de la totalidad y del fundamento. Y esto ocurre, sobre todo, en dos situaciones en que puede hallarse nuestra vida: a) Cuando individual o colectivamente perdemos seguridad respecto a los fines y normas comúnmente aceptados. Las épocas llamadas de crisis -de crisis histórica- suelen caracterizarse por esta incertidumbre respecto a los fines: los ideales religiosos, éticos, estéticos, políticos, ya no sostienen la cultura; no suscitan entusiasmo ni infunden respeto; la gente comienza a descubrir sus contradicciones y a poner en duda su validez. Lo propio sucede muchas veces a un individuo dentro de una cultura, aun en épocas de máxima vitalidad colectiva. Frustraciones reiteradas o experiencias traumáticas pueden precipitar la crisis personal del alma, y hacer al individuo insolidario con los ideales básicos de su propia cultura. b) Cuando, con independencia de una crisis propiamente tal del alma, tomamos conciencia de lo que el filósofo Karl Jaspers ha llamado en nuestros días las [53] situaciones límites. Estas son situaciones permanentes de la existencia humana, caracterizadas por su irrevocabilidad y por el desafío a la comprensión racional, que acarrear la perplejidad, cuando no la angustia. Son límites, en cuanto ponen una barrera al conocimiento, a la acción y a la seguridad. El análisis de ellas constituye el tema predilecto de las filosofías existencialistas. Encontrarse la vida humana siempre limitada en su libertad y en sus aspiraciones a lo eterno, es para Jaspers la situación límite por excelencia. Mas, no es la única: la muerte, el sufrimiento, la conciencia de culpa, lo absurdo y varias otras forman un conjunto de experiencias que, como la crisis de valores, intensifican la capacidad de asombro del pensamiento y abren el camino de la Filosofía.

7. El individuo y la Filosofía

Tal es el camino que, recorrido una y otra vez por los filósofos, continuado por unos allí donde otros lo dejaron, constituye la experiencia intelectual cuyo conjunto llamamos Historia de la Filosofía. De esta experiencia, representativa de los productos máximos de la inteligencia filosofante, no podemos prescindir cuando nosotros mismos nos aventuramos en las honduras del pensamiento en el límite. Si es verdad que la comprensión de la Filosofía sólo puede apoyarse en nuestra vivencia personal de los problemas, no es menos cierta la vacuidad del dicho de que cada cual deba o pueda tener su «propia» filosofía. La demagógica frase sólo sirve para excusar la ignorancia y aplacar el resentimiento intelectual. Casi tanto valdría invitar a la gente a pensar su física propia o su propia

matemática. El conocimiento sólo puede ser tal en cuanto compartido o compartible. Lo propio que tendría «nuestra» filosofía sería el nuevo punto de vista, la nueva perspectiva intelectual destinada a rectificar las perspectivas conocidas. Pero esta pretensión implica la exigencia de someterse al régimen del pensamiento objetivo, que no es ya propio, sino común.

En verdad, no necesitaríamos preguntar nada más respecto a las funciones de la Filosofía, si su sentido se limitara a esta tarea de hacer posible la humanización del hombre, gracias al ensanchamiento de la sabiduría que posibilita su libertad. Mas ante tal problema no es posible acallar una pregunta que surge espontánea y exigente desde el fondo vital de cada uno: ¿atañe todo eso realmente [54] a mi vida? La respuesta podría encontrarse en las anteriores consideraciones: a la vida de cada cual atañe identificarse con el destino general del hombre y realizar, en la tarea de la propia vida, los más altos ideales humanos. Pero en vano hacemos este llamado a la vocación universal del hombre; porque si en verdad dicha vocación es a la larga insobornable, comparte el dominio de la voluntad con la vocación individual, con el impulso que nos lleva a ser, ante todo, tal o cual persona determinada. Y así, aunque estemos llanos a sentirnos solidarios con la espiritualidad humana en general, y a reconocer, por lo mismo, la necesidad de la búsqueda filosófica en función de esa espiritualidad, no estamos menos dispuestos a juzgar del valor de la Filosofía por los requerimientos de nuestra propia vida, esto es, de la vida en cuanto esfuerzo singular de autoafirmación y autodescubrimiento.

Y aquí es donde encontramos el verdadero escollo para la justa estimación de la cultura filosófica: porque la respuesta obvia que puede darse a esta nueva fase de la pregunta no satisface el alcance con que el sentido común, al que se trata de responder, la formula. Esa respuesta se apoyaría en las funciones individualizantes del pensar reflexivo: por el ejercicio de la inteligencia sistemáticamente conducida, el hombre se halla en óptimas condiciones para definir su individualidad entre las cosas y los hombres, en la medida en que el pensamiento le permite hacerse más libre frente al vivir convencional y la modorra de los hábitos cotidianos. Pero resulta ser mucho más lo que pide el sentido común a esa suma ciencia y suma conciencia llamada Filosofía. Al fin y al cabo la vida es por sí misma, y antes de toda individualización por el conocimiento, una faena de entes singulares, que no por pensar el mundo bajo la forma de lo universal que señala el filósofo, dejan de ser ellos mismos protagonistas individuales de unas situaciones individualísimas de decisión y de acción.

Es éste el pleito que no sin razón, aunque con exceso de alharaca, ha reiniciado el existencialismo contra la Filosofía clásica. Ser es para el hombre -nos dice el existencialista- ser individuo, cosa concreta, absolutamente discernible en el proceso universal de la realidad; o, como lo pone la fórmula consagrada por el uso, «ser es existir», estar en un aquí y un ahora únicos, en un esfuerzo singular de vida. El existencialista dice otras cosas, además. Dice, por ejemplo, que el existente humano es gratitud pura, libertad absoluta de ser cualquier cosa; que es [55] también pura contingencia; que se halla «arrojado en el mundo», sin nada a que atenerse para decidir o dejar de decidir; dice, en fin, que la existencia precede a la esencia, y que carece, por tanto, de sentido la subsunción del existente humano como tal, en la universalidad ordenadora de los conceptos y principios.

Mucho de esto que afirma el existencialismo es en definitiva arbitrario, cuando no puramente retórico. Pero ello no es nuestro tema. Sí lo es, en cambio, la tesis que legitima la actitud del sentido común frente a la Filosofía, y que arranca de una viejísima tradición filosófica: éste ser capaz de elevarse a la concepción de un orden universal de todas las cosas, es él mismo, en cuanto sujeto de existencia y protagonista de la vida, un ser singular. Más aún: es un existente cuya realidad se resuelve en situaciones concretas, en actos de acción y pasión, en esperanzas, proyectos, afanes, satisfacciones, frustraciones cuya sucesión forma una urdimbre de vida individual.

Ahora bien, ¿qué puede ofrecer la Filosofía a un ser semejante? ¿No habría una suerte de incompatibilidad entre el dramatismo de la existencia singular y la beatitud universalizadora del conocimiento filosófico?

La respuesta a estas preguntas nos fuerza ya a disentir de las doctrinas irracionalistas al uso. Pues es justamente porque el hombre ha de vivir una existencia singular en medio de cosas singulares, que la Filosofía resulta ser una función pragmática de la vida. La misión de los sistemas consiste en integrar esta singularidad del hombre, como la singularidad de todas las cosas, en el proceso de la existencia total dentro de la cual y con respecto a la cual surge como singularidad. Porque, en verdad, la individualidad del hombre no es la de un ente encapsulado: los propios existencialistas han ayudado a ver que el hombre se abre por su conciencia a un mundo a su vez abierto por las relaciones entre sus cosas. Singular y todo, el hombre es el ser esencialmente polarizado; polarizado hacia las cosas en actos de apetencia y conocimiento; polarizado hacia los otros en actos de aversión y de amor. Cada acción en que su vivir se realiza es un acto de polarización que lleva existencialmente a cabo el tránsito del ser hermético al ser abierto que el hombre, en última instancia, es. Y a la postre no reside en otra cosa la función pragmática de la Filosofía que en auxiliar la realización de este paradójal destino del ser ensimismado del hombre, que se abre al prójimo y al mundo, aun en el ascetismo y la misantropía. Ofreciéndonos la teoría de la [56] experiencia integral, mostrándonos las cosas singulares -y el propio hombre entre ellas- en conexiones de determinación recíproca dentro de la experiencia total, el filósofo ilumina las posibilidades de la acción.

Pero tengamos cuidado en este punto. Ni la Filosofía ni cosa alguna del mundo pueden convertirse en sustituto de nuestra libertad ni asumir nuestras responsabilidades: sólo podemos esperar de ella una visión, siquiera plausible, de nuestra situación entre las cosas. El hacer concreto sólo puede engendrarse en las condiciones insustituibles de la experiencia personal en que ejercemos la libertad.

El sentido común trastrueca este orden inexorable de cosas cuando de hecho pide a la Filosofía la invención de un canon regulador de la vida individual, una suerte de recetario de conducta. Conforme a esta expectativa, aquélla nos debería no sólo el conocimiento en el límite, sino también, y quizás si antes que eso, la decisión en el límite. Esta dramática esperanza del sentido común suelen también alentarla en ocasiones los filósofos, descubriendo entonces, con aquél, su desamparo intelectual frente a la vida. En instantes supremos de desconcierto y de dolor profundo, no encuentran auxilio efectivo del pensamiento en cuanto tal. «La Filosofía -se quejaba irónicamente La Rochefoucauld-

triunfa con facilidad sobre los males pasados y futuros, pero sucumbe ante los males del presente».

Es fácil, no obstante, descubrir el origen de semejante frustración: ella proviene de la tendencia tan frecuente en nuestra vida a engañarnos con ilusiones toda vez que se pone a prueba la auténtica responsabilidad de vivir. Entonces quisiéramos no tener que decidir nosotros, no padecer la perplejidad y el temor de los riesgos, poniéndonos en marcha con una resolución sacada de nosotros mismos. La salida frecuente de esta situación es el subterfugio moral: otro ha de resolver por nosotros, pensamos; ¿por qué no esa suprema reflexión sobre las posibilidades del hombre, qué es la Filosofía? Pero la Filosofía, porque es eso que decimos de ella, suma ciencia y suma conciencia de lo humano, ni ofrece ni puede ofrecer un recetario de conducta, ni convertirse en consultorio sentimental. Quizás si la más sabia de sus enseñanzas sea la que se refiere al carácter personal del quehacer humano: nada en [57] este mundo puede sustituir a nuestra libertad ni a nuestra intuición estimativa; las acciones concretas no pueden sernos enseñadas. Ellas han de brotar, como creación propia, de la experiencia personal en que ejercemos la libertad. El conocimiento sólo nos da las condiciones preliminares; la acción misma debe ser inventada y decidida por cada cual, convirtiendo en actos determinados lo que la mera libertad nos procura como posible. Esto no significa abandonar al individuo, ni invitarlo a que se encapsule en la soledad de su conciencia. Justamente, una de las aspiraciones supremas de la Filosofía consiste en abrir la conciencia del hombre al mundo, y hacerle ver su solidaridad con toda realidad humana y con la totalidad del universo; sólo así puede ensancharse realmente el horizonte de su libertad. Y en una cultura superdiferenciada como la nuestra, que se funda en la máxima división de la vida en trabajos y funciones, y que pierde más y más la unidad de la experiencia, la función del filósofo es evitar la dispersión y hacer posible la unidad de lo humano. Pero de ahí a convertirse en nodriza de nuestra voluntad hay un mundo. Al contrario, justamente porque nos orienta en lo real, poniéndonos ante lo que es y revelándonos hasta dónde podemos contar con él y con nosotros mismos, radicaliza nuestra libertad y nos deja a merced de nuestras resoluciones, que sólo pueden ser obra nuestra. En relación con la vida personal, sólo hay, pues, una cosa que podamos esperar legítimamente de la Filosofía: el ensanche de nuestra conciencia del mundo y de nosotros mismos, y con ello, de las posibilidades de nuestra acción. [58]

Capítulo II

La Filosofía y los conceptos límite: ser

1. El lenguaje de la Filosofía

Para filosofar de verdad, no tenemos más remedio que apoyarnos en la Filosofía. Llevar el pensamiento hasta sus últimas consecuencias supone lo que para el marino abandonar la cómoda navegación costera y aventurarse en alta mar. Y si para lanzarse mar adentro se requiere de una buena embarcación, brújula, y otros implementos, para filosofar, en el riguroso sentido de la palabra, se necesitan instrumentos de precisión: conceptos, principios y métodos. Sin ellos, estamos condenados al naufragio intelectual.

Forma parte también de esta instrumentación el lenguaje peculiar de la Filosofía, que suele ofrecer las mayores dificultades a quienes se inician en sus estudios o curiosoan en ellos. Como toda ciencia, la Filosofía necesita elaborar un lenguaje apropiado a la naturaleza de sus problemas y conceptos. La lengua de uso cotidiano no es siempre un buen recurso de abstracción y objetivación para los fines del conocimiento; prevalece en ella la función de describir y dominar el mundo de las cosas y de expresar nuestras experiencias subjetivas. Por lo mismo, sus sentidos son a menudo equívocos, y en ellos se mezclan los más dispares ingredientes de la representación y el afecto, de lo concreto y lo abstracto, de lo superficial y lo profundo, de lo constante y lo variable. La necesidad de fijar sentidos precisos y de expresar nuevos conceptos en función de las perspectivas intelectuales que le son propias, fuerza al filósofo a acuñar expresiones y redefinir las del lenguaje común. Esta búsqueda de rigor y objetividad no ha conducido, sin embargo, a la formación de un lenguaje realmente unívoco en Filosofía. Comparativamente [59] más rico y flexible, más exacto y uniforme que el de uso cotidiano, el lenguaje filosófico es también menos estricto que el de las ciencias naturales. Estas tienen la ventaja de poder construir sus conceptos y elaborar sus términos en función de definiciones operacionales, que traducen el sentido de una noción en observaciones sensoriales o manipulaciones experimentales. Así, el concepto de fuerza significa para el físico $F = m \cdot a$, una magnitud determinada como producto de otras dos magnitudes, masa y aceleración; de igual manera velocidad sólo significa el cociente del espacio y del tiempo, y energía, el producto de la masa por el cuadrado de la velocidad de la luz ($m \cdot c^2$). La naturaleza de los problemas de las ciencias físico-matemáticas permite este tipo de conceptualización y de lenguaje, que excluye al máximo la subjetividad de los puntos de vista y el carácter impreciso y fluctuante de los significados.

Las definiciones operacionales no son realmente imposibles en Filosofía; pero las observaciones a que ellas remiten no tienen el carácter sensorial y cuantitativo a que conducen aun los más abstractos conceptos de las otras ciencias. Definición operacional en cuanto su sentido se determina por una observación, puede considerarse, por ejemplo, la de intencionalidad de la conciencia, a que nos hemos referido. Pero la observación no consiste aquí en la inspección de un dato sensorial ni en una manipulación experimental de cosas en el espacio. Descansa en un acto introspectivo, en la experiencia intuitiva de una estructura esencial. Se comprende la facilidad con que un sentido semejante puede tornarse oscilatorio y hasta confuso a lo largo de la investigación. Operacional es también la noción de existencia: su sentido se mide por ciertas vivencias originarias, donde la existencia propia y ajena, la humana y extra-humana, son directa o indirectamente dadas como experiencias. Sólo en cuanto existimos nosotros mismos en un mundo de cosas con las cuales nos hallamos en permanente relación de existencia, podemos introducir en nuestra jerga filosófica esa palabra. Pero aquí también vale la reserva anterior. Las vivencias y experiencias que confieren sentido operacional al concepto son de índole tan compleja e hincan tan profundamente en la subjetividad, que es inevitable imponer al término un aspecto semántico apenas compatible con una rigurosa objetividad.

A ello contribuye, asimismo, el carácter límite de los problemas y conceptos filosóficos. Y puesto que ese carácter depende en gran [60] medida de los principios adoptados como punto de partida para la organización integral de la experiencia, idéntico término tiende a funcionar por manera diferente en diversos sistemas, aún cuando el objeto que se intenta designar sea el mismo en todos ellos. Considérese, por ejemplo, el concepto de nómeno,

mediante el cual tratamos de pensar una realidad que trascienda la apariencia sensorial, que sea algo en sí, independientemente de la forma que le impongan las operaciones cognitivas del hombre. Cuando los griegos clásicos crearon este término filosófico, adoptaron un criterio racionalista. De acuerdo con él, las cosas se nos presentan con una apariencia (fenómeno) no perteneciente a ellas mismas y que, por su variabilidad de individuo a individuo y aun de experiencia a experiencia en un solo sujeto, no puede servir de base al verdadero conocimiento. Lo propio de las cosas, lo que ellas son en sí, puede ser aprehendido sólo mediante las ideas, accesibles al pensamiento puro. Nómeno, por oposición a fenómeno, es, pues, para los filósofos griegos, lo inteligible, aquello que, trascendiendo la experiencia sensorial, posee una estructura lógica expresable en conceptos y sirve de objeto al conocimiento racional.

Pero he aquí lo sucedido a la vetusta noción cuando Kant la retoma en el siglo XVIII, dentro de una nueva perspectiva doctrinaria. El filósofo alemán ya no es racionalista, en el sentido en que los griegos lo fueran. Su análisis de la estructura del conocimiento humano lo lleva a la conclusión de que no sólo los sentidos, sino también el entendimiento, con su equipo de conceptos y principios racionales (causalidad, sustancialidad, relación, etc.) imponen a las cosas una forma no perteneciente a ellas mismas, sino a la capacidad humana de representarlas y pensarlas. Por lo tanto, considerado el nómeno como objeto que trasciende la experiencia fenoménica, resulta ser lo contrario de lo que los griegos definieran, es decir, lo no inteligible, lo que no puede ser representado ni pensado. Porque -enseña Kant- si el nómeno es la cosa en sí que trasciende la experiencia, no puede ser alcanzado por nuestro entendimiento. Todo lo que el entendimiento aprehende deja de ser algo en sí, para convertirse en algo «respecto a», «desde el punto de vista de» la conciencia cognoscente humana. Cuanto el conocimiento aprehende queda conformado por los moldes impuestos por el entendimiento (categorías) y se hace relativo a él. La cosa en sí sólo puede, entonces, concebirse como condición desconocida de los fenómenos, pero no pensarse determinadamente por medio de concepto [61] alguno. Es pues lo transinteligible, lo no conocido ni cognoscible. Los ejemplos de esta clase podrían multiplicarse fácilmente en Filosofía. Algo parecido ocurre con términos como sustancia, ser, existencia, realidad, conocimiento, verdad, intuición, valor y muchos otros.

Hay, en fin, otra fuente de dificultad en el lenguaje filosófico. Fila reside en la estrecha dependencia existente entre la persona del filósofo y su estilo de expresión y de enseñanza. Como el filósofo busca la teoría de la experiencia total, una teoría que no puede tener otro centro de gravitación que el de la vida y carácter propio pensador (pues en su vida y carácter se integran originariamente todas las experiencias), su pensamiento escapa difícilmente a sus modos peculiares de comunicación, aun a su estilo literario. Hay, por eso, filosofías lingüísticamente enredadas y oscuras, que a las dificultades inevitables de la conceptualización, agregan innecesarias complicaciones de estilo, agregan, como dice agudamente Will Durant, a la expresión de oscuridad -tan legítima del filosofar- la oscuridad de expresión, que es cosa particular del filósofo. Leamos, para ilustrar el punto, un pasaje de Heidegger, tomado al azar de su obra «Ser y tiempo».

«Alcanzar la totalidad del ser ahí en la muerte es al par la pérdida del ser del ahí. El tránsito al ya no ser ahí saca al ser ahí justamente de la posibilidad de experimentar ese tránsito y de comprenderlo como experimentado. Semejante cosa puede estarle ciertamente rehusada al ser ahí del caso, por lo que se refiere a él mismo: tanto más incisiva es, empero, la muerte de los otros. Un tener fin el ser ahí es, según esto, objetivamente accesible. El ser ahí puede conseguir una experiencia de la muerte sobre todo dado que es esencialmente ser con los otros. Este objetivo estado de dada de la muerte no puede menos de hacer posible acotar ontológicamente la totalidad del ser ahí. ¿Conduce a la meta propuesta esta salida inmediata, tomada a la forma del ser del ser ahí en cuanto ser uno con otro, de hacer del ser ahí de los otros llegado a su fin, tema sustitutivo del análisis de la totalidad del ser ahí?»

Descontado el coeficiente incidental de oscuridad de una traducción del alemán, lengua para nosotros indócil, y el coeficiente general de dificultad propio de un tema metafísico, subsiste un elevado factor de oscuridad personal, imputable al estilo casi cabalístico de Heidegger. Para explicar lo que él intenta, [62] no es en realidad necesaria semejante tortura del entendimiento y de la lengua. Y si no, veámoslo en la siguiente remodelación del mismo pasaje, en donde, alterando apenas la estructura de la exposición y respetando el rigor terminológico mínimo exigido por la índole de los conceptos, las cosas resultan mucho más claras.

«La muerte, que pone a mi alcance la totalidad de mi existencia, produce al mismo tiempo la pérdida de ésta. El tránsito a la no-existencia me priva, en efecto, de la posibilidad de experimentar ese tránsito y de comprenderlo como experimentado. Semejante experiencia de la muerte le está, pues, rehusada a mi existencia, por lo que a ella se refiere: sin embargo, y por lo mismo, se hace más incisiva la muerte de los otros. Gracias a ésta, el término del existir humano es objetivamente accesible. Podemos en efecto tener experiencia de la muerte, dado que la existencia humana consiste esencialmente en un ser con los otros hombres. Hay, entonces, un darse objetivo de la muerte, que hace posible limitar ontológicamente la totalidad del existir. Por lo cual, basándome en que mi existir consiste en ser yo con otro, tengo el recurso de sustituir el análisis de la totalidad de mi propia existencia por el análisis de la existencia ya conclusa del prójimo. Pero, ¿conduce efectivamente a la meta propuesta este recurso?»

Los ejemplos de esta clase pueden no ser tan graves cuando se trata de pensadores que, como Heidegger, tienen realmente algo que enseñar: pero son, en verdad, ridículos en el caso de comentaristas y epígonos que convierten la oscuridad del maestro en frívola pedantería, sustituyendo el pensamiento de lo real por el de los puros términos, y la Filosofía, por la filología y la retórica. Esta observación crítica vale, por supuesto, sólo para

los abusos lingüísticos en Filosofía, no para el uso de aquel lenguaje técnico del que a menudo no podemos dispensarnos. Dicho lenguaje si origina en la necesidad de fijar y manejar los conceptos propios del análisis filosófico. Puesto que estos conceptos representan tensiones intelectuales máximas, productos del pensamiento al ejercitarse en el límite de la comprensión, el lenguaje filosófico no tiene por qué ser fácil ni cotidiano. Debe ser, eso sí, auténtico, esto es, corresponder a efectivos modos de intelección de la experiencia.

2. Los conceptos límite y los problemas de la Filosofía

El pensamiento humano tiende, por natural vocación, a operar en el límite; a este tipo de operación del pensamiento se ha llamado siempre Filosofía. Ya hemos visto lo que esto significa. Pensar en el límite supone pensar las cosas desde el punto de vista de la [63] unidad, de la totalidad y del fundamento. Con ello se lleva la inteligencia al esfuerzo máximo de comprensión, a la intelección radical de la experiencia y del propio pensamiento que la piensa. Llegada al límite, la inteligencia se hallará o con lo incognoscible, o con el saber de lo absoluto, aquel saber capaz de fundarse por sí mismo y de dar fundamento a todo otro tipo de saber. Ambos resultados (lo incognoscible y lo absoluto) son igualmente filosóficos, aunque la admisión de uno u otro, o de las combinaciones entre ellos, depende de la particular doctrina de que se trate. No nos corresponde examinar aquel origen y significado de estos desacuerdos en Filosofía. Limitémonos a considerar por ahora sólo aquello que caracteriza a la Filosofía en general, como actitud intelectual frente al mundo. Y lo que la caracteriza es, según vemos, la búsqueda de una dilucidación e interpretación de la experiencia capaz de satisfacer los reclamos de unidad y fundamentación que impone naturalmente el pensamiento. Esta búsqueda la realiza la Filosofía con el auxilio de ciertos conceptos de máxima generalidad, cuya índole omnicomprensiva le permite a la experiencia como conjunto y llevar el conocimiento al límite de sus posibilidades de fundamentación. El repertorio de tales conceptos es muy amplio, y contiene nociones como existencia, ser, verdad, sustancia, intencionalidad, absoluto, conciencia, valor, deber ser, esencia, temporalidad, espíritu, materia, realidad, objeto, a priori, experiencia, etc. Se trata, en todos los casos, de conceptos límite, que intentan representar los aspectos y estructuras más generales de la experiencia tomada como conjunto. La experiencia como conjunto es el objeto propio de todo concepto límite. Es indispensable subrayar aquí el término experiencia, para indicar el sentido plenario con que ha de entenderse en esta coyuntura. Por lo común el vocablo no designa el hecho o situación de experiencia propiamente tal, sino lo puesto o dado en ella como objeto: el sujeto de la experiencia y la unidad que forma con el objeto por hallarse en relación con él, quedan así excluidos. El físico, por ejemplo, apela a la «experiencia» para dar sentido y verificar la ley de gravitación. Pero la experiencia a que su método se refiere es el acaecer sensorial en cuanto objeto o dato puesto allí frente al observador, como si éste no fuera parte, con sus vivencias y su vida, en la génesis y sentido cabal del dato. No es, pues, la experiencia, sino ese momento suyo que llamamos lo experimentado, el verdadero objeto de las construcciones intelectuales de la Ciencia Natural. [64]

Otra cosa -o mejor, la misma, respuesta en la unidad de su contexto originario- es la experiencia que interesa a la Filosofía y que lleva a sus conceptos límite. El punto de vista de la actitud filosófica tiene siempre al hombre como centro, no en el sentido de ser el hombre su único problema -tanto lo es el hombre como el mundo- sino en el de partir del dato primordial de la vivencia, en donde el sujeto que la vive y el objeto que en ella es vivido (conocido, ignorado, presupuesto, esperado, transformado) forman un continuo. No son entonces el hombre o el mundo su problema, sino el mundo y el hombre puestos ante, o puestos por, o puestos desde el hombre. Aun el esfuerzo, tantas veces reiterado en Filosofía, de concebir un mundo en sí, un ser en sí, es función de esa experiencia plenaria, porque una idea semejante sólo puede resultar de la operación limitativa, metodológicamente consciente, de poner el momento humano de aquélla entre paréntesis, con lo cual el mundo queda negativamente relativizado, en cuanto negativamente referido al hombre. La experiencia como objeto límite es, pues, la materia de la reflexión filosófica. Sólo un objeto semejante puede requerir y hacer posibles los conceptos límite. [65] Pero éstos requieren y promueven a su vez experiencias límite, momentos límite de la experiencia tomada como objeto total de reflexión.

Cuando, en efecto, examinamos la corriente de nuestras experiencias, para fijarlas, comprenderlas, relacionarlas, intentando elevarlas a la unidad descriptiva y explicativa del pensamiento, podemos inducir una corriente paralela de experiencias nuevas, que son función de la primera y de los conceptos límite que orientan la reflexión. Llevamos entonces nuestro experimentar al límite, en cuanto se convierte en un modo de tener algo a la vista como dato primario, que se halla en la raíz todo otro experimentar posible. Tales experiencias pueden a veces generarse naturalmente, como manifestación de una capacidad intuitiva del todo singular, que, lejos de surgir del análisis, se anticipa a él y lo provoca. Pero su verdadero interés filosófico sólo existe cuando podemos coordinarlas, ya genética, ya lógicamente, con el pensamiento límite, al cual cumple en todo caso la tarea indispensable de franquear el paso de la simple experiencia a la experiencia límite propiamente tal. Y ello puede ocurrir tanto a partir de la conciencia espontánea como de la ciencia reflexiva. En el caso de esta última se originará, obviamente, una reflexión de segundo grado. Así, Descartes descubre la experiencia límite de la certeza absoluta en la reflexión límite sobre el acto de pensar. Pensar que se piensa (que [66] se percibe, que se siente, que se juzga, que se quiere) es un acto reflexivo. Una nueva reflexión, orientada al límite, le procura a Descartes la experiencia de la certidumbre incommovible de la existencia del sujeto pensante. Por modo similar, Bergson lleva, por vía de análisis, la conciencia espontánea de la sucesión de nuestras sensaciones a la experiencia de la duración como fusión o interpenetración de nuestros estados subjetivos. En el primer caso, el filósofo ha partido de una experiencia ya pensada; en el segundo, de una experiencia que es aún pura vivencia: pero en ambos el proceso del pensamiento en el límite intenta alcanzar el límite de la experiencia misma.

Pero los conceptos límite suponen todavía algo más: tomar la experiencia en sus articulaciones fundamentales, vale decir, las que corresponden a su organización como totalidad, a los momentos de reconstrucción de su unidad. Conviene entretenernos con alguna atención en este punto, que es decisivo para comprender la índole de los problemas filosóficos. El concepto límite es, por cierto, un concepto de máxima generalidad en relación con los conceptos también generales de las ciencias no filosóficas: de una manera

u otra, éstos se hallan subordinados a aquéllos en la unidad orgánica del pensar en general, aun cuando determinen independientemente su sentido, en conformidad con las leyes de constitución de su propio campo de problemas. Sin embargo, como esta diferencia es sólo de grado -en el sentido, por ejemplo, en que el concepto filosófico de «objeto» es de más alta generalidad que el de «cosa física»- tiene a la postre menos interés que la otra, esencialmente cualitativa. Ella, en efecto, no distingue los conceptos límite de la Filosofía y los conceptos científicos (y para qué decir los del saber empírico) por un mero índice de generalidad en la representación de la experiencia, sino por la función que unos y otros desempeñan en su reconstrucción conceptual.

Los conceptos puramente generales de la ciencia se aplican a determinadas regiones de la experiencia, regiones delimitadas por vistas externas que toma de ella el sujeto investigador: así se constituyen el dominio conceptual de lo físico, lo biológico, lo psíquico, lo químico, lo histórico, lo bio-químico, lo físico-químico, etc. Los conceptos límite, en cambio, representan estructuras internas de la experiencia, momentos esenciales suyos, sus articulaciones. Entre un concepto límite como existencia y un concepto general como el de gravitación hay, pues, no sólo una diferencia en el grado de generalidad, sino la más significativa de [67] su papel en la comprensión de la experiencia como totalidad organizada. El primero no representa una región, sino un momento de la estructura de la experiencia como tal: es una articulación interna, no una perspectiva exterior, como el segundo. El que esto sea así se encuentra determinado por la diferente situación cognoscitiva en que la Filosofía y la Ciencia colocan al sujeto. En el primer caso -en que, como viéramos, la materia de la reflexión es la experiencia integrada- el sujeto es una fase integrante del objeto de interés: mundo y sujeto son momentos de la unidad de lo vivido, que es la experiencia. Es, pues, la experiencia la que, articulada en la relación primera y fundamental de «sujeto-objeto», se muestra ante el sujeto, elemento interno suyo, en la multiplicidad de sus demás articulaciones. En el segundo caso, en que, como viéramos también, la materia de reflexión es el momento objetivo de la exterioridad sensorial, excluyente del sujeto como fase constitutiva de ella, el concepto sólo puede tomar vistas desde fuera, expresando aspectos regionales no pertenecientes a la estructura interna de la experiencia en su unidad. Por eso el conjunto de las regiones conceptualmente delimitadas por las ciencias nos permite la descripción y dominio práctico del acaecer sensorial, su reconstrucción operacional, mas no la reconstrucción de la experiencia como unidad, en sus articulaciones internas, que es la función propia de los conceptos límite en Filosofía.

La definición y aplicación de tales conceptos a la comprensión de la experiencia en su estructura total, es la tarea propia de la también lo es la de establecer sus relaciones, cuya exposición da lugar al sistema de la Filosofía, que es, por lo mismo, la intelección de la multiplicidad articulada de la experiencia total.

Desde el punto de vista metodológico hay tres de esos conceptos que tienen un carácter privilegiado, tanto por representar estructuras internas que organizan la totalidad de la experiencia, como por regir los ámbitos de significación dentro de los cuales operan, como auxiliares, los otros conceptos. Se trata, por consiguiente, de los conceptos límite fundamentales: ser, deber ser y conocimiento. El papel metodológico de estos conceptos se revela en el hecho de que cada uno de ellos determina un campo específico de problemas e

investigaciones, y todos juntos, el sistema de las disciplinas filosóficas básicas. Examinaremos cada uno de esos campos. [68]

3. El concepto de SER y la Metafísica

El más antiguo y reiterado tema de la Filosofía, el del ser, es también el más difícil de acotar con precisión y el más conflictivo en la historia de las doctrinas. Con él se relacionan ya las primeras investigaciones filosóficas del pensamiento occidental: las de los físicos jónicos -Tales, Anaximandro, Anaxímenes-, y las de Heráclito y Parménides de Elea. Todos ellos enseñan en el siglo VI A.C. y orientan en general sus reflexiones en un sentido predominantemente cosmológico, es decir, referido a la comprensión del universo, sus fenómenos y su orden. Todos convienen también en que la variedad de cosas, cualidades y sucesos que forman el espectáculo del mundo, encubre una realidad trascendente, el verdadero ser de las cosas, y se empeñan en descubrirlo. Con ello se ve trasladada al pensamiento científico la distinción entre apariencia y realidad que surgiera mucho antes en las primeras concepciones mágicas y mitológicas del mundo. Tales concepciones habían ejercido ya, por esta misma época y bajo la influencia de las religiones orientales, una profunda influencia en las prácticas y en el pensamiento teológico de Grecia, como lo atestiguan los cultos órficos y la enseñanza religioso-filosófica de Pitágoras. Así trasladada, la distinción se convierte en un instrumento para la tarea de comprender racionalmente las cosas, que es tarea de la ciencia. Lo que ahora se busca tras de la experiencia es algo que, sobre la base de la observación de los fenómenos y las exigencias del pensamiento crítico, permita una explicación del mundo.

Dicha explicación, por contraste con las viejas concepciones mágicas y míticas, tiene un sentido estrictamente naturalista en los físicos de Jonia y algunos de sus sucesores. Apoyándose en las observaciones que permitían sus talentos y en los precarios recursos de la ciencia de la época, Tales reconoce en el agua, Anaxímenes en el aire, Heráclito en una materia ígnea, la sustancia primordial en que se originan y de que están hechas todas las cosas. La ingenuidad de semejantes ideas salta hoy a la vista y puede llevar a sonreír hasta al menos avisado estudiante de Física en nuestras escuelas. Pero los historiadores de la Filosofía no pueden acompañarlo en esa sonrisa. La ingenuidad es realmente del estudiante, al no reparar en que su saber representa unos modos y supuestos del pensar que han llegado a ser obvios sólo como producto de un largo proceso histórico. Las ideas de aquellos «principiantes» de Jonia dan en verdad [69] testimonio de una súbita elevación y tensión del pensamiento. Poner, en efecto, el agua o el aire (y para el caso cualquiera otra materia significa lo mismo) como sustrato de las apariencias fenoménicas, suponía una notable hazaña: explicar la variedad y la dinámica de la naturaleza, a partir de ella misma, reconstruir conceptualmente la experiencia con los elementos de la propia experiencia. Esto, que los historiadores llamarán después el pensar naturalista, va a ser el principio de los principios del conocimiento racional del mundo y el sólido fundamento sobre el cual se hará posible edificar la ciencia. Lo que consideramos ingenuidad fue la revolución intelectual entonces necesaria para que hoy pudiéramos considerarlo ingenuidad.

Con el astrónomo Anaximandro, que es, al par de Tales, el más antiguo maestro de la Escuela, este tipo de pensamiento se hace, realmente audaz, en un intento por superar las dificultades originadas en la reducción de la infinita variedad cualitativa de los fenómenos a las propiedades de una sustancia determinada. Para él la materia primordial no es ninguna de las que nos revelan los sentidos: consiste, al contrario, en una sustancia invisible, pero concebible, el apeiron, lo indeterminado o infinito, que, en cuanto tal, puede engendrar todo lo que como determinado conocemos. Se trata, en verdad, del primer concepto límite en la historia de la Filosofía occidental, concepto no sin precedentes en las viejas especulaciones cosmológicas de la tradición religiosa, pero imbuido de un sentido racional completamente nuevo. El contraste entre realidad y apariencia comienza a radicalizarse ante la razón.

Más se radicaliza aún con las doctrinas de Heráclito y Parménides, que son los primeros pensadores de estilo filosófico, padres de la Filosofía en sentido estricto. La contraposición de apariencia y realidad que ha orientado las especulaciones físicas de la Escuela de Mileto, se convierte con estos pensadores de fines del siglo VI en una antítesis de principio entre la razón y los sentidos. El problema sobre la verdadera realidad pasa a incluir el problema sobre el verdadero conocimiento. Siguiendo decididamente la senda abierta por los físicos de Jonia, Heráclito y Parménides proclaman el primado de la razón, del pensamiento puro, sobre, el testimonio limitado y cambiante de los sentidos. Para ambos, el verdadero conocimiento reside en el de las leyes racionales, el logos, que rige todas las cosas y da sentido al Universo. Pero, a partir de aquí, sus temperamentos, profundamente divergentes, les conducen a dos concepciones contrapuestas [70] del mundo, al apoyarse en los puntos de partida conflictivos que el propio mundo les ofrece. En éste, en efecto, es patente la contraposición entre lo perdurable y lo transitorio, entre el reposo y el movimiento. ¿Hay algo que subsista sin transformarse, pese a los cambios que caracterizan el espectáculo del mundo? ¿Cómo ha de ser interpretada racionalmente la realidad, como «ser» (permanencia) o como «devenir» (cambio)?

Parménides afronta el problema con mentalidad lógica: le interesa, por sobre todo, el orden, coherencia y fijeza de las ideas abstractas, que, indudablemente, no es lo primero que hallamos en la experiencia. Su punto de partida será, pues, el de todo racionalismo: el principio según el cual nada que sea contradictorio puede ser legítimamente pensado ni puede tener realidad. Por eso, podemos estar ciertos que este pensamiento, el ser es, es verdadero, y su negación, el ser no es, es falso: este último, en efecto, se contradice. De tales principios, sujetándose a la norma de eliminar, por impensables, las conclusiones contradictorias, deduce Parménides la realidad de un ser único, inmutable, increado, eterno. Todo cambio, movimiento, creación y variedad, como los que caracterizan nuestra experiencia sensorial, quedan así negados, para convertirse en mera apariencia, en objetos de opinión, mas no de saber verdadero.

Heráclito encara la cuestión con una actitud que será característica de otra tradición filosófica: el interés por la singularidad, riqueza y multiplicidad del espectáculo del mundo. A la idea del ser uno, idéntico e inmutable, opone Heráclito la de una realidad en devenir. El movimiento es, según él, la esencia de toda realidad; no hay identidad posible en las cosas, pues cuanto existe hállase en mutación continua, sin que de nada podamos afirmar que es esto o lo otro. El río en que intentamos bañarnos por segunda vez no es ya el mismo: nuevas aguas fluyen por su cauce. Además, toda realidad es tensa; bajo su equilibrio

aparente se oculta la pugna entre fuerzas contrarias, de cuyo antagonismo arranca el proceso universal. Frío y calor, salud y enfermedad, bien y mal, son otros tantos polos entre los cuales oscila la moviente constitución de cuanto existe. En el origen del mundo se halla el fuego, del que nacen progresivamente todas las cosas; y al fuego retornarán, por reacciones de aniquilación y creación entre todas ellas, para reiniciar una y otra vez el mismo proceso, en ciclos siempre renovados.

A pesar del marcado contraste entre estas enseñanzas y las de [71] Parménides, comparten con ellas una convicción que tendrá gran influencia en el desarrollo de la Filosofía: la de que es posible una ciencia o conocimiento racional del mundo. En efecto, el proceso del devenir opera, según Heráclito, con estricta sujeción a un logos o razón, que impone a cada cosa su lugar y su función propia en la serie de las transformaciones del universo; dicho logos se revela al hombre gracias a los recursos del pensamiento.

Como se ve, desde sus orígenes mismos, el campo de los estudios metafísicos se constituye a partir de la experiencia del devenir y de la necesidad de comprender la diversidad y el cambio en función de los requerimientos de permanencia y unidad que impone nuestra inteligencia. Tales requerimientos, que no son sólo del pensar teórico, sino también de nuestra vinculación práctica con el mundo, se traducen en ciertas nociones características con que ya el pensar y el lenguaje del sentido común interpretan la experiencia. Nociones como existencia, realidad, tiempo, materia, espíritu, cosa, causa, están en este caso. Examinadas críticamente en su alcance, y asociadas a otras de más refinada elaboración, como las de sustancia, accidente, trascendencia, idealidad, posibilidad, necesidad, contingencia, forman el característico repertorio de los conceptos metafísicos. Pero todos ellos constituyen en definitiva su sentido en función de la noción de ser, que es el término capital de la metafísica, y uno de los conceptos límite de la Filosofía. Como concepto límite, escapa a toda definición, pues una definición intenta decir lo que algo es, y ello supone ya una comprensión previa del ser. Esa comprensión previa se encuentra en la base de la conciencia de nosotros mismos y del mundo, y domina toda acción y conocimiento. Por eso ha podido recordar Heidegger, como «prejuicio» de la Filosofía, que «el ser es el más comprensible de todos los conceptos», y que «en todo conocer, enunciar, en todo conducirse relativamente a un ente, en todo conducirse relativamente a sí mismo, se usa el término ser, y el término es comprensible sin más». Heidegger llama de «término medio» a esta inteligencia infusa y postulacional del término, que en última instancia ocultaría una verdadera incomprendibilidad. Ello lo induce a indagar primero y fundamentalmente el sentido mismo de la pregunta «¿qué es el ser?», con la intención de replantear toda la Metafísica. Sin embargo, sus ricas investigaciones no rompen el círculo del clásico «prejuicio»: como vamos a [72] mostrar en próximos capítulos, la comprensión heideggeriana del ser no es sino la elaboración de esta intuición de «término medio». En verdad toda operación intelectual, en la justa medida en que va dirigida a objetos e involucra una pretensión de verdad, supone el concepto de ser como condición de su propio sentido. Por eso podemos concluir que el problema del ser se refiere, en definitiva, tanto a la unidad como al sentido límite de nuestro pensar del mundo.

Tal unidad y sentido son, en efecto, los que se anuncian en la pregunta de los físicos de Jonia respecto a la materia primordial de que estarían hechas todas las cosas, y en las

perplejidades a que llevan las reflexiones de Parménides y Heráclito respecto a la realidad del movimiento.

4. Platón y Aristóteles: dos modelos del pensar metafísico.

4.1. Es fácil comprobar en este proceso de ideas, aparentemente azaroso, cierto sentido regular, cuyos dos aspectos prevalecerán como ley interna de la historia de las doctrinas filosóficas: por una parte, el pensamiento racional va ejercitando sus propios recursos, ensayando sus posibilidades de dominio intelectual sobre la experiencia; por la otra, se aproxima cada vez más al límite, abandonando las escaladas que de tiempo en tiempo interrumpen su movimiento. Cada una de ellas representa una experiencia del pensamiento límite, que creándoles a la inteligencia y a la ciencia una nueva situación, suscita también nuevos problemas, y con ello el desplazamiento hacia otras perspectivas doctrinarias. Las experiencias de comprensión límite que así van alcanzándose son a menudo superadas en las siguientes: agotadas sus posibilidades por la crítica, la etapa ulterior muéstrase más rica y fecunda, y acaba por cancelarlas. Mas no siempre se da este resultado. A veces las doctrinas coexisten como experiencias intelectuales permanentes, que continúan estimulando al pensamiento con posibilidades renovadas a través del desarrollo ulterior. Es el caso de los grandes sistemas, cuya grandeza consiste no sólo en la amplitud de su ámbito de problemas y de ideas, sino también en esa permanencia histórica de la posibilidad que se halla siempre abierta.

Platón y Aristóteles son los mejores ejemplos que puede ofrecernos la antigüedad, en este sentido. De un modo u otro sus descubrimientos doctrinarios más importantes subsisten hasta [73] nuestros días como experiencias posibles del pensamiento límite, experiencias que no sólo en cuanto coinciden, sino también en cuanto se excluyen recíprocamente, se ofrecen como provechosos instrumentos de investigación.

4.2 Platón no puede menos que partir de la distinción entre realidad y apariencia y entre conocimiento relativo y absoluto que por obra de sus antecesores -principalmente Parménides, Heráclito y Pitágoras- definía ya las posiciones límites del pensamiento. Sus aportes al proceso experimental de la Filosofía serán, fundamentalmente, un método -la dialéctica- y una doctrina -la teoría de las Ideas-, momentos inseparables de lo que Platón considera como tarea propia del filósofo. La dialéctica es el proceso intelectual que nos permite ascender de la multiplicidad cambiante, incierta y contradictoria del mundo sensible, al de la unidad, permanencia y certidumbre del conocimiento intelectual. Es una vía compleja de progresiva elevación espiritual, que por una parte se identifica con lo que hoy llamaríamos conocimiento racional (observación, análisis, comparación, deducción, síntesis, abstracción, eliminación de contradicciones, definición) y que por la otra lo excede, en cuanto implica el desenlace místico de un acceso a la visión de lo absoluto y a la suprema perfección moral.

La doctrina de las Ideas es la concepción de lo real a que conduce la dialéctica dentro de la unidad del sistema platónico. Cuando el pensamiento asciende dialécticamente a los planos del saber inteligible, encuentra objetos de otra naturaleza que las cosas del mundo sensible. Sus caracteres son precisamente opuestos: si éstos son múltiples, singulares, cambiantes, perecederos, al punto de no poderse definirlos ni conocerlos con certeza, aquéllos son por su unidad, universalidad, fijeza y perdurabilidad, materia de una ciencia verdaderamente rigurosa. Representan, por consiguiente, el objeto propio del conocimiento, la «verdad» de las cosas que en nuestra experiencia sensible pretenden ser reales. Tales son las Ideas o Formas, que ya Sócrates había postulado en el mundo de la experiencia moral. Inquiriendo la naturaleza específica de cada una de las virtudes, llevaba el pensamiento de sus interlocutores desde la multiplicidad de los actos justos, de los actos valerosos, de los actos amorosos, hasta las correspondientes definiciones fundadas en las ideas de la Justicia, la Valentía, el Amor, en sí mismas. Platón cree posible [74] extender este descubrimiento socrático a todo el orbe de las cosas del saber. La ciencia de todos los entes individuales, de toda apariencia sensible, de toda multiplicidad, tiene como objeto la correspondiente Idea universal.

Qué hayan significado tales Ideas para Platón, es un problema que aún divide a sus exégetas. Pero la interpretación más plausible, reconocida ya por su discípulo Aristóteles, y apoyada no sólo en los textos, sino también en el carácter general de platonismo, es la que ve en las Ideas algo más que meras construcciones lógicas del entendimiento. Se trata, al parecer, de verdaderas substancias, realidades en sí, de las cuales reciben su ser los entes singulares. Forman, pues, un mundo trascendente, cuya vía de acceso es la dialéctica, y cuya relación con el mundo de la experiencia es a la par metafísica y gnoseológica. Las entidades singulares del mundo empírico reciben, en efecto, su precaria realidad de las Ideas, en donde reside la plenitud del Ser, la realidad en sentido estricto. Y si, no obstante su evanescencia, podemos tener algún conocimiento cierto de tales entes empíricos, es porque reconocemos en ellos la imperfecta realización de sus ideales modelos.

Las condiciones metafísicas de esta relación entre el mundo sensible y el inteligible, están definidas por Platón en sus célebres y no del todo claras teoría de la participación y de la reminiscencia. Ya Aristóteles se quejaba de la imprecisión de la primera, de acuerdo con la cual los entes empíricos son lo que son por «participación» en las Ideas. Sólo conjeturas podemos hacer hoy respecto a lo que esto significa. ¿Se trata de una participación lógica como la del género y la especie, o de una relación de representación como la del retrato y su modelo, o de una verdadera relación genética como la del calor de la piedra y la energía irradiada por el sol? La célebre alegoría de la caverna no nos ayuda a aclarar mucho las cosas, en este sentido, no obstante la significación que su rica imaginería haya podido tener para la mente plástica de los griegos. Concibamos unos prisioneros encadenados en una caverna, de espaldas a la entrada, alta y lejana de la luz exterior; al contemplar las sombras de «toda clase de objetos... y estatuas de hombres y animales» en desfile, que una fogata interior proyecta desde atrás, sobre la pared del fondo, se hallarán en situación análoga a la del hombre cuando percibe [75] el mundo de los sentidos. Unos y otros tomarán como realidad lo que no son sino sombras de cosas imitadas -sombras de sombras- generadas por la luz secundaria que las envuelve y las proyecta. Uno y otro necesitarían ser liberados, cambiar la dirección de la mirada y salir de la prisión para conocer la verdadera realidad: las imitaciones de cosas y el fuego artificial, primero, y después las cosas verdaderas del

exterior y el sol que permite verlas -en el caso de los prisioneros; las ideas y el Bien absoluto- en el caso del hombre en general.

La doctrina de la reminiscencia es menos equívoca, pero no más plausible, sobre todo en cuanto, interpretada a la letra, implica la admisión de hechos reales, para los que no hay indicios fácticos de ninguna especie. Todo verdadero conocimiento, piensa Platón, justo porque significa experiencias radicales de intelección y evidencia del alma, es, en verdad, reconocimiento, explicación de lo ya sabido. Por eso, el esclavo ignorante puede ser evado a descubrir por sí mismo y sin salir de su propio pensamiento, las verdades geométricas que ignora. En general, podemos reconocer las ideas en las cosas que imperfectamente las reproducen, y en ello está la base de la verdadera ciencia. Nuestra alma ha debido, pues, hallarse, con anterioridad a su encarnación corporal, en un mundo supraempírico, donde le fue posible la contemplación inmediata de las Ideas. La ciencia es como la precaria recuperación del paraíso perdido del conocimiento.

4.3 Con la doctrina de Platón se ha abierto ante la Filosofía, en toda su extensión, el ancho panorama de la realidad transfenomenal que había comenzado a aparecer con los primeros filósofos griegos. Preocupados éstos por el origen y destino del universo y por la unidad reguladora de sus procesos, cosas y fenómenos, abren el camino hacia un género de problemas y de cosas que ya con Platón se ha puesto de manifiesto en su complejidad y sentido, definiendo un campo específico de investigaciones filosóficas. Pero iba a ser misión de Aristóteles deslindar con precisión ese campo e imponerle el orden de un verdadero sistema. El nombre de Filosofía primera con que lo bautiza es de por sí toda una definición, aunque la posteridad iba a preferir el término Metafísica, algo más equívoco. El filósofo aludía, en efecto, a una ciencia que había de estudiar el ser en cuanto ser, el ser en toda su generalidad, y que se distinguía de las ciencias particulares, porque éstas no consideran el ser qua ser, [76] sino sólo alguna parte de él. Ello, examinado desde el punto de vista del objeto. Tomada desde el punto de vista de sus problemas, esa Filosofía primera había de ocuparse de los primeros principios y últimas causas de las cosas, convirtiéndose así en ciencia fundamental, en verdadera sabiduría: ciencia primera, en cuanto subordinante de toda otra disciplina, pero última también, en cuanto en ella culminarían y se complementarían todas las demás.

Una aclaración inicial le parece a Aristóteles indispensable respecto al concepto de ser, clave de la Metafísica, y es la de que no lo predicamos por modo idéntico en todos los casos: Sócrates es, en cuanto existe como el individuo real significado por su nombre, pero también es en el sentido de ser hombre, y también en el sentido de ser barbinegro y en el de ser marido de Xantipa. Sobran diferencias: en el primer caso pensamos en la plenitud de realidad de algo tomado en sí mismo, como un todo; en el segundo, en una determinación esencial suya, en una cualidad que, suponiendo su ser en el primer sentido, determina el género de ser que es; en el tercer caso expresamos una cualidad que no afecta a su esencia, una propiedad meramente accidental; en el cuarto, no se trata ya de cualidades esenciales ni accidentales, sino de una relación del sujeto con otro. Pero entre todos los sentidos del término, hay uno privilegiado, del cual dependen los demás: aquel que significa lo que es,

la substancia de una cosa. De ella podemos afirmar, en sentido estricto y primario, que es; las otras significaciones del ser, por ejemplo, la de cualidad o relación, aluden a cosas que sólo ~on en cuanto referidas a la substancia; blanco o negro, por ejemplo, sólo son comprensibles en relación con aquello de que se predicán. Por manera similar, más grande supone, por una parte, aquello de que se dice, y, por la otra, aquello con respecto a lo cual se dice. Así, una montaña se dice grande por referencia a otra cosa, pues la grandeza existe como relación y no por sí misma. Únicamente la substancia es ser en el sentido no relativo y plenario de la palabra, y a partir de ella comprendemos y decimos el ser en sus demás alcances.

Así y todo, el término no es tampoco unívoco. Gran parte de los esfuerzos de Aristóteles se aplican a perseguir la evasiva noción y a fijarla en fórmulas precisas, tarea de la mayor importancia, [77] pues la Filosofía primera viene a consistir, en definitiva, en la investigación de los principios y las substancias. El resultado es un tanto incierto y constituirá un legado de difíciles problemas para la posteridad aristotélica. Sin embargo, a partir de la idea general de la substancia como el qué o el esto de las cosas, el término tiene en los escritos de Aristóteles tres aplicaciones principales. a) designa, en el sentido fundamental y propio la cosa singular -totalidad concreta de cualidades esenciales y accidentales- que, pudiendo ser pensada como sujeto portador de atributos, no es ella misma atributo de su sujeto alguno: por ejemplo, el hombre individual (Sócrates) o el caballo individual (este caballo); b) designa, en seguida -pero ahora en sentido dependiente y secundario- la esencia o definición de aquellas cosas individuales, el conjunto de los predicados que determinan su género y especie (animal y racional, por ejemplo, tratándose de Sócrates) y hacen que la cosa sea lo que es; c) designa, finalmente -y esta vez en conformidad con su sentido etimológico, substare: estar puesto debajo-, el substrato en donde inciden las determinaciones esenciales de la cosa individual; «substancia» viene a significar así la cosa o sujeto indeterminado en cuanto se distingue de las determinaciones que de él predicamos.

Es fácil darse cuenta que no estamos en presencia de tres nociones independientes, sino más bien de tres aspectos de la misma idea fundamental. El primero -la cosa individual como substancia- es el sentido dominante del término. Alude a lo real propiamente dicho, al ser concreto en la plenitud con que se ofrece en la experiencia del mundo. Los otros dos -esencia y substrato- son momentos de la comprensión de aquella realidad individual: son substancias también, en cuanto nos dicen el qué de las cosas, pero lo son en sentido dependiente, pues o bien son afirmadas de la substancia primera en cuanto sujeto, o se reconocen como existentes en ella. [78]

En relación con los problemas suscitados por la metafísica de Platón, la noción aristotélica de la substancia representa, con el intento mismo de resolverlos, una reorientación decisiva del pensamiento. En efecto, al realismo de los universales trascendentes, contraponen el estagirita un realismo de los entes concretos. Lo realmente existente son los individuos -tal hombre, tal árbol, tal cielo, tal comportamiento justo; y no el hombre, el árbol o la justicia en general. Lo universal y lo abstracto son predicados de los individuos: existen realmente en ellos, pero no con existencia separada; frente a ellos, lo individual representa para Aristóteles la substancia propiamente dicha.

El universo aristotélico es, pues, un conjunto de sustancias individuales, de una manera semejante a como lo entiende la concepción natural del sentido común. También nosotros tendemos a pensar en lo singular cuando hablamos de realidad o de substancialidad: concebimos y manejamos un mundo formado por la Tierra, los planetas y los astros, por los animales, las plantas y los hombres, por los actos buenos y los actos malos, por las cosas bellas y las feas. Los objetos universales como el hombre, el animal, la planta (en el sentido de cualquier hombre, cualquier animal, cualquiera planta) o la bondad, el mal, la belleza, la fealdad, nos aparecen más bien, ya como cualidades y relaciones, ya como conjuntos de aquellas cosas reales y substantes, mas no como cosas ellos mismos, separados de las cosas individuales. Esta concepción del sentido común puede servirnos de base para apoyar nuestra comprensión del pensamiento aristotélico y de la dirección en que orienta sus investigaciones. Pero, claro, se trata de una base únicamente, porque al filósofo no pueden escapar ciertas cuestiones, que lo fuerzan a una doctrina mucho más compleja.

4.4 Entre tales cuestiones, las del movimiento y del cambio tienen importancia suma, y en la época de Aristóteles se habían convertido en la encrucijada capital de la teoría filosófica. Frente a la doctrina de Parménides, que hacía del movimiento y del cambio pura apariencia, y la de Heráclito, que proclamaba la realidad del devenir, el sentido común se hallaba, al parecer, sin salida. Para éste, en efecto, el mundo es el proceso de las cosas: hay cambios en él, pero son cambios de cosas; lo permanente y lo mudable son aspectos de todo ente real. Por eso, tiene sentido la posibilidad de una ciencia que explica a la vez cómo son las cosas, y cómo cambian. Mas, si sólo es real el devenir, no hay ciencia [79] posible: de las cosas mudables, privadas de substrato, no se puede afirmar nada, puesto que carecen de ser; y si sólo el substrato es real, el cambio del mundo es ilusorio, y nuestra ciencia no tendrá ningún asidero sobre la experiencia, que se hace incomprendible. Podemos considerar que las investigaciones de Aristóteles intentan salvar intelectualmente la visión esencial del sentido común, y con ello, las posibilidades de una ciencia que dé efectivamente cuenta de la experiencia. Por eso, como alguien ha dicho muy bien, «Aristóteles había de considerar que la primera (aunque no, ciertamente, la única) función de la Filosofía es procurar una clara descripción del mundo cambiante y observable con que se encuentra el ser humano. Desde el punto de vista histórico se podría, seguramente, afirmar que Aristóteles se sintió llamado a confrontar el desafortunado y en su opinión innecesario dilema que había engañado a toda la Filosofía griega precedente -el dilema de cambio versus inteligibilidad».

Ahora bien: el cambio en sus diferentes formas afecta a toda sustancia individual, con la sola excepción de Dios y las inteligencias. Y pues aquellas sustancias en un sentido son algo -como Sócrates, que es hombre- y en otro dejan de ser, para devenir algo distinto - como Sócrates, que envejece-, es preciso admitir en ellas un doble principio de permanencia y mutación.

Es decir, que la sustancia del mundo cambiante ha de ser un compuesto de dos elementos. Tales son la materia y la forma. La materia es la posibilidad del cambio, y la portadora de las determinaciones propias de la cosa individual. De ella surge, por recepción de

especificaciones, la cosa individual; es, pues, lo que experimenta el cambio. Por consiguiente, la materia es también lo indeterminado, pero determinable, «la capacidad de ser y no ser» que hay en toda cosa: en sí misma no es una cosa particular ni tiene magnitud, ni cualidad alguna de las que expresan las categorías determinantes del ser, pero es «el primer substrato de cada cosa, a partir del cual la cosa llega a ser». El primer [80] substrato únicamente, pues la substancia, en cuanto individual, se halla determinada, posee predicados inequívocos; determinarla en ese su ser, es justo la función de la forma, que de este modo se identifica con la esencia de la cosa. Por contraste con la materia, que, no pudiendo ser referida a ninguna de las categorías por las cuales determinamos el ser, es en sí misma incognoscible, la forma o determinación del ser por las categorías, es lo inteligible de las cosas, en buenas cuentas, su definición. Y si la materia es aquello que en la cosa cambia, la forma, en sí misma inmutable (así, lo circular, lo esférico, la racionalidad, lo blanco, lo grande, pueden ser reemplazados en una cosa, sin que ellos mismos cambien), es aquello a que es cambiada la cosa.

Como ideas nacidas para hacer inteligible, frente a las exigencias de unidad y permanencia del pensamiento, el carácter vario y mudable de la experiencia, las de materia y forma no son estáticas, y es menester considerarlas en las posibilidades relativas y flexibles de su aplicación. Por eso, aunque en un sentido admitirá Aristóteles que la materia pueda llamarse substancia, tanto como la forma y la cosa concreta, no reconoce su realidad separada. Distinguida por el entendimiento en cuanto parte o aspecto de la unidad de la cosa, ella está siempre cualificada por alguna forma: así el bronce será materia de esta estatua o de tal objeto; así la carne y los huesos serán a su vez materia de este hombre o de tal animal. La materia es, pues, siempre relativa a una forma que con ella constituye alguna substancia individual. Aun los elementos o materias más simples de que se compone nuestro mundo sublunar -tierra, agua, aire y fuego- son ya la materia unida a las correspondientes formas de lo seco y lo húmedo, lo caliente y lo frío. Por otra parte, las propias cosas conformadas, por ejemplo la planta o el hombre, son a su vez materia con respecto a una ulterior conformación por otra forma, como la de rosa, relativamente a planta, o la de griego, relativamente a hombre. Lo cual equivale a decir, como lo dice, en efecto, Aristóteles, que todo género es materia respecto a sus especies, las cuales son a su vez materia de sus propias especificaciones.

Esta característica correlación de materia y forma se hace aun más visible en el sistema al ponerse de relieve que, no obstante su [81] indeterminación con respecto a las categorías, la materia no es indiferente a las formas posibles que puedan substancializarla. Cualquiera forma no es apta para cualquiera materia. La forma estatua podrá conformar al mármol, generando así la efigie de Palas Atenea, pero no podrá generar cosa alguna con la carne, la cual, en cambio, es apta para recibir la forma hombre. Es lícito, pues, decir que en la materia, en cuanto es determinable, existe potencialmente aquello que deviene en ella por la acción de la forma actualizadora. Los conceptos de materia y forma encuentran de este modo su complemento en los de potencia y acto. W. D. Ross ha formulado muy bien la conexión entre ambas dualidades. «Estas dos antítesis -explica- se relacionan estrechamente una a otra; pero de una manera general puede decirse que en una el mundo se considera desde el punto de vista estático, tal como aparece en un momento dado de su historia, mientras que en la otra es considerado desde el punto de vista dinámico, en el curso mismo del cambio».

Las viejas antinomias del movimiento y del devenir universales aparecen ahora más radicalmente confrontadas por Aristóteles. Sólo el empleo equívoco del término ser, noción de múltiple sentido (y es éste un tema recurrente de los escritos del estagirita) conduce al paralogsimo del movimiento, concebido como paso de la realidad a la nada o de ésta a aquélla. Vale la pena detenernos aquí a leer al propio filósofo. «Es común a todos los filósofos de la naturaleza la enseñanza de que nada llega a ser a partir de lo que no es, sino a partir de lo que es. Y puesto que lo blanco no llega a ser, si ya lo absolutamente blanco y sin trazas de no blanco existía previamente, aquello que en efecto deviene blanco debe provenir de lo que no es blanco; por modo tal que sólo puede surgir de lo que no es (así razonan ellos), a menos que la misma cosa fuera a la par y desde un comienzo blanca y no blanca. Pero no es difícil resolver la dificultad; pues hemos explicado en nuestros trabajos de Física en qué sentido las cosas que llegan a ser provienen de lo que no es, y en qué sentido de lo que es». La explicación aludida aquí por Aristóteles se refiere a la distinción entre la potencia y el acto. Se trata de dos modos de ser: el primero como capacidad y posibilidad, el segundo como completa realidad (entelequia) y, en rigor, como cosa individual; en el paso [82] de la una a la otra radica el devenir. La luz terminológica con que aclara Aristóteles el punto es meridiana: «puesto que lo que es tiene dos sentidos, debemos decir que todo cambia de aquello que es potencia a aquello que es acto; por ejemplo, de lo blanco en potencia a lo blanco en acto, y por modo semejante cuando se trata del aumento o la disminución; por consiguiente, no sólo puede una cosa llegar a ser a partir de aquello que no es, sino que, además, todas las cosas provienen de lo que ya es, aunque sólo en potencia y no en acto».

Se comprende que, en definitiva, las antítesis de materia y forma y de potencia y acto, sean equivalentes; la materia como lo indeterminado pero determinable es el ser en potencia, en tanto que la forma, en cuanto determinación o especificación, es el ser en acto: la unión de la una y la otra constituye al individuo o substancia (sensible) en sentido estricto, tal como resulta expresado en su definición. «Por ejemplo -explica pedagógicamente Aristóteles- ¿qué es tiempo apacible?: ausencia de movimiento en una gran masa de aire; el aire es la materia y la falta de movimiento es el acto y substancia. ¿Y qué es una calma?: la tranquilidad del mar; el substrato material es el mar, y el acto o forma es la tranquilidad».

4.5 La famosa doctrina de las cuatro causas se halla también ligada a estas nociones fundamentales. Pero su adecuada inteligencia exige, si no cortar enteramente, al menos soltar un poco la conexión entre el término aristotélico de causa y nuestras nociones familiares de hecho antecedente y agente activo de un fenómeno», La causa del filósofo griego es un concepto más general, que se asimila mejor al de principio o condición de inteligibilidad. En este sentido puede comprenderse su idea de la causa como forma (causa formal) y como materia (causa material). Es decir, que tanto el ser en potencia como en acto son causas, en cuanto, siendo elementos de la substancia individual, son también principios de su definición. [83]

Mas, ¿cómo llega la materia a ser determinada por una forma y a recibir esa estructura esencial que le da carácter de substancia en sentido estricto? Respuesta: por acción de un agente que obra como causa eficiente o motriz, movido él mismo por un fin o causa final. Frente a la materia y a la forma, principios internos de la producción de algo, la causa eficiente y la final son los principios externos de esa producción. Los ejemplos de la generación de un ser vivo y de la construcción de una casa, son los favoritos de Aristóteles para ilustrar esta articulación de las causas en la naturaleza y en el arte, los dos grandes dominios del devenir. El nuevo ser biológico que se engendra halla su razón de ser en la estructura esencial de su especie -causa formal- que es transmitida por acción del padre -causa eficiente- a la materia indeterminada de la madre -causa material-, proceso guiado en fin por la tendencia de la especie a reproducirse en un nuevo ejemplar -causa final. Por modo semejante, los ladrillos, piedras y maderas de una casa -su causa material- reciben la estructura característica -causa formal- que hace de ella una casa; es menester, en efecto, la acción de una causa eficiente -la labor del arquitecto- que, como el padre en el espermio, tiene en su espíritu el plan o forma de la construcción, y es, además, movido a su obra por la idea del fin propuesto, la casa misma en su función de abrigo y refugio -causa final.

Conviene tomar en cuenta que esta articulación de causas constituye para Aristóteles un esquema analítico relativamente artificial, que encubre la unidad y continuidad del proceso real de cambios. Por eso las correspondientes nociones tienden a identificarse: por ejemplo, las causas formal y final pueden tomarse como la misma, pues la esencia o forma de algo constituye el fin a que tiende el movimiento generador. Más aún, el proceso total del devenir, tanto en la naturaleza como en la acción del hombre, encuentra su razón fundamental en el fin, que de esta manera podríamos considerar como causa de causas. El [84] movimiento, en efecto, consiste en la actualización del ser en potencia: ya en la materia el fin se halla presente como posibilidad que tiende a realizarse, y la causa motriz actúa en el sentido de esa misma posibilidad. La ciencia de las causas conduce así, según Aristóteles, a la ciencia de los fines de la naturaleza y del arte, a una teleología.

Por todo ello, al elevarse el pensamiento a la comprensión del Universo como conjunto de aquellas cosas concebidas a la sazón como eternas y sin cambios -los cuerpos celestes- y de las cosas generadas y corruptibles -la Tierra, con el hombre, los animales y las plantas- la identidad de las causas formal, eficiente y final se hace absoluta, y se absorbe en Dios. A la idea de Dios se llega inevitablemente, piensa Aristóteles, al considerar el movimiento del mundo. Si se considera sólo el movimiento local, debe pensarse un primer motor inmóvil, puesto que todo moviente recibe su movimiento por contacto con algo que se mueve, y que es a su vez movido. En el origen ha de haber un motor sin movimiento, una primera causa eficiente, pues de lo contrario la serie se remontaría al infinito. Pero esta misma causa es causa formal y final a la vez, Si el movimiento lleva siempre la materia a una forma, la potencia a un acto, en virtud de un agente que, como el padre y el artífice, están ellos mismos en acto, es menester que aquel primer motor esté ya en acto y sea la actualidad primera, el ser plenamente realizado, sin sombra de potencia -en suma, acto puro, forma sin materia. Como tal, es pura inteligibilidad, pensamiento en acto, que piensa lo más actual y perfecto, el supremo bien, esto es el pensamiento mismo. Tal es Dios, pensamiento de sí, que obra espiritualmente sobre el mundo atrayéndolo como a su bien, pues «éste es el fin de toda generación y cambio».

La meditación aristotélica del ser en cuanto ser culmina de este modo en una doctrina del bien y del fin absoluto, en una teología.

Los problemas planteados por semejante concepción son en extremo arduos e iban a constituir materia de un debate siempre abierto. Aun hoy, cuando muchas de las nociones aristotélicas, fundadas en un conocimiento deficiente del mundo natural, pueden ser eliminadas por erróneas o metodológicamente estériles, [85] ese debate sigue siendo difícil y tiene interés en muchos puntos. La propia discusión a través de la cual Aristóteles construye su sistema, es en extremo elaborada y se hace cargo de algunos difíciles problemas. Nosotros no podemos ocuparnos aquí de tales dificultades, pero creemos que la exposición anterior es suficiente para que el lector se dé cuenta cómo y con qué rasgos característicos surge la metafísica, como reflexión límite, en el horizonte intelectual de la ciencia de Occidente.

[86]

Capítulo III

La Filosofía y los conceptos límite: deber ser y conocimiento

1. El concepto de DEBER SER y la Axiología

1. 1 Por lo visto, de todos los objetos podemos decir que son, y que son en tal o cual sentido. Este decir se expresa en proposiciones. La proposición muestra algún aspecto o relación del ser de que habla, como al afirmar «Otelo es celoso», «La luna refleja la luz solar» o «El triángulo inscrito en una semicircunferencia es recto». Pero existen ciertas proposiciones que plantean en este sentido problemas de interpretación sumamente complicados. Tales proposiciones son de dos clases: a) unas expresan que algo debe ser, como al decir «un juez debe ser justiciero» o «debemos ser leales», y b) otras expresan que algo vale o tiene algún valor, que es bueno o malo en algún sentido, como las proposiciones «la injusticia es mala», «Juan es leal» y «el cuadro es bello». Llamaremos normas a las proposiciones del primer tipo, que reconocen una conducta como debida, y juicios de valor a las segundas, en cuanto juzgan a algo como bueno o malo en cualquiera de los múltiples significados de estos conceptos (ético, estético, intelectual, práctico, etc.). Estos nombres nos servirán para distinguirlas de las proposiciones meramente enunciativas que expresan lo que algo es, sin valorarlo.

En contra de una opinión generalmente aceptada en los círculos del positivismo lógico, creemos posible admitir que también las normas y los juicios de valor declaran que algo es o existe (que existe un deber o que hay un valor), como ocurre con las proposiciones enunciativas. En este sentido toda proposición o juicio tiene como objeto límite el ser. Pero es indudable que las normas y los juicios de valor lo señalan por modo muy diferente a las proposiciones meramente enunciativas. Estas declaran que [87] algo es, ha sido, será o

puede ser; aquéllos, que debe ser o vale. En la idea de deber ser y valer va implicada una significación de forzosidad y preferencia, que la enunciación del mero ser no implica. Por eso, el problema de la validez y verdad de los juicios de valor se plantea con caracteres del todo peculiares. Resulta por cierto en extremo dudosa la afirmación, tan cara al empirismo en nuestros días, de que la verdad y la falsedad sólo tienen sentido respecto a enunciados lógicos y empíricos, y de que, por consiguiente, las proposiciones relativas al valor son pseudoproposiciones. Un punto de vista semejante lleva al absurdo de negar sentido a vastas zonas del decir, pensar y hacer ético de los hombres, que indudablemente quieren decir y comprender algo on dichos tales como «la justicia es un bien» o «debemos tratar al hombre como fin y no como medio». Así y todo, es también indudable que el significado de semejantes asertos, y, por tanto, su verdad o falsedad, no se determinan de igual manera ni suscitan los mismos problemas que los asertos puramente lógicos y empíricos. Si en verdad «debemos tratar al hombre como fin» y si «toda justicia es un bien», ambas verdades lo son de una manera específica con respecto al sentido en que también son verdaderas las proposiciones « $4 = 3 + 1$ » y «la Tierra gira en torno a su eje en 24 horas». De ello no nos ocuparemos en este volumen.

Pero se pone así de manifiesto que el mundo del hombre está constituido por el ser de las cosas en cuanto son, simplemente, y por el ser que tienen en cuanto deben ser o en cuanto valen. Hay en ese mundo objetos como los reales (animales, piedras, astros, hombres, deseos, pensamientos, emociones, actividades del hombre, en general), objetos como los ideales (triángulos, esferas, número mil, igualdad, velocidad) y objetos como los valores (justicia, belleza, verdad, lealtad, elegancia, tolerancia). Y de igual manera como entre los objetos reales e ideales hay ciertas precisas relaciones, que nos permiten servirnos de éstos para el conocimiento de aquéllos (como cuando decimos que «la Tierra es una esfera» o que «Sócrates fue un ser racional»), existen también precisas relaciones entre los objetos reales y los valores, y entre los valores y los objetos ideales. Justicia, verdad, generosidad, son objetos análogos a los universales triángulo, cuerpo, animal, forma: lo mismo que éstos, constituyen clases o propiedades de cosas, o mejor, posibilidades de ser. Y así como hay figuras triangulares dibujadas allí en ese pizarrón, y cosas inanimadas [88] aquí en torno mío, y seres animales en el Zoológico del Cerro San Cristóbal, hay también tal y cual mérito en mi conducta, esta y aquella obligación, y cierta virtud en el acto del Santo que cedió su capa al mendigo. A cada cual de esas clases de objetos corresponden modos específicos de experiencia y conocimiento: percibo sensorialmente la mesa; concibo el triángulo; «veo» moralmente, comprendiéndolo y admirándolo, el valor del acto justiciero. Este «ver» no pertenece, claro está, a la especie de la percepción sensorial, pero descansa a menudo en ella, como al percibir la belleza de un cuadro o de una composición musical; no es tampoco igual al de la concepción de un universal mediante el entendimiento, pero suele acompañarse o surgir en el seno de actos semejantes, como sucede cuando, con sólo concebir la justicia o la generosidad, las reconozco como buenas, exigibles, «dignas» de ser realizadas. Hay, pues, objetos y vivencias de ellos, caracterizados del siguiente modo: no siendo meras cosas o sucesos ni tampoco universales que los incluyan, están vinculados a ellos de una manera específica, que podemos llamar generalmente situaciones de valor. El estudio de esta clase de objetos y de los problemas que origina su comprensión, corresponde a la disciplina conocida hoy como Teoría de los Valores o Axiología (del griego axios: digno, justo, valioso).

1.2 Como investigación especializada, se trata de una disciplina de origen reciente, cuyos inicios podemos encontrar en la Filosofía de fines del siglo XVIII y principios del XIX. Pero los problemas del deber ser y del valor ocupaban ya un lugar importante entre los temas de la Filosofía griega. No se les trataba aún como asuntos metodológicamente independientes ni se consideraban los aspectos sistemáticos con que hoy se les propone. Así y todo, cuestiones tan caras a la Filosofía antigua como la del Bien, el Estado, el derecho natural, la habían puesto ya en el camino de la investigación axiológica. Los clásicos de la filosofía griega -Sócrates, Platón y Aristóteles- dedicaron buena parte de su obra al intento de comprender racionalmente nociones como bueno y malo, justo e injusto, bello y feo, y ciertas obras como La República y la Ética a Nicómaco podrían considerarse los primeros tratados de una ciencia de valores, a no mediar dos razones técnicamente importantes. Por una parte, no se trata de reflexiones autónomas. El problema del valor, en sentido estricto, [89] se confunde de todavía con el del ser y la realidad. Es característico de la Filosofía griega, y lo será a menudo de la medioeval, no distinguir claramente entre las nociones de ser y valer, entre las experiencias de conocer lo que algo es en cuanto real y lo que es en cuanto valioso. Por otra parte, no son los problemas del valor en sentido preciso, sino los del bien, los que a la sazón preocupan a los filósofos. No es una teoría del valor, sino una doctrina moral, una filosofía práctica de los fines y de los medios, lo que entonces se formula. O, digamos mejor, sirviéndonos de la terminología introducida por G. E. Moore, que la Filosofía clásica no intenta determinar qué significa «bueno», qué es lo bueno, sino qué cosas son buenas; no qué es lo valioso, como predicado de las cosas que valen, sino en qué cosas reside.

No debiéramos extremar mucho las cosas en este punto; sin embargo; la Filosofía de Platón, dominada del principio al fin por el problema del Bien, no anduvo lejos de tocar la cuestión esencial acerca del sentido de lo bueno mismo. Su insistencia en que ningún bien particular, ninguna cosa que pueda llamarse buena -por ejemplo, el placer o el conocimiento- son el Bien mismo, anuncian ya el problema que hoy llamaríamos del valor en sentido estricto. «Puedes, por tanto, decir -instruye Sócrates a uno de sus interlocutores en La República- que lo que proporciona la verdad de los objetos del conocimiento y la facultad de conocer al que conoce, es la Idea del Bien, a la cual debes concebir como objeto de conocimiento, pero también como causa de la ciencia y de la verdad; y así, por muy hermosas que sean ambas cosas, el conocimiento y la verdad, juzgarás rectamente si consideras esa idea como otra cosa distinta y más hermosa todavía que ellas. Y en cuanto al conocimiento y la verdad, del mismo modo que en aquel otro mundo (el de los ojos y las cosas físicas) se puede creer que la luz y la visión se parecen al sol, pero que no sean el mismo sol, del mismo modo en éste es acertado el considerar que uno y otra son semejantes al Bien, pero no lo es el tener a uno cualquiera de los dos por el Bien mismo, pues es mucho mayor todavía la consideración que se debe a la naturaleza del Bien».

Pero el problema axiológico moderno queda así sólo entrevisto, el sesgo metafísico de la investigación platónica lleva al [90] punto la cuestión a otra cosa. Por lo pronto, el problema surge como aspecto culminante de la doctrina de las Ideas, y, por lo tanto, de la inteligibilidad del mundo empírico, de la relación entre lo uno y lo múltiple, entre la

inmutabilidad de la ciencia y el devenir de la experiencia, etc. Platón se pregunta por lo bueno mismo, como a través de toda su obra se ha preguntado por esos mismos, esas Ideas o esencias, en que las cosas con caracteres comunes participan. También ha considerado que debemos distinguir entre lo igual y las cosas que son iguales, lo bello y las cosas que son bellas, lo justo y las cosas justas, etc. Con la pregunta por el bien mismo culmina esta pesquisa, que no es otra que la dialéctica o Filosofía, pues en la Idea del Bien ha encontrado Platón el ser absoluto, «la visión del ser y de lo inteligible que proporciona la ciencia dialéctica». Es decir, que estamos en plena metafísica, en donde el problema del valor se identifica con el de la realidad y su inteligibilidad.

La distinción entre ambos sólo vendrá a hacerse clara a partir de Kant, a fines del siglo XVIII y, cosa curiosa, recibirá fuerte incentivo de ciertos estudios económicos iniciados en la centuria anterior. Dichos estudios se referían a un problema aparecido con inequívoca marca filosófica: el problema sobre los factores que condicionan el valor económico de las cosas y la función del dinero. El valor económico, ¿reside en la naturaleza misma de los bienes o está en el ánimo de quien los valora? ¿Depende ese valor de la utilidad de las cosas, de su escasez, del trabajo requerido para obtenerlas? Y el dinero, medida del valor, ¿es sólo un signo convencional de la riqueza, o riqueza sustancial él mismo en cuanto portador de valor? Las respuestas no eran simples, sobre todo si consideramos que la noción misma de valor iba comprometida en ellas. Y esta noción no parecía ser tampoco clara. Si, por una parte, el concepto de precio, como medida del valor, parece absorberlo, está por la otra el hecho de que atribuimos valor a cosas que no son generalmente «apreciables», por ejemplo el aire y el agua del mar. ¿Habrá de reconocerse entonces una facultad especial de evaluación, que haría del valor económico, en algún sentido, una función del sujeto humano? Así parecía entenderlo, ya a principios del siglo XVII, un tratadista que, sin saberlo, tocaba fondo en el problema filosófico de las valoraciones en [91] general. «El oro -escribía- no es sino el instrumento usual para poner en práctica el valor de las cosas; pero la verdadera estimación de ellas halla su origen en el juicio humano y en esta facultad que se llama estimativa». Sin embargo, no puede tratarse de la mera subjetividad, puesto que de un modo más o menos unánime los hombres valoran parejamente las mismas cosas, lo cual lleva a pensar que el valor es también dependiente de las propiedades de ellas, por ejemplo, su utilidad. Pero entonces, nuevo problema: ¿por qué cosas menos útiles, como el oro y las piedras preciosas, tienen mayor valor que otras tan útiles como los alimentos? Parece, pues, necesario distinguir, pensará Adam Smith, a fines del siglo XVIII, entre valor de uso o utilidad de una cosa, y valor de cambio como el del oro o los diamantes. Y etc.: el tema va complicándose. Carlos Marx iniciará, casi un siglo después, sus estudios sobre «El Capital» con indagaciones de este tipo.

No era difícil, a partir de tales preguntas y de las que también a fines del siglo XVIII se planteará Kant respecto a la conciencia del bien y el sentido de la noción de deber ser, separar del viejo contexto metafísico unos conceptos no considerados hasta entonces como objetos de reflexión independiente: valor, valorar, valer, deber, bueno, malo, que son los conceptos límite de la Teoría de los Valores.

En el último cuarto del siglo XIX se encuentra ya ordenado un conjunto de investigaciones generales que, intentando examinar los fundamentos de la Ética y la Estética y, en parte, de la Economía y el Derecho, se plantean estos cuatro problemas

específicos: la naturaleza del valor (¿qué son los valores?), la experiencia del valor (¿cómo conocemos los valores?), la naturaleza del juicio de valor (¿qué significan juicios del tipo de «S es bueno» o «S debe ser»?), y el sistema de los valores (¿cuáles son y cómo se ordenan los valores?).

1.3 Tal es el contenido de la disciplina filosófica que hoy designamos como Axiología o Teoría General de los Valores y junto a la cual, como investigaciones especiales de dominios concretos del valor, hemos de inscribir la Ética o teoría del valor moral, y la Estética, o teoría de lo bello. Estas no versan ya sobre el [92] valor en general, sino sobre las especies del mismo, correspondientes a regiones particulares de la valoración. La nomenclatura constituida de ese modo no es, sin embargo, rigurosa. La necesidad esencial pertinente a una ciencia del valor, por específico que sea su dominio, de partir desde una radical aclaración del sentido de los conceptos fundamentales de valor y deber ser -es decir, de una Axiología General- hace a veces que los campos sean relativamente indiscernibles. De hecho, los filósofos suelen tratar del valor como tal, a propósito de valores determinados, sobre todo, de los valores éticos, que forman el ámbito más importante de la experiencia de los valores. No es, por eso, infrecuente que la bibliografía filosófica registre con el nombre de Ética las investigaciones que con mayor rigor terminológico llamamos también Axiología.

2. El concepto de CONOCIMIENTO: la Gnoseología y la Lógica

2.1 Un tercer concepto límite y, con él, un nuevo campo de estudios filosóficos se constituyen cuando nos damos cuenta de que el ser y el valor de las cosas surgen a través de actos específicos por medio de los cuales nuestra conciencia los piensa, los nombra, los afirma, los describe; actos, en una palabra, por medio de los cuales el ser y el valor se hacen presentes en la experiencia humana y son constatados por ésta. Pues, en efecto, todo cuanto forma el mundo, o más propiamente los mundos del hombre (desde las cosas y procesos físicos de la naturaleza hasta las entidades metafísicas intuidas o conjeturadas, pasando por los objetos ideales del pensamiento abstracto y los objetos del sentir y hacer culturales) se aloja en el ámbito común de lo que algunos filósofos llaman «el ser para el hombre», es decir, para una conciencia actual que lo percibe, lo juzga, lo concibe, lo desea, lo odia, lo niega, lo busca, etc. Las cosas son en cuanto objetos de mi pensar y hacer; aun cuando las conciba, según es legítimo, en su autónoma objetividad, y diga que son «independientes» de mí, pongo su ser como término de este modo de pensar que llamo, precisamente, «pensar las cosas como independientes de mí». «Ser», desde el punto de vista lógico, es una categoría mediante la cual una conciencia entra en [93] cierta específica forma de trato con el dominio de su experiencia. Ello hace que, metafísicamente hablando, el ser sea siempre el término de un acto, el coprotagonista de una experiencia. Tales actos son de la más variada naturaleza: acercarse a algo en el espacio, añorar un hecho del pasado, temer algo del futuro, amar esto o aquello, transformar una cosa con nuestro trabajo. Pero todos suponen otros, de un carácter realmente privilegiado: aquellos por los cuales la cosa

añorada, temida, amada, transformada, es puesta ante nosotros como algo que es o que puede ser, y que, en cuanto tal, tememos, amamos, transformamos, etc. Amamos, odiamos, deseamos siempre algo que percibimos como esto o lo otro, o que pensamos ser de tal o cual manera. Para tales actos el sentido común y la Filosofía destinan la palabra conocimiento, mediante la cual se designa la relación que se establece entre la conciencia y un objeto cuando la conciencia constata su existencia, sus propiedades, sus relaciones. El estudio de esa relación y de los problemas que plantea constituye la tarea de la tercera de las grandes disciplinas filosóficas, la Gnoseología (del griego gnosis, conocimiento) o Teoría del Conocimiento.

También es ésta una disciplina relativamente nueva en la Historia de la Filosofía. Las primeras investigaciones sistemáticas sobre el tema del conocimiento se remontan a la obra de Locke y Leibniz, en el siglo XVII, y de Hume y Kant, en el siglo siguiente. En particular los «Ensayos sobre el entendimiento humano» de Locke, los «Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano» de Leibniz, y la «Crítica de la Razón Pura» de Kant, pueden considerarse como los primeros tratados de Gnoseología sistemática. Cabe advertir, sin embargo, que los problemas del conocimiento preocuparon a los filósofos desde los comienzos mismos de la reflexión filosófica. A decir verdad, la Filosofía griega es sobre todo metafísica y ética. Como tal, reflexiona más sobre las cosas y la conducta práctica que sobre las operaciones del entendimiento que las piensa y conoce. Y, no obstante, cuando, a partir de Sócrates, su interés se aplica al análisis de la naturaleza humana, surge una clara conciencia, ejemplificada por Platón, los escépticos, los estoicos y Aristóteles, de la necesidad de comprender el conocimiento como órgano de descripción e interpretación de lo real. ¿Qué es el conocimiento y qué posibilidades [94] tenemos de alcanzarlo?; ¿cuáles son los caracteres de la verdadera ciencia y cuáles sus fuentes?: son preguntas que se formulan una otra vez los griegos, dando lugar a reflexiones que aun hoy conservan su sentido. Muchas de las categorías auxiliares y de los análisis de la Gnoseología contemporánea son de origen helénico: por ejemplo, las distinciones entre conocimiento sensible e inteligible, entre «a priori» y «a posteriori», entre probabilidad y certeza, entre conocimiento teórico y práctico, entre conocimiento innato y adquirido, y otras análogas.

2.2 Nada ilustra mejor el punto que el célebre debate inaugurado por los sofistas en la época de Sócrates, y ampliado por los escépticos, a partir de Pirrón, en el siglo III A. de J. El debate versa sobre la posibilidad del conocimiento, y se traduce: a) en la negación lisa y llana de que al hombre le sea dado poder formar convicciones ciertas respecto a lo que se debe hacer, al bien, y a lo que se debe creer sobre el ser del mundo; o b), en la actitud crítica permanente, que hace de la duda el único acto intelectual legítimo y de la suspensión del juicio la conclusión válida de toda indagación.

Ya los sofistas, que no llegaron a completar una filosofía escéptica en sentido estricto, en cuanto tal filosofía se refiere fundamentalmente al problema de la verdad y de sus criterios, anuncian el futuro escepticismo, con su actitud crítica y relativista frente al absolutismo de las enseñanzas morales y de las costumbres políticas. La justicia y las valoraciones en general -enseña, por ejemplo, Protágoras, el más conspicuo de los maestros

sofistas- no existen por naturaleza ni a nada eterno corresponden; son, al contrario, creación de los hombres, dictada por sus necesidades de convivencia y convertida en hábito de todos ellos, gracias a la educación y a la exigencia coactiva. «Lo honorable y lo deshonesto, lo justo y lo injusto, lo piadoso y lo impío, son para cada ciudad tales como cada una considera que son y estatuye legalmente, por modo tal que en estas materias no hay individuo ni ciudad que sea más sabio que el otro o que la otra», así resume Platón el pensamiento relativista de Protágoras, expresión, al parecer, de una actitud que se generalizaba entre clases cultas del mundo antiguo. Por modo más extremo, otros personajes, como Trasímaco y Calicles, inmortalizados por su [95] áspera oposición al idealismo de la virtud en los diálogos platónicos (La República y Gorgias), identifican la justicia con la ventaja y poder del más fuerte, y no precisamente para quejarse de ello, sino para proclamar el carácter natural y valioso de esta relación.

Pero estas doctrinas no eran del todo ajenas a una correspondiente concepción relativista del conocimiento. Las mismas consideraciones sobre la índole subjetiva de la experiencia sensorial, y que habían llevado a distinguir entre realidad y apariencia, abriendo el camino de la Metafísica, sirven a los sofistas para debilitar las pretensiones de toda ciencia universal. Idénticas cosas parecen a unos sujetos de una manera y a otros de otra. Lo dulce y lo frío, lo grande y lo pequeño, son apreciaciones que varían con los individuos que las formulan, y aun con la variación de circunstancias por las que un mismo individuo atraviesa. Sócrates enfermo rechazará por malo el alimento que le pareció exquisito cuando estaba sano. El conocimiento no es otra cosa que sensación, y es verdadero para cada cual todo juicio que se funde en su propia experiencia, es decir, en el modo de aparecerse las cosas en cada circunstancia. Las cosas como tales no pueden servir de criterio para la verdad del conocimiento, pues ellas son y no son, según como las percibimos y las relaciones en que las ponemos, y según ellas también continuamente cambian. O, como dice Platón, explicando el pensamiento de Protágoras: «Nada es una misma cosa en sí y por sí, a nada podemos dar un nombre apropiado, pues si lo calificas de grande, será también pequeño, y si lo llamas pesado será, además, liviano; y así con todo, pues no hay cosa que sea una y determinada ni tenga calidad alguna. En el movimiento, el cambio y la mezcla de todo se origina el devenir de cuanto decimos que es. Llamando ser a este devenir, lo hacemos incorrectamente, pues nada verdaderamente es, sino que deviene». En ello va implícito, por cierto, nada menos que el rechazo del principio de contradicción, en sus aspectos de ley del pensamiento y de ley de lo real: la verdad de todas las opiniones trae, en efecto, aparejada la falsedad simultánea de ellas, como la verdad de todas las apariencias implica el ser y no-ser simultáneo de las cosas. Tales eran, al menos, las consecuencias que parecían desprenderse y definir el alcance del dicho en que Protágoras resumía sus enseñanzas: «el hombre es la medida de todas las cosas: de las que son en tanto que son y de las que no son en cuanto que no son». [96]

2.3 El campo de la Filosofía quedaba así abonado para la siembra escéptica. Sócrates, Platón y Aristóteles enfrentaron con implacable espíritu de análisis este relativismo teórico y práctico. Insistieron, por lo pronto, en que la negación de la verdad es una actitud que se anula a sí misma. Mostraron, por otra parte, que si la sensación es subjetiva y las cosas

individuales cambian, hay un objeto inmutable, y es lo universal o cualidades comunes de las cosas. Relativamente a éste, puede el hombre por la vía de la búsqueda racional de causas y principios, construir un saber cierto y seguro. Pero el campo de la Filosofía había ya recogido la semilla escéptica, que dio frutos de sazón entre los sucesores inmediatos de Platón y de Sócrates.

El escepticismo hereda el relativismo sofista, pero lo desarrolla en un sentido más sistemático y profundo, lleva sus principios a las últimas consecuencias, y le procura una elevación moral que aquél no vislumbró. «La sofística -ha podido escribir un insuperable conecedor de este período del pensamiento griego- se parece al escepticismo como el bosquejo a la obra acabada, como la figura del niño al hombre maduro». Pirrón es el más antiguo representante de esta dirección madura, y la madurez se revela ya en la conclusión capital de sus enseñanzas: siendo el conocimiento incierto, sólo la duda total es la actitud legítima del sabio; ni siquiera podrá afirmarse que no hay nada verdadero. Lo único posible es la suspensión del juicio, que expresa la incertidumbre en lo teórico, y la indiferencia, que expresa la incertidumbre en lo moral.

Las bases de esta doctrina son las mismas que comenzarán a elaborar los sofistas y otras escuelas de la sucesión socrática; pero esta vez, minuciosamente escrutadas y desarrolladas, darán lugar a algo ya similar a una crítica del conocimiento. El escéptico Enesidemo -que comparte con Pirrón los más altos honores del escepticismo en la antigüedad -expuso tales bases en diez tropos o argumentos; ellos intentan mostrar, en lo esencial, que si sentidos, por su variabilidad, no pueden procurarnos género alguno de certeza, no lo hace mejor la razón, en cuyas capacidades fundaban los platónicos la posibilidad de la ciencia. Sus operaciones -insiste el escéptico- se apoyan en nociones como las de verdad, causalidad y demostración, que son ellas mismas incomprendibles [97] para la razón: si se intenta examinarlas, caemos en contradicciones. Curioso desenlace, por cierto: la razón, en cuyo poder de construcción cognoscitiva y de fundamentación de la certeza desconfía, sirve al escéptico para demostrar la validez de su desconfianza. Es el caso del hombre que cree poder suspenderse tirando de sus propios cabellos.

2.4 Pero no llevemos la cuestión más adelante. Lo que en verdad nos importa ahora se halla a la vista: el problema del conocimiento fue en la antigüedad un tema de interés específico. Algo similar puede observarse respecto a la Filosofía de la Edad Media. Su orientación preferentemente metafísica y religiosa no excluyó toda preocupación epistemológica. Al contrario: bajo la influencia de Platón y Aristóteles se debate arduamente el problema de las relaciones entre el conocimiento sensorial y la razón, y el estudio sobre la naturaleza de los conceptos abstractos y de lo que significan frente a las cosas concretas (problema de los universales) se convierte en una de las cuestiones más controvertidas del período.

El tema no era a la sazón nuevo. Lo había planteado ya Aristóteles al rechazar la teoría platónica de las ideas e identificar lo sustantivo o real con los entes individuales. Y, claro, no pudo menos que reactualizarse y profundizarse a través del proceso de asimilación del

aristotelismo. En sentido estricto, es un problema más metafísico que epistemológico, o, mejor, uno de esos problemas de la Teoría del Conocimiento que no pueden considerarse independientemente de toda Metafísica: el del status ontológico de las ideas generales. ¿Qué tipo de ser les pertenece? ¿Son en rigor sustancias trascendentes, como lo había enseñado Platón, o tienen la realidad empírica de las cosas individuales? Y si no son reales, ¿qué son y qué relación tienen con la textura fáctica del mundo? El problema surge, sobre todo, a propósito de los géneros y las especies, y precisamente en relación con el objeto del conocimiento. La Filosofía griega, ante los embates del relativismo, había llegado a formular con Sócrates la doctrina de que la ciencia versa sobre lo universal, único objeto poseedor de la fijeza, generalidad e inteligibilidad que aquélla reclama. Las cosas individuales son tan mudables y complejas en su riqueza de propiedades, que sólo podemos asirlas cuando las captamos mediante la definición pertinente a su género y especie. Así, no hay ciencia posible de Homero, Sócrates o Alcibíades; pero sí la [98] hay del género hombre, y del poeta, del Filósofo y del político, como especies de aquel género. ¿Pero qué clase de realidad pertenece a la idea de hombre, tanto en sí misma como con respecto a los individuos concretos -Homero, Sócrates, Alcibíades- que la ejemplifican? ¿Existe en sentido estricto, ya como cosa separada de los individuos que denota, ya como parte integrante de éstos, o sólo existe en la inteligencia como contenido suyo? Las soluciones ensayadas por los filósofos de la Edad Media coinciden, en general, con las de la Filosofía griega, y corresponden a una suerte de sentido común filosófico, sobre el cual han solido edificarse las primeras construcciones de la Filosofía.

Las posibilidades que, en efecto, surgen ante la reflexión, a propósito del problema de los universales, son: a) tratarlos como entidades substantes, separadas del pensamiento y de las cosas a que se aplican, al modo como los trató la teoría de Platón; b) tratarlos como realidades substantes en las cosas individuales, mas no separadas de ellas, por modo semejante a las sustancias segundas o «formas» de la doctrina aristotélica, o quizás -y así preferiría expresarlo el sentido común- identificándolas con las propiedades o características de las cosas; c) considerarlos, en fin, meros signos o palabras indicativas de clase y géneros de cosas, contruidos como representaciones mentales. El análisis filosófico llega a complicar bastante las cosas a partir de este esquema. Nótese, por ejemplo, que mientras la concepción a es fácilmente identificable frente a las otras dos, éstas, b y c, tienden a deslizarse una en otra. Si el concepto hombre se interpreta como el nombre (signo) de un conjunto de individuos conceptualmente construido por el entendimiento, puede admitirse que esté en esos individuos como marca o propiedad común a todos ellos. Así y todo, la Filosofía Medioeval distinguió las tres doctrinas con sendas fórmulas que expresan el correspondiente modo de entender la relación entre el universal y los hechos. *Universalia sunt ante rem* es la fórmula correspondiente a la primera, al realismo que confiere a los conceptos realidad propia y anterior a las cosas. *Universalia sunt in re* expresa el reconocimiento de la realidad del concepto en las cosas de que se predica. Y, en fin, *universalia sunt post rem* es la fórmula de la tercera doctrina, comúnmente llamada nominalismo, que ve en los conceptos un nombre de clase y, por tanto, algo posterior a las cosas.

El apasionado interés con que la Filosofía Medieval se aplicó a la investigación de este problema, nos da testimonio, no obstante [99] su carácter metafísico, de una de las vías importantes por donde continuaron desarrollándose las reflexiones sobre el conocimiento

ya comenzadas en la antigüedad. Pero no debe olvidarse lo que en este mismo sentido significó la preocupación de la época por las relaciones de la razón y la fe, y de la razón y la autoridad como fuentes del verdadero saber. Testimonio de todo ello lo da el sistema de Santo Tomás de Aquino. Buena parte de él es una filosofía del conocimiento, que se resuelve en cuestiones como ésta: ¿En qué consiste el conocimiento de las cosas materiales?; ¿Cómo se pasa de éste al conocimiento de las cosas inmateriales?; ¿Cómo conoce Dios a sus creaturas?; ¿Qué grados de certeza corresponden a la fe y a la razón, y cómo se reparte su jurisdicción sobre las ciencias?

La afirmación sobre el origen moderno, y particularmente kantiano, de la Teoría del Conocimiento, ha de entenderse, pues, por modo calificado. No significa que los antiguos hayan ignorado sus cuestiones, sino más bien que la investigación moderna tiende a aislarlos, a tratarlos más sistemáticamente y a convertirlos en temas capitales, a veces en los temas por excelencia de la Filosofía. Los respectivos problemas, como hoy se les considera, suelen formularse así: a) Problema de la naturaleza del conocimiento (¿qué es el conocimiento?); b) problema de las fuentes del conocimiento (¿qué papel desempeñan la razón y los sentidos en la formación del conocimiento?); c) problema de la posibilidad y de los límites del conocimiento (¿es posible el conocimiento y dentro de qué límites?); d) problema de las formas del conocimiento (¿cuáles son los modos y grados del conocimiento?); e) problema de la verdad (¿en qué consiste la verdad del conocimiento y cuáles son los criterios para determinarla?).

2.5 Pero no queda así agotado el tema del conocimiento. Aunque el término alude primaria y fundamentalmente a ciertas relaciones privilegiadas del pensamiento con las cosas, alude también a la organización del pensamiento, a ciertas relaciones internas del pensamiento consigo mismo. Técnicamente es posible separar ambas cuestiones, pero desde el punto de vista de la unidad de la experiencia cognoscitiva, constituyen aspectos complementarios de unas mismas interrogantes, las interrogantes del conocimiento en general. Es en virtud de esta consideración que nos parece lícito incluir la Lógica en un área filosófica común con la Teoría del Conocimiento. Sus problemas [100] se refieren, como acabo de indicar, a ciertas relaciones internas del pensamiento consigo mismo: aquéllas en cuya virtud nuestro pensar se desarrolla discursivamente.

El pensamiento discursivo es la operación intelectual de que nos servimos para fundar la validez de un conocimiento en la validez previamente admitida de otro u otros conocimientos. Tal es, por ejemplo, la operación en desarrollo cuando concluimos que «si a es una cantidad y b es una cantidad, y si $a = b$ y $b = c$, entonces $a = c$ », fundándonos en el viejo postulado «dos cantidades iguales a una tercera son iguales entre sí». Estas operaciones son indispensables para dar a nuestro conocimiento unidad y coherencia. Se encuentran siempre regidas por leyes precisas, que determinan en qué condiciones un enunciado de cierta forma permite pasar a otro enunciado. La disciplina filosófica que estudia estas leyes -leyes del desarrollo formal de nuestro pensamiento- es la Lógica. Su objeto propio no es, pues, el proceso real del pensamiento, tal como se da en los individuos y en las sociedades, tema de la Psicología; tampoco lo son sus relaciones de representación

u otras respecto de los objetos pensados, asunto privativo de la Teoría del Conocimiento. Lo que concierne específicamente a la Lógica son las relaciones de pura forma que llevan de un pensamiento a otro.

Forma es un término con que en general designamos en Filosofía una relación o propiedad invariable de los elementos de un conjunto, haciendo abstracción de la variabilidad de los elementos mismos. Así, la triangularidad es forma de ciertas figuras, en cuanto se refiere a la característica general de tener tres lados, independientemente de las relaciones entre los ángulos, de la magnitud de la figura, etc. Por oposición a esta forma, las figuras concretas que ella incluye son su materia. Forma y materia son conceptos correlativos: a toda forma corresponde una materia, y viceversa. Pero hay entre ellas una diferencia decisiva: la invariabilidad de la forma del conjunto, frente a la esencial variabilidad de sus elementos. Al conjunto de las figuras triangulares, por ejemplo, pertenece como carácter invariable -esencial- que haya un espacio cerrado por tres rectas: tal es su forma; pero sus elementos -cada figura de esta forma- son variables, en cuanto pueden ser rectángulos, obtusángulos, acutángulos; isósceles, escalenos, equiláteros; de altura mayor o menor que una altura dada; etc.

Si tomamos la palabra forma en esta amplia acepción, la [101] hacemos, a no dudar, sinónimo de «esencia» y con ello la asociamos a género, clase y demás términos que comúnmente designan la identidad de un conjunto de objetos. Así, en efecto, surge la noción en la Filosofía griega, imponiéndose con marcado carácter metafísico a través de la Edad Media. Ya vimos cómo la forma aristotélica es la determinación del ser: el ser en acto, aquello que y por lo que una cosa es. Pero no es este alcance del concepto el que aquí nos interesa, sino el otro, más acentuadamente lógico con que prevalece en el lenguaje filosófico de nuestros días. Sigue siempre refiriéndose a los elementos de un conjunto y factores de variabilidad e invariancia; pero esta invariancia es ahora específicamente la de las relaciones entre los elementos, como determinantes del modelo o estructura del conjunto. Si consideramos, por ejemplo, un grupo de personas cualesquiera y las ordenamos de menor a mayor, según su edad, prescindiendo de su estatura, sexo, nacionalidad y demás caracteres, diremos que la relación de edad es la forma de este orden, su estructura invariable. Podemos, en efecto, sustituir todos los miembros del grupo y hasta aumentar su número, conservando, sin embargo, el mismo patrón de relaciones entre ellos. Al hablar de la forma de un conjunto aludimos, pues, a una estructura de relaciones constantes.

Ahora bien, tratándose del pensamiento, podemos estudiar las condiciones puramente formales de generalidad, afirmación, negación, identidad, contradicción y otras, que rigen el paso de un pensamiento a otro, cualquiera que sea su contenido. Tal es el campo de la indagación lógica, cuya variedad de problemas podría subsumirse también en esta otra pregunta general: ¿cuáles son las estructuras posibles de una proposición y cuáles las de un sistema de proposiciones?

La pregunta, como las de la Metafísica, figuró entre las primeras indagaciones de la Filosofía griega. Y tanto por ello como por versar sobre formas de expresión y reglas de operación -temas fácilmente acotables- la Lógica contó ya en la antigüedad con un cuerpo de doctrina sistemática, cuya primera expresión de conjunto son los seis tratados

aristotélicos que, versando principalmente sobre la proposición y sus términos (sujeto y predicado) y los principios del razonamiento, iba a conocer la posteridad con el nombre de Organon. En verdad, fue la primera disciplina filosófica que se estableció por modo comparativamente [102] vigoroso y estable, hasta el punto de que dos mil años, más tarde, en el siglo XVIII, Kant podía creer que Aristóteles le había dado su carácter definitivo, y que era «según todas las apariencias un cuerpo cerrado y completo de doctrina». El desarrollo notable de la Lógica en el pasado y el presente siglo iba a corregir el jubiloso balance kantiano. La Lógica, en efecto, ha ensanchado considerablemente sus perspectivas, repensado sus fundamentos, refinado sus conceptos, profundizado sus técnicas de análisis, inventado un nuevo lenguaje y extendido sus esferas de aplicación. No ha invalidado, es cierto, los resultados de la investigación griega y medieval, pero los ha convertido, frecuentemente, en dato parcial de una esfera más rica de conocimientos.

3. COGITO, ERGO SUM: un ejemplo de pensamiento en el límite

3.1 La Filosofía Moderna encuentra uno de sus puntos de apoyo más importantes en las investigaciones de Descartes, que ofrecen un modelo didáctico ejemplar de lo que hemos llamado ejercicio del pensamiento en el límite. Ellas tienen, en realidad, tres aspectos: metodológico, gnoseológico y metafísico. Descartes se propuso, por una parte, formular las reglas del método para un pensar cierto y seguro, que brindara máximas garantías de eliminar lo engañoso y conducir la reflexión, en todo orden de cosas, a resultados firmemente establecidos. De ello se ocupa en las Reglas para la dirección del espíritu (compuestas en 1628) y en el Discurso del método (publicado en 1637). En segundo lugar, quiso Descartes encontrar aquel conocimiento que, en función de las reglas del método, pudiera ser realmente absoluto, tanto por la solidez de sus fundamentos como por su capacidad para servir de base a otros conocimientos. Tal es la proposición «Pienso, luego existo». De ello se ocupa en los dos primeros capítulos de las Meditaciones Metafísicas (1641). Finalmente, y a partir del saber seguro de «mi» propia existencia, acomete Descartes la tarea de encontrar aquello que pueda ser reconocido como substancia, como substrato invariable de todas las cosas y sus cambios. Esas sustancias son el pensamiento y la extensión (el espíritu y la materia). Es el tema del resto de las Meditaciones Metafísicas. [103]

3.2 Para ilustrar el procedimiento observado por la Filosofía cuando en la búsqueda de un saber radicalmente fundado lleva el pensamiento al límite, vamos a ocuparnos sólo de los aspectos metodológico y gnoseológico de las Meditaciones de Descartes. El problema mismo es, en este punto, estrictamente cognoscitivo, y puede formularse así: ¿hay algún conocimiento tan sólidamente fundado que sea imposible de poner en duda? La pregunta se origina en la experiencia misma del saber. Muy a menudo admitimos como verdaderas, creencias que resultan en definitiva falsas, y cuya falsedad arrastra consigo a multitud de convicciones fundadas en ellas. Esta observación tiene para Descartes un alcance particularmente vasto y profundo. Él y su época han sido testigos de los primeros grandes

cambios introducidos por las ciencias físico-matemáticas (a través de la labor de Kepler, Galileo, Harvey, Torricelli y Pascal, entre otros) en la imagen del mundo hasta entonces aceptada. Le preocupa, pues, no sólo el fundamento de las opiniones que uno, como individuo, pueda sostener, sino la ciencia misma a la cual, en definitiva, habrán de remitirse tales opiniones.

La Filosofía no parecía hallarse adecuadamente preparada para auxiliar al espíritu en esta coyuntura de reconstrucción. Descartes, como todos los filósofos, encuentra que, aunque «ha sido cultivada por los más excelsos espíritus... no hay en ella cosa que no sea objeto de disputa y, por consiguiente, no sea dudosa». Más confianza le deparan, en este sentido, las matemáticas, «por la certeza y evidencia de sus razones», aunque le sorprende que, aparte de sus aplicaciones en «las artes mecánicas», no se hubiera hecho de su método riguroso un uso conducente a saberes más elevados. ¿Por qué no pensar que todos los problemas del conocimiento humano pueden resolverse por modo semejante a como resuelve los suyos el geómetra, es decir, valiéndose de «esas largas cadenas de trabadas razones, muy simples y fáciles?». Y es, en efecto, del método matemático de donde Descartes va a extraer el principio de reconstrucción que necesita, y que constituye la primera de sus famosas reglas del método: el principio de la evidencia intelectual, definido [104]positivamente por la claridad y distinción de las ideas, y, negativamente, por la falta de motivos para poner algo en duda. En la evidencia, piensa Descartes, la verdad se manifiesta por sí misma al sujeto no prejuiciado ni precipitado. Ella es la operación misma de la razón, en la medida en que ésta consiste en la capacidad humana de distinguir lo verdadero de lo falso en nuestros juicios. Descartes no duda, por eso, que el conocimiento es posible a todo individuo normalmente dotado si se atiene al testimonio de las ideas claras y distintas. Si de hecho hay, no obstante, mayúscula incertidumbre en las opiniones humanas, y aun en las de la Filosofía y las ciencias, es porque a menudo nuestras convicciones no descansan precisamente en la evidencia de la razón, sino que provienen de «admitir ciertas experiencias mal comprendidas o pasar juicios a la ligera y sin fundamento».

3.3 Se hace, pues, necesario ponerse en guardia frente a todo lo que tenemos comúnmente por verdadero. Para ello, el espíritu dispone de un recurso: su propia libertad. En ejercicio de esa libertad, en efecto, podemos negar provisionalmente adhesión, suspender el juicio, respecto a las afirmaciones que reclaman nuestro asentimiento, en tanto ofrezcan el más leve motivo de incertidumbre. Es la famosa duda metódica de Descartes: la duda elegida como vía hacia el saber definitivo, empleada como instrumento para el progreso de la ciencia.

Pero semejante empresa sería cuento de nunca acabar si nos propusiéramos revisar todas las enseñanzas recibidas y las opiniones sustentadas respecto a cada una de las cosas. Para los propósitos de encontrar, si la hay, una base sólida de la ciencia, es suficiente examinar los principios en que nuestro saber se apoya. «Y puesto que el derrumbe de los cimientos trae consigo inevitablemente el del edificio entero, examinaré primero los principios en que se han apoyado mis antiguas opiniones».

El primero de esos principios (podríamos decir también fuentes [105] del conocimiento) es la experiencia sensorial. Tenemos costumbre de considerar como probado y seguro lo adquirido a partir de los sentidos. Pero ya en esta primera fuente encontramos una razón para dudar. Los sentidos a veces nos engañan, por lo menos respecto a objetos lejanos o que no se perciben nítidamente. No pueden, pues, en tales casos, servirnos de criterio riguroso de verdad («La prudencia aconseja no fiarse de los que nos han engañado alguna vez»). Pero no sólo en tales casos, sino siempre, pues aun cuando se trate de cosas próximas y claras, parece que los sentidos también pudieran engañarnos. ¿No nos engañan acaso, en el sueño, poniendo ante nosotros imágenes familiares claras y precisas, colocándonos en situaciones que el despertar muestra después como irreales? ¿No suele ser el sueño a veces tan nítido y distinto como la vigilia? En verdad, juzgando las cosas estrictamente, no hay un criterio cierto y seguro para distinguir el uno de la otra. Haremos, pues, bien en generalizar nuestra reserva y considerar dudoso todo conocimiento cuya raíz hincque en los sentidos.

Este género de dudas no podría, sin embargo, alcanzar a ciertos conocimientos que, como las matemáticas, son del todo independientes de nuestros sentidos y que comúnmente referimos a segundo principio (fuente), no sensorial, de certeza. Dichas ciencias tratan, en efecto, de cosas de carácter simple y universal, no de los objetos compuestos y particulares dados en la percepción sensible; tales cosas, aunque entran en la composición de los objetos del sentido, no son ellas mismas compuestas. Las representamos y pensamos con el solo auxilio del entendimiento, y tienen un carácter necesario, en cuanto no pueden concebirse de otra manera que como la razón de hecho las concibe. Tal es el caso de la extensión y figura de los cuerpos, su magnitud, su número, su lugar, el tiempo que asignamos a sus cambios, etc. Fuere cual fuere el testimonio de los sentidos, las verdades relativas a tales objetos y que forman las ciencias de la aritmética, la geometría y otras de análogo carácter, nos parecen invulnerables a la acción corrosiva de la duda: así, «vele yo o duerma, dos y tres formarán siempre el número cinco y el cuadrado no tendrá sino cuatro lados». Sin embargo, también podríamos hallar razones para dudar de este segundo principio. Desde luego, así como los sentidos a menudo también la propia razón, mal llevada, nos induce a error en materias evidentes. ¿No suelen estar los doctos en desacuerdo sobre cosas de su dominio y no vemos con igual frecuencia [106] en la vida diaria invocarse a la razón por quienes sustentan las más contrarias opiniones? Mas no sólo eso: podría asimismo ocurrir que Dios, a quien creo todopoderoso y autor de mi existencia, si permite que a veces mis sentidos y mi razón me engañen, haya querido que yo me engañe siempre, aun tratándose de lo más evidente, como la suma de dos y tres. Y si alguien, para salvar la certeza del conocimiento, niega la existencia de Dios, tanto más probable es que pueda equivocarme, porque más imperfecto será el origen de mi ser.

3.4 Parece, pues, que todos nuestros conocimientos, tanto empíricos como racionales, pudieran ponerse en duda en virtud de estas reflexiones. En principio ellas llegan aquí a su término, y Descartes podría ya concluir sobre la necesidad de suspender todo juicio y reconstruir el sistema entero de las ciencias. Pero su examen se prolonga en una nueva etapa, que suele pasarse por alto o refundirla con las anteriores. Ella se le impone como

última exigencia de un pensamiento que, en su esfuerzo hacia el límite, tiende a recubrir enteramente el campo de las situaciones posibles. Y como hay algo que hasta este momento no se ha tomado en cuenta, el filósofo se apresura a inventarlo. La duda ha surgido como producto de un proceso reflexivo, un tanto extenso y complejo: sólo podrá ser realmente efectiva mientras esta reflexión se halle presente en el espíritu. Pero esto es difícil, no sólo porque no puedo pensar continuamente en ella, sino porque, si sólo me atengo a sus conclusiones, que me llevan a poner en duda mis antiguas creencias, surgen en favor de éstas dos factores eficaces: la costumbre de haberme atendido a ellas y la alta probabilidad de que sean, después de todo, ciertas y que, por lo mismo, haya mas sensatez en creerlas que en negarlas. La posibilidad de la duda metódica ha de ser, pues, reestablecida sobre otras bases, y éstas me son dadas por mi propia voluntad de no dejar engañarme. Por mucho que el hábito y la probabilidad depongan en favor de mis antiguas opiniones, puedo resistirme a ellas, llevando mi actitud al límite de los recursos de imaginación y conjetura y fingiendo que son falsas. Puedo, por ejemplo, suponer que si no Dios, «que es la soberana fuente de verdad», hay al menos un astuto y maligno geniecillo con la capacidad de engañarme constantemente, y que [107] cuanto veo, toco, escucho, concluyo, hasta mi cuerpo y los sentidos, son producto de sus artes falsarias.

Se ha alcanzado con ello el límite adonde puede llevar por estos rumbos el pensamiento: el proceso de la duda, que se iniciara con la desconfianza frente a algunos testimonios de los sentidos, culmina ahora con la incertidumbre total, sin restarme otra convicción que la de no haber cosa alguna en el mundo que sea verdaderamente cierta.

Mas he aquí cómo, en el instante mismo en que alcanzo ese límite, es decir, cuando dudo de todo, me persuado de no poder dudar de mi propia existencia. Puedo, en realidad, suponer que nada es verdadero, que todo es ficticio y que el genio maligno me engaña en cada cosa que pienso. Pero, si así dudo o así soy engañado, es que soy: aun cuando me engañe pensando ser lo que no soy en verdad, soy algo, en cuanto pienso. «Nos repugna a tal punto -concluye Descartes- concebir que aquello que piensa no exista al mismo tiempo que piensa, que, a pesar de las más extravagantes suposiciones, no podríamos dejar de creer que esta proposición, pienso, luego existo, es verdadera, y por consiguiente la primera y la más cierta que se presenta a quien conduce ordenadamente sus pensamientos».

Ya en su época, los razonamientos y la conclusión cartesiana suscitaron serias objeciones que dieron ocasión al filósofo y matemático para reexponer y ampliar su pensamiento. Una cuestión muy importante es determinar si el cogito constituye realmente una verdad primera o si, al contrario, implica la aceptación de algunos supuestos implícitos. Descartes la admite, por considerarla «clara y distinta», e imposible de rechazar por el entendimiento. A propósito cabría también preguntarse si su claridad y distinción no son producto de las artes sutiles de un genio maligno, que nos engaña ya al hacernos creer que sólo quien puede ser engañado.

A nosotros no nos incumbe estudiar aquí estos aspectos críticos del tema. Fuere cual fuere el valor del argumento cartesiano, es un buen modelo del esfuerzo de la Filosofía por radicalizar el pensamiento, llevándolo al límite de su ejercicio y pensando las cosas a partir de sus fundamentos. [108]

Capítulo IV

Concepto y sistema de la Filosofía

1. La Filosofía como sistema

1.1 Por lo visto, la Metafísica, la Gnoseología, la Lógica y la Axiología (Ética y Estética) constituyen el conjunto de las disciplinas filosóficas fundamentales. Sus estudios cubren la totalidad del campo de problemas que han ocupado siempre a la Filosofía, y que se refieren al ser, el conocimiento y el valor.

La investigación filosófica da testimonio, sin embargo, de otras disciplinas que, a no dudar, competen al saber de los filósofos, sin tener el carácter genérico de aquéllas. Se habla, en efecto, de Filosofía de las Ciencias, Filosofía de la Historia, Filosofía del Derecho, Filosofía del Arte, Filosofía de la Educación, Antropología filosófica, etc. Todas se caracterizan por ser estudios relativamente específicos, que versan sobre experiencias y objetos restringidos. Lo filosófico de ellas consiste en que, no obstante el carácter regional de sus investigaciones, aplican los conceptos y métodos de la Filosofía General. Encontramos allí la misma preocupación por el fundamento radical, por la comprensión llevada al límite. Y encontramos, por eso, el punto de vista de la totalidad: primero, en cuanto los objetos allí tratados -la historia, el derecho, la ciencia- se examinan en la unidad de su estructura y sentido; segundo, en cuanto esos mismos objetos son vistos en función de las totalidades mayores del ser, el conocimiento y el valor, de que forman parte como todo objeto de experiencia y pensamiento. En cada una de esas disciplinas ha de reaparecer por eso el esquema fundamental de los problemas filosóficos. La Filosofía de las Ciencias, por ejemplo, se traduce en una metafísica de la ciencia, una teoría del conocimiento científico, una lógica de la ciencia y una teoría del valor de la ciencia. Un [109] esquema análogo encuentra aplicación en el caso de la historia, de derecho, del arte, y demás objetos de estas Filosofías especiales.

Conviene observar que las investigaciones así clasificadas constituyen, lógicamente y doctrinariamente, un sistema. Lógicamente, por cuanto se trata de problemas que remiten los unos a los otros: el del ser, al del conocimiento; el del conocimiento, al del ser; el del valor, al del ser y del conocimiento, en una recíproca determinación de sentido y fundamentos. Doctrinariamente, por cuanto, a consecuencia de aquella trabazón lógica de los problemas, los pensadores tienden siempre a construir la Filosofía como una unidad. A partir de una idea, de un principio central, o de un pequeño conjunto de tales ideas y principios, buscan una solución coherente, lógicamente continua, de los problemas fundamentales. Este es el famoso espíritu de sistema que ha caracterizado históricamente a las doctrinas filosóficas, y que ha podido juzgarse también como origen de la incomunicación y estéril beligerancia que separa las doctrinas a través de la Historia de la Filosofía. En el esfuerzo por establecer y defender sistemas -observa, por ejemplo, Nicolai Hartmann- los filósofos descuidan el pensamiento de los problemas mismos: atienden más a la coherencia interna de sus doctrinas que a la efectiva comprensión de lo real.

1.2. Tal observación es, en general, justa, pero no invalida el carácter sistemático que pertenece a la Filosofía, en cuanto a través de ese carácter hacen valer sus derechos tanto la unidad del pensamiento como la unidad de la experiencia. El pensamiento es un proceso determinado esencialmente por leyes de unidad, que rigen no sólo su desarrollo, sino también los productos cognoscitivos en que remata. Sólo en virtud de esa unidad consigue servir como órgano de acción a una conciencia que se desmorona en la temporalidad apenas nace, y frente a una realidad dispersa en el ámbito del espacio y del sensorio. Sometido él mismo al proceso temporal y a la diferenciación cualitativa de los contenidos de la coincidencia, su unidad -entiéndase, por ejemplo, su coherencia y sus funciones sintéticas- hace posible que se encuentren un sujeto y un mundo, y que entre ellos se constituyan las relaciones de la contemplación y de la acción. Sujeto y mundo [110] son, en gran medida, el sujeto y el objeto de un pensar definitivamente unificado. El pensar no es, por cierto, la única condición para que aquéllos surjan. El mismo, como proceso reflexivo y crítico, descansa en una experiencia antecedente: la del trato vital primario entre un yo que en la percepción, la memoria, el deseo, la expectativa, se siente uno y mismo, y un mundo de otros yoes y cosas igualmente sentidos como idénticos y substantes. Ya el niño, antes de pensarse a sí mismo en función de sujeto o de pensar que las apariencias cualitativas son manifestaciones de realidades perdurables, se siente como ego de sus múltiples recuerdos, deseos, satisfacciones, placeres y temores, y reconoce como subsistentes las personas y cosas expuestas ante él en fantasmagórico desfile de relaciones y cualidades. Por lo tanto, hay una suerte de unidad natural, una vivencia inmediata de «yo» y «mundo», puesta por la espontaneidad de la vida. Pero aun aquí está operando el pensar en su función reconstructiva de cuanto el tiempo deshace: de un yo idéntico que conoce el mundo y que en función de tal conocimiento actúa sobre él, y de un mundo que va exhibiéndose y entregándose uno y mismo a través de sus cambiantes apariencias. Plenamente desarrollado el pensar a partir de ese brote inicial, sus modos prácticos y científicos consolidan por modo definitivo la imagen de una realidad como campo común de radiación y encuentro entre unos sujetos y unas cosas situadas frente a ellos. Podrá después la reflexión filosófica, y aun la reflexión científica, cuestionar este dualismo entre la conciencia y la cosa, para proclamar la primacía real de una u otra; podrán cuestionar aun la unidad y sustancialidad de tales conciencias y cosas, y disolverlos en un multiverso cualitativo o cuantitativo de elementos y momentos sin consistencia. Pero éstas serán ya interpretaciones, explicaciones, revaloraciones de la experiencia natural, del vivir natural del hombre, en donde encuentran origen todas las interpretaciones y conjeturas: conocerse como sujeto y hallarse entre cosas, en el ámbito común del ser, lugar en que es precisamente el ser y no el cambio lo que transcurre. Más todavía, la absorción teórica del yo en las cosas o de éstas en el yo, como lo intentan respectivamente el materialismo y el idealismo, y aun, la absorción de uno y otras en el seno de una suprarrealidad incognoscible, son reacciones del pensamiento que busca la realidad radical frente a una experiencia natural que no la ofrece incommoviblemente constituida.

Así pues, exactamente en cuanto la Filosofía es pensamiento [111] límite, es también pensamiento que busca máxima coherencia entre sus momentos y máxima unidad en sus objetos. De ello resulta su inevitable y necesaria vocación por lo sistemático.

2. La Historia de la Filosofía

2.1 El carácter sistemático de la Filosofía tiene viva conexión con la índole peculiar que ofrece su historia al compararla con la historia de la Ciencia. Esta última no forma parte del sistema de la ciencia misma. Los conocimientos científicos son también, o tienden a ser, lógicamente sistemáticos, pero los sistemas históricos de la Ciencia, esto es, las etapas conducentes a su contenido actual, no forman ya parte de éste: son sus antecedentes y reliquias, mas no sus elementos. Así, la concepción astronómica de Ptolomeo que hacía de la Tierra el centro de los movimientos del Sol y los planetas, no es ya ingrediente del saber de la Astronomía. La historia de la Filosofía, en cambio, es parte del sistema de la Filosofía: su unidad lógica incluye su variedad histórica, sus enseñanzas no son sólo un producto de su historia, como en el caso de la Ciencia, sino que forman su historia. Por eso, para conocer la Filosofía no hay más remedio que estudiar aquella historia.

Este hecho constituye un serio escollo para comprender la índole y el valor de la Filosofía como conocimiento. Porque en contraste con el carácter acumulativo y selectivo de la historia de la Ciencia, en la de la Filosofía, que también suele proceder por acumulación y selección, prevalece realmente la falta de criterios universales para resolver los conflictos doctrinarios y construir un cuerpo de conocimientos como el científico. A la inversa de las ciencias experimentales que, en general, disponen de un criterio seguro para discriminar sobre el valor cognoscitivo de las hipótesis en conflicto, la Filosofía acoge a menudo en su seno, como igualmente plausibles, los más opuestos sistemas: idealismo y realismo, espiritualismo y materialismo, indeterminismo y determinismo, monismo y pluralismo, dogmatismo y escepticismo y multitud de otras concepciones relativas a problemas especiales. En el detalle de tales o cuales aspectos, sobre todo en lo concerniente a determinados argumentos, es posible decidir sobre el valor de algunos sistemas. Pero el conjunto cerrado de principios y consecuencias tiene un carácter tan general y versa sobre [112] cuestiones tan independientes de la experiencia común, que es en extremo difícil juzgar sobre su legitimidad de una manera universalmente aceptable. ¿Significa esto desconocer a la Filosofía todo valor cognoscitivo? Son los propios filósofos quienes algunas veces nos inclinan a pensar por modo un tanto escéptico. Fichte admitía que se filosofa según la clase de hombre que se es. Y con giro de pensamiento similar, las concepciones filosóficas son para William James expresiones temperamentales del filósofo y de su época, y representan, en buena medida, una preferencia afectiva por un orden particular de ideas. «En gran parte -escribió una vez- la Historia de la Filosofía es una pugna entre temperamentos humanos».

Este punto de vista ofrece buena dosis de verdad. Razones psicológicas e históricas conducen a la conclusión de que en la raíz de la vocación doctrinaria del filósofo hay una suerte de predisposición que orienta sus trabajos en algunas de las grandes direcciones por donde cursa el caudal de la creación filosófica. Pero no puede de ello colegirse que los sistemas no tengan alcance cognoscitivo; hacerlo implica confundir dos cosas distintas: la génesis de la inclinación intelectual del filósofo, de su actitud o prejuicio originarios -hecho personal, subjetivo, susceptible quizás de explicación psicológica- y el valor cognoscitivo de sus opiniones, hecho objetivo, de carácter lógico. A todas luces la determinación de ese

valor no se halla rigurosamente prescrita, al modo como lo está el valor de un enunciado científico. Esto hace de la Filosofía una tarea larga, quizás inacabable. Pero las enseñanzas de los filósofos tienen el sentido que les da su pretensión cognoscitiva: operar como sistemas de conceptos y principios para la interpretación límite de la experiencia.

Por eso, podemos ver en la historia de la Filosofía una suerte de laboratorio donde se ensayan las posibilidades límite del pensamiento humano. Cada doctrina es un experimento de la razón en su intento de comprender el mundo según conceptos y principios y valorar la vida según fines y normas. La función de los sistemas es, pues, poner la razón a prueba, y el conflicto entre ellos no es sino el conflicto del pensamiento humano consigo mismo. En cierto sentido, revela la desgarradura de la inteligencia; pero en otro, da testimonio de su propia realización. De ensayo en ensayo, [113] la razón va poniendo en descubierto su plasticidad y su riqueza, sus múltiples recursos, como también la multiplicidad y riqueza de la experiencia que intenta penetrar. Como el mundo no es dado al hombre «in toto», sino progresivamente por actos temporales de contacto y por los más diversos modos de relación (percepciones, conceptos, acción, afectividad), la inteligencia no puede realmente ver la totalidad del ser, sino construirla como se construye una pirámide, parte por parte. Por eso las concepciones de la realidad no aciertan jamás a ser en cabal sentido exhaustivas, y su desacuerdo mismo posee un valor cognoscitivo. Cada doctrina hace posible nuevas experiencias intelectuales, nuevos problemas, que son otras tantas reapariciones del ser profundo y huidizo.

Por lo mismo, entre las funciones cognoscitivas principales de la Historia de la Filosofía hemos de señalar la formulación de los problemas. En última instancia, si la Filosofía no ha podido constituirse como un cuerpo coherente de proposiciones uniformemente aceptadas por todos los filósofos, ha conseguido, en cambio, sistematizar un repertorio de preguntas fundamentales sobre el ser del hombre y del mundo, los fines de la conducta y las pretensiones del conocimiento, incluso en él la propia Filosofía. Y estas preguntas son, en cierto sentido, esas que, como lo dijera un filósofo, a nadie, sino a un filósofo se le ocurriría formular. Pero son también expresiones de la actitud natural de asombrarse ante el mundo, de no considerarlo obvio y querer integrar su variedad y fijar sus cambiantes apariencias en la unidad y estabilidad de los principios y conceptos. El asombro y la duda provienen, a su vez, de la necesidad, en sí misma inexplicable, de unificar y fijar la experiencia. Y unificar y fijar la experiencia significa, por una parte, poder alojar su multiplicidad en conceptos omnicomprensivos, en representaciones genéricas aptas para describir la mayor variedad posible de situaciones concretas; pero significa también, por la otra, aprehender su flujo incesante, la disolución de sus formas en el tiempo, mediante las leyes o principios capaces de enlazar el pasado y el presente y de anticipar la forma del porvenir.

Todo esto nos permite reconocer un nuevo aspecto del enriquecimiento cognoscitivo involucrado por la experiencia filosófica. Su historia constituye no sólo aquel laboratorio de experiencias racionales a que antes nos referíamos. En ella Podemos encontrar también el repertorio de los conceptos límite [114] del pensamiento, gracias a los cuales la experiencia puede ser intelectualmente dominada en su variedad, riqueza y mutabilidad. Ser, existencia, esencia, accidente, cosa en sí, trascendencia, realidad, idealidad, devenir, causalidad, conciencia, verdad, valor son otros tantos instrumentos para aprehender intelectualmente el mundo en sus estructuras generales y en su sentido, únicas cosas que el pensamiento puede

salvar de la irremediable disolución en el tiempo. Para el filósofo profesional, estos y otros conceptos no tienen, naturalmente, un valor explicativo, y no puede, por lo mismo, derivar de ellos consecuencias que le permitan la manipulación material de lo real, como se lo permiten al hombre de ciencia sus leyes. Los conceptos filosóficos son esencialmente interpretativos y conducen a la intelección de la experiencia, esto es, a su contemplación bajo la forma de la unidad y de lo universal.

Esto pudiera llevarnos a creer que las concepciones filosóficas son puramente estáticas y clasificatorias, y que no enriquecen nuestro conocimiento de lo real. Para ver lo contrario y comprobar el carácter dinámico, promotor de nuevas experiencias, propio del saber filosófico, basta pensar, sin embargo, en dos cosas. Primero, en que el mundo ordenado bajo la forma de las categorías filosóficas supremas es ya otro mundo que el de las experiencias singulares y fugaces de la percepción y de la acción. La situación vital y la actitud del hombre no pueden ser ya las mismas ante ese mundo: han variado su comprensión de sí y de las cosas y, por tanto, su concepción del sentido y de los fines de la vida; indirectamente, también el saber filosófico se convierte en ese «savoir pour prévoir, prévoir pour agir» en que Bacon y Comte reconocieron la insuperable ventaja de todo auténtico saber.

En un segundo respecto todavía es posible reconocer el carácter dinámico de la concepción interpretativa del filósofo. En páginas anteriores nos familiarizamos con un ejemplo realmente instructivo. Cuando los griegos introdujeron el concepto de nómeno, crearon una categoría interpretativa de la experiencia. Nómeno es para ellos lo inteligible, esto es, las ideas en cuanto poseen una estructura lógica comprensible, y que, por contraposición a la experiencia sensible de los fenómenos, son el objeto propio del conocimiento racional. Se trata, como se ve, de un concepto que fija una posibilidad de interpretación intelectual del mundo. Pero este concepto es en sí mismo fuente de inúmeros problemas y origen de nuevos esfuerzos y experiencias intelectuales. Así, cuando Kant incorpora esta noción a su arsenal [115] de herramientas filosóficas, viene a parar a la consecuencia de que, tomado el nómeno en sentido estricto, como objeto trascendente a la experiencia fenoménica, resulta ser todo lo contrario de lo enseñado en la antigüedad: lo no inteligible, lo que no puede ser representado ni pensado. En efecto, el nómeno sólo puede ser algo en sí en cuanto no alcanzable por el entendimiento. Si el entendimiento lo aprehendiera, dejaría de ser algo en sí, para convertirse en algo «respecto a» la conciencia cognoscente. Todo cuanto el entendimiento capta queda subjetivado por el conocimiento humano y se hace relativo a este conocimiento. Lo absoluto o noumenal sólo puede entonces postularse hipotéticamente como condición de los fenómenos, pero no conocerse realmente como objeto.

Según este ejemplo muestra, los conceptos filosóficos son frecuentemente útiles instrumentos de trabajo, como si dijéramos herramientas de precisión, mediante las cuales se hace posible el análisis de la situación humana y el descubrimiento de los problemas. Por ello, la historia de la Filosofía ofrece menos discontinuidad e inconsistencia que las que suelen atribuírsele.

3 El concepto de la Filosofía

3.1 Un orden de problemas en donde el aserto anterior puede ser también verificado, es el del concepto de Filosofía. Cuando se comparan las nociones que a lo largo de su historia han servido para definir el contenido y las funciones de la disciplina, se siente la tentación de adherir a las reservas de los escépticos respecto a la unidad de su objeto y la especificidad de sus problemas. Una de las primeras cosas que se constatan, en efecto, es la variedad de sentidos en que la tarea filosófica ha sido interpretada, y el carácter aparentemente disímil de las descripciones propuestas por los filósofos mismos.

No vamos a hacer aquí la historia completa del concepto. Unas cuantas referencias históricas son suficientes para mostrar su unidad esencial, a través de la variedad accidental de sus formas de expresión.

Ya hemos visto cómo, en su origen griego, la palabra filosofía designa aquella típica actitud de la cultura occidental, generada precisamente en la Hélade: la devoción por la sabiduría, la dedicación de la vida al conocimiento de la verdad. Cubre así, la Filosofía, el área toda del saber, tanto técnico como práctico, sin [116] más especificación que el tratarse de un saber reflexivo, por conceptos y principios, y que, por lo mismo, aspira a una aceptación y aplicación universales. La elevación del espíritu humano a la racionalidad, tanto en su actitud contemplativa como activa, es, verdaderamente, el fin del filosofar para el pensamiento antiguo. No se trata, pues, del saber a secas, sino del saber consciente de sí mismo y capaz de hacer humanamente perfecta la vida individual y social. Tal es el concepto de la Filosofía que, con variaciones de énfasis, puesto ya en su aspecto teórico, ya en su aspecto ético-social, domina la obra de los grandes clásicos de la Filosofía griega y de su descendencia, hasta los tiempos romanos.

El apogeo del concepto ético-social lo ofrece Sócrates, entre los griegos. Es en su pensamiento donde mejor se ejemplifica la idea de la Filosofía como sabiduría, como forma de vida dirigida por la reflexión racional. El conocimiento de sí mismo es el más importante de los deberes del hombre y, por ello, el objeto primordial de la ciencia. Jenofonte nos ha dejado una síntesis excelente de lo que fuera para Sócrates la tarea del filósofo. «Se daba a la consideración y discusión continua de lo humano; qué es lo piadoso, qué es lo impío; qué es lo bello, qué es lo feo; qué es lo justo, qué es lo injusto; qué es la sensatez, qué la locura; qué es la valentía, qué es la cobardía; qué es Estado, qué hombre de Estado; qué es autoridad humana, qué es autoridad sobre hombres, y sobre materias parecidas; y si a los que de tales asuntos saben tenía por bellos y buenos, creía deberse llamar con justicia esclavos los que en ello fuesen ignorantes». Esta idea del filosofar se completaba con una paralela desconfianza, cuando no franca desestimación de las investigaciones cosmológicas, particularmente de las viejas especulaciones naturalistas. Y ello no sólo por considerar que tal preocupaciones eran menos atinentes al verdadero interés de la vida humana, sino por tratarse de cuestiones insolubles, respecto a las cuales no existía acuerdo ni siquiera entre quienes se ocupaban de ellas.

No hemos de pensar, sin embargo, que la enseñanza de Sócrates hiciera de él un predicador o moralista. Su efectivo interés para la Historia de la Filosofía reside en el énfasis que puso en el [117] conocimiento racional de los fines humanos. Su empeño es

descubrir los fundamentos de una ciencia del bien, y construir así una Ética demostrativa. La limitación de su pensamiento a lo moral deja en él intacta la disposición intelectual propia del filósofo. Este hecho lo destacó muy bien Aristóteles, al observar que si «Sócrates se ocupó de cuestiones éticas y desdeñó el mundo de la naturaleza en su conjunto, buscó lo universal en tales materias y fijó por primera vez el pensamiento en definiciones».

Al destacar este rasgo de la obra socrática, Aristóteles arrimaba aguas al propio molino filosófico, pues en su concepción de la Filosofía, el énfasis teórico, sin ser excluyente, tiende a imponer su dominio. La vía filosófica es para él la razón, que busca el fundamento último y la unidad del conocimiento a partir de los primeros principios. El Filósofo investiga el conjunto de la realidad en su naturaleza esencial y los principios que hacen posible la verdadera ciencia. Filosofía es el primerísimo de los saberes, aquél del cual todos los otros dependen, «la ciencia que estudia el ser en cuanto ser y las propiedades que le son inherentes». Se explica así que tenga para Aristóteles un rango de especial dignidad entre las actividades del conocimiento. Estas, inaugurándose con el mero uso de los sentidos y de la memoria, facultades comunes a los animales superiores, alcanzan en el hombre, y sólo en él, el carácter de ciencias, en cuanto permiten el conocimiento de lo general a partir de sus causas y principios. Pero dos modos bien diferentes de este saber científico, según el grado de perfección a que se lleve el ideal del conocimiento. Si su finalidad reside en el conocimiento mismo de las causas y principios, en vistas a la contemplación de lo verdadero, las ciencias correspondientes tienen el carácter de teóricas. Tal es el caso de la Filosofía, la Física y las Matemáticas, ciencias teóricas por excelencia. Pero la finalidad puede residir no precisamente en el conocimiento mismo de las cosas, sino en la acción, no en la consideración de lo que es, sino de lo que ha de hacerse. Tal es el caso de las ciencias prácticas, cuyo modelo lo encontramos en la Ética y la Política. Y claro, si a diferencia de las primeras su objeto no reside en el ser de las cosas, sino en el deber ser, los principios que investiguen serán relativos a las metas del hombre antes que al ser y al devenir del mundo. Mientras que el saber de [118] las ciencias teóricas es relativo al ser y a las causas, el de las ciencias prácticas es relativo a los fines y a los medios para alcanzarlos.

La distinción, así presentada es quizás un poco tosca, y hoy habríamos de elaborarla con mayores precisiones, antes de aceptar lo que hay en ellas de indudablemente válido. Dentro del propio sistema aristotélico surgen ya algunos problemas en su respecto, por el papel preeminente que la idea de finalidad y de supremo bien desempeña en su teoría del ser y de la substancia. Pero podemos prescindir aquí de tales dudas, para atender sólo al lugar privilegiado que asigna Aristóteles a la Filosofía, en el sentido de Filosofía primera o Teología como él la entendió. Se trata, por lo pronto, de una ciencia teórica, al modo de la Física y las Matemáticas. Pero entre éstas posee el rango más alto, pues sólo ella se ocupa del ser, de las «causas» realmente universales y primeras.

3.2 Con los romanos, un nuevo énfasis en la vieja aspiración socrática al conocimiento moral y político reduce considerablemente el amplio panorama del saber a que Aristóteles había orientado la Filosofía. Esta continúa siendo formalmente el saber universal por excelencia, pero ahora se trata, según sus notas más características, de un saber éticamente

funcionalizado. En profunda correspondencia con el genio romano, ya no prima como ideal filosófico el afán teórico, sino el práctico: antes que la verdad del ser, interesan la norma de conducta y la consecución de la felicidad moral. Y así, en tanto que Cicerón define la Filosofía como una *bene vivendi disciplinam* -arte del buen vivir-, Séneca sigue llamándola «amor y busca de la sabiduría», y aconseja a su hijo que la estudie «no para agregar una cosa más a su saber, sino para mejorarlo».

3.3 La doble corriente de ideas, científicas y didáctico-morales, que en el mundo antiguo hiciera de la Filosofía la ciencia racional por excelencia y un arte del buen vivir o de cultivo del alma, es recibida por la Edad Media y puesta al servicio del ideal cristiano. Este habrá de determinar la remodelación del concepto de la Filosofía. En cierto sentido continuará viéndose en ella un ideal de sabiduría a la par científico y moral, como lo muestra la definición de San Isidoro de Sevilla, que al comienzo del período (siglo VIII D.C.) la [119] identifica con el conjunto de las ciencias, «las de Dios, el hombre y el mundo» según fórmula que venía de los tiempos griegos y romanos. Pero los términos no se hallan aquí enumerados al azar. El conocimiento de Dios es el punto de partida y de llegada de todo saber. Y ese conocimiento lo da, originalmente, la fe. *Credo ut intelligam*, creo para comprender, había proclamado ya San Agustín y repetiría San Anselmo algunos siglos después.

Más que el contenido, son el dato primero y el propósito de la filosofía los que han cambiado: se trata ahora de fundar y defender científicamente el dogma. La divinidad había sido también para los clásicos griegos y romanos, sobre todo para Platón y Aristóteles, el objeto supremo de la sabiduría filosófica. Pero en ellos es la razón humana la que encuentra a Dios como origen y término. Lo divino y el ideal de vida correspondiente son respuestas que halla el hombre antiguo en la interrogación de sí mismo; mundo y razón, los datos sobre que construye toda ciencia divina y humana. La Edad Media recibe, en cambio, como dato primero, la verdad revelada, y ve en la fe un órgano de conocimiento privilegiado. Pero la Filosofía continúa siendo la ciencia de la inteligibilidad universal y primaria. Las enseñanzas de la revelación acotan aun más el campo del entendimiento, ya limitado, según las enseñanzas de Sócrates y los escépticos, por la opacidad de la naturaleza física; pero siempre será posible que la razón intente la visión del conjunto y ponga en descubierto los principios y los límites de su dominio de comprensión.

Así se explica que el problema de las relaciones entre la fe y la razón haya sido el más importante de los problemas de la Filosofía durante la Edad Media. La vocación científica del espíritu occidental, generada en Grecia, pugna por reafirmarse ante las nuevas condiciones espirituales creadas por el cristianismo. La reafirmación se ha alcanzado ya en la madurez del pensamiento medieval -siglos XI, XII y XIII-, aunque no sin el subterfugio de un compromiso en que tanto la razón como la fe quedan a medio camino: la idea de que la razón y la ciencia en ella fundada -vale decir, la Filosofía- no se anulan, y al contrario, se enriquecen como órganos de la fe, pues una y otra son manifestaciones de Dios en el hombre, que no pueden contradecirse. La verdad es una misma, aunque sean diferentes y no igualmente efectivas nuestras vías de acceso a ella. Tal es la [120] doctrina que se refleja en

el espejo intelectual de la época, la obra de Santo Tomás de Aquino. «Aunque la verdad de la fe cristiana sobrepasa los límites de la humana razón, aquellas cosas que son naturalmente propuestas a dicha razón no pueden oponerse a esta verdad. Porque es obvio que todo aquello que está naturalmente implantado en la razón es absolutamente verdadero, de modo que es imposible reputarlo falso. Ni es legítimo tener por falso eso que por la fe se sabe, desde que es confirmado por Dios de modo tan evidente». Salta a la vista la índole de mero expediente que tiene semejante tesis. Su aparente validez proviene de conceder el mismo valor racional a las «evidencias» del entendimiento y a la «evidencia» de la revelación. Aun en la Edad Media, muchos teólogos no se rindieron al piadoso subterfugio y prefirieron admitir francamente el carácter inconciliable de la fe y la razón, y, en el mejor de los casos, la existencia de dos verdades. Pero fue un expediente benéfico para la ciencia y el espíritu racional de la Filosofía que, acogidos a su amparo, pudieron desarrollarse libremente en todas aquellas áreas no sujetas al imperio riguroso de los dogmas.

La tesis sobrevivió en realidad a la Edad Media, y la encontramos vigente en círculos católicos y protestantes a lo largo de toda la era moderna. Pero el contexto espiritual en que seguía prevaleciendo iba a cambiar profundamente a partir del Renacimiento. La revivificación del espíritu de la cultura clásica que entonces se produce, significó el retorno a una concepción naturalista del mundo y del hombre y a una orientación racional-humanista de la vida. Este nuevo espíritu halla su manifestación más acabada en el cultivo entusiasta y metódico de las ciencias de la naturaleza y en la nueva preeminencia que adquieren los valores del conocimiento demostrativo, la actitud teórica de la inteligencia.

3.4 Todo ello se refleja en el nuevo cambio de énfasis que se produce en la concepción de la Filosofía. En el fondo, ésta puede seguir definiéndose como amor a la sabiduría y su búsqueda; pero esta sabiduría, sin dejar de ser la de la razón moral, es, preeminentemente otra vez, la de la razón teórica. Vuelve a ponerse el acento en la idea aristotélica de una ciencia de los primeros principios y de las últimas causas. Con palabras que parecen del propio Aristóteles, escribirá Descartes, el primer gran [121] filósofo moderno: «En todos los tiempos ha habido grandes hombres que trataron de hallar un quinto grado para llegar a la sabiduría, incomparablemente más elevado y seguro que los otros cuatro (se refiere Descartes a las nociones del sentido común, a la experiencia sensible, a la conversación con el prójimo y a la lectura de libros doctos); tal grado es buscar las causas primeras y los verdaderos principios de los cuales pueden deducirse las razones de todo lo que es posible saber; es a los que se han aplicado particularmente a esta tarea a los que se ha llamado filósofos». La deducción de las razones de todo lo que es posible saber, ciencia del fundamento: la idea cartesiana de la Filosofía no difiere, según se ve, del viejo concepto griego, ni ha alterado tampoco esencialmente la noción medieval. Incluso la idea de la Filosofía como «estudio de la sabiduría (sagesse)» es reproducida por Descartes con todo su sabor antiguo. Lo nuevo en ella, aparte del lenguaje, es el mayor énfasis con que registra su función teórica y la aspiración a la racionalidad. Este énfasis no se separará ya en adelante del concepto de la Filosofía, aunque muchas veces tal o cual determinado pensador proclame la quiebra de la razón como medida y vía del conocimiento radical. Pero la verdad es que, abandonada la meta de la comprensión por conceptos y de la determinación

objetiva del significado de nuestros asertos, ingresamos a un tipo completamente distinto de trato con el mundo que aquel que históricamente han mantenido los filósofos. Aun la negación de la razón ha de ser racional para ser filosóficamente válida. Ya lo había dicho Pascal, tan desconfiado como fue de los poderes de la razón: «nada hay tan conforme a la razón como este desapego a la razón».

3.5 Progresivamente, la definición de la Filosofía como ciencia teórica de los principios del saber y de la acción, condujo a una nueva alternativa: la del énfasis en el problema del ser o en el problema del conocimiento. Esta alternativa se mantiene hasta hoy.

El tema del conocimiento -investigación de su naturaleza, sus formas, sus límites, sus criterios de validez- adquirió preeminencia sobre los demás de la Filosofía, en la obra y en el área de influencia de dos grandes representantes del pensamiento [122] moderno: Locke, en Inglaterra (siglo XVII) y Kant, en Alemania (siglo XVIII). Las obras más importantes de ambos, «Ensayo sobre el entendimiento humano» y «Crítica de la Razón Pura» respectivamente, reflejan ya en su título este énfasis en la gnoseología, énfasis que había iniciado Descartes, también en el siglo XVII, con el Discurso del Método y su preocupación por establecer reglas precisas para la valoración y conducción del conocimiento verdadero. Pero es Kant quien, en una de las direcciones de su obra, orienta la Filosofía en este sentido, dejando en ella una marca profunda, que podemos reconocer aun hoy día, pasados ya dos siglos de activa disputa en torno a sus investigaciones. Incumbe a la Filosofía, como responsabilidad primera -enseña Kant-, una tarea crítica: la de examinar «la facultad de la razón en general, respecto a todos los conocimientos que intenta alcanzar independientemente de la experiencia». En buenas cuentas, el problema capital de la Filosofía es para Kant el de establecer las fuentes, extensión y límites del conocimiento que pretende alcanzar lo absoluto.

No obstante, a partir de los resultados de tal crítica, precisamente gracias a ella, que examina tanto el uso teórico como el práctico de la razón, la Filosofía es siempre para Kant la ciencia de la sabiduría, a la cual incumbe la ordenación moral de nuestra vida. Junto a la facultad de conocer, tiene el alma la de desear; ésta determina los fines y las acciones de nuestra voluntad y, como la primera, es susceptible de estudiarse respecto a las condiciones que rigen la extensión y los límites de su empleo. Hay, pues, anejo al problema de la razón teórica, el de la razón práctica, y es como inteligencia de este doble problema que ha de entenderse la tarea filosófica de examinar la «facultad de la razón en general». Si el hombre filósofo, ávido por la comprensión y certeza de lo que encuentra frente a sí, no puede excluir el mundo moral, pues le es dado como un hecho indubitable, tan imponente y misteriosamente como la realidad física. «Dos cosas -exclama en el conocido pasaje de la «Crítica de la Razón Práctica»- llenan el alma de una admiración y veneración siempre renovadas y crecientes, a medida que la razón las atiende y examina: el ciclo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí. Y no es que yo me incline a buscar y conjeturar ambas cosas, como si estuvieran entre sombras [123] o situadas en una región trascendente; yo las veo ante mí y las asocio inmediatamente a la conciencia de mi existencia».

Hay un aliento del filosofar antiguo en estas reflexiones, y muestran una vez más la continuidad de sentido con que, a través de los cambios de su concepto, se desenvuelve históricamente la Filosofía. Esta es siempre, como pensamiento límite de la experiencia, pensamiento límite de la situación del hombre que la protagoniza. Con muchísima razón y perspicacia, Julián Marías ha destacado el interés que para la recta interpretación de Kant tiene el programa de las cuatro preguntas que definen su concepto «mundano», a diferencia del «escolar», de la Filosofía: ¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, ¿qué puedo esperar?, ¿qué es el hombre? Y el interés proviene no sólo de que para Kant es en virtud de este concepto mundano que la Filosofía adquiere un valor absoluto sino que, además, ese programa «se podría poner todo en la cuenta de la antropología, porque las tres primeras cuestiones se refieren a la última».

3.6 La vía kantiana de la crítica del conocimiento y su análisis implacable de los límites dentro de los cuales la razón teórica puede funcionar con sentido, condujo a un nuevo modo de entender su aspiración al saber total y a la sabiduría: la concepción positivista. En lo fundamental, el positivismo niega la posibilidad de la Metafísica y, por tanto, de una ciencia de lo absoluto y no reconoce otro conocimiento demostrable que el de los fenómenos dados en la experiencia de la naturaleza y de la vida social. Un conocimiento de esa especie se desarrolla progresivamente, a partir del sentido común, regulado por dos valores: el rigor crítico de la observación y la unificación lógica de sus resultados. Su producto son las ciencias de la naturaleza y del hombre. La Filosofía no es diferente de las ciencias: su contenido es el de éstas. Pero si todavía podemos hablar de «filosofía», es para referirnos a la forma de máxima generalidad con que pueden exponerse los resultados de las ciencias cuando se toman sus enseñanzas como conjunto, y no separadas en dominios de investigación específica. La única Filosofía posible, dice Comte, padre del positivismo, es la [124] Filosofía positiva, fundada en la generalización científica. Y Spencer, su discípulo inglés, reconoce como factor común de todas las filosofías a través de la Historia, la búsqueda de un conocimiento del más alto grado de generalidad. A partir de esta observación, y en concordancia con los principios positivistas que limitan el conocimiento riguroso a la experiencia, concluye definiendo a la Filosofía como el producto final en el proceso de generalización de nuestro saber. «El conocimiento de ínfimo grado -escribe- es el conocimiento no unificado. La Ciencia es el conocimiento parcialmente unificado. La Filosofía, el conocimiento totalmente unificado».

Entendida a la letra, la fórmula de Spencer es una caracterización insuperable de la Filosofía. No otra cosa han intentado los filósofos que unificar el saber desde sus fundamentos hasta sus consecuencias teóricas y prácticas. Pero Spencer y el positivismo entienden el conocimiento y su unificación en un sentido doctrinario, que ya no corresponde a los contenidos históricos de la Filosofía, pues ésta se ocupó siempre de objetos y problemas que el sentido positivista de la definición de Spencer precisamente excluye. La generalización de los resultados de la investigación científica es tarea de la ciencia misma. No puede hacerse sino a partir de los supuestos y con los métodos de la propia Ciencia. Pero de hecho, la Filosofía quiere examinar esos supuestos y esos métodos y contestar preguntas que ellos por principio excluyen. La Filosofía aspira, efectivamente,

al saber totalmente unificado, pero la Ciencia es un ingrediente de la unidad que se busca, no la unidad misma. La unidad de sus resultados es la unidad de su propio discurso, pero éste es sólo parte, aunque privilegiada, del discurso de la experiencia humana en que la Ciencia surge. Se requiere, por eso, de un discurso -contexto y proceso de pensamiento- de más amplia perspectiva, que pueda abrazar la totalidad de esa experiencia, dentro de la cual la ciencia es sólo un fenómeno sobre el cual el pensamiento ha de discurrir. Ese discurso universal del hombre es, precisamente, la Filosofía.

3.7 Por eso, tampoco es satisfactoria la concepción de la Filosofía como crítica del lenguaje o aclaración lógica del pensamiento, que viene sosteniendo el empirismo lógico o nuevo positivismo, a [125] partir de Ludwig Wittgenstein y Moritz Schlick. Para estos pensadores, todo enunciado con sentido pertenece o a la lógica o a la Ciencia. Pero como los enunciados lógicos sólo son formales y se refieren a las relaciones internas de nuestro lenguaje, no pueden procurarnos conocimiento alguno sobre el acaecer de la experiencia, es decir, sobre el mundo. Las únicas proposiciones de valor realmente cognoscitivo se darían, entonces, en el dominio de las ciencias, y su sentido y valor se hallarían rigurosamente determinados por definiciones operacionales y por las correspondientes técnicas de verificación empírica. No habría pues, dominio alguno de objetos que pudiera la Filosofía reclamar como propio. La mayor parte de lo que se ha tenido hasta ahora como problemas y enseñanzas filosóficas, o son meras formalizaciones lógicas tendentes a aclarar el uso de nuestro lenguaje (y no nos dicen nada sobre el mundo) o son expresiones sin sentido, respecto a las cuales no es posible decidir ni si son falsas ni si son verdaderas, porque la cuestión de la verdad o la falsedad no les afecta. «La mayor parte de las cuestiones y proposiciones de los filósofos proceden -asegura Wittgenstein- de que no comprendemos la lógica de nuestro lenguaje... -No hay que asombrarse de que los más profundos problemas no sean propiamente problemas». Por consiguiente, en la medida en que sea necesario continuar usando la palabra «filosofía» (y Moritz Schlick lo duda), hemos de emplearla en un sentido completamente distinto al que prevaleció en el pasado. «Filosofía» no es el nombre de un sistema de conocimientos: es una actividad, no una teoría. Y es una actividad que consiste en esclarecer el lenguaje, librarlo de confusiones y equívocos. No es, pues, un pensar el mundo, sino la aclaración lógica de nuestro pensar y decir del mundo. Por eso, concluye Wittgenstein, «el resultado de la Filosofía no son proposiciones filosóficas, sino el esclarecerse las proposiciones».

A decir verdad esta concepción de la Filosofía no es enteramente inadecuada. La indisciplina lingüística de los filósofos es un mal que necesita periódica cirugía, y la del empirismo lógico es una de las más enérgicas que se le han aplicado jamás. El uso mágico de las palabras y el realismo verbal que lo genera necesitan ser frecuentemente denunciados como origen de la esterilidad que [126] suele aquejar a la investigación filosófica. No hace mucho, un filósofo analítico hablaba del «delirio verbal» de la Filosofía. Y no se trata, por cierto, de rechazar la técnica de un lenguaje riguroso, que por abstracto pueda ser difícil, sino más bien la aparente facilidad de una jerga difluente y evasiva, sustraída al control de la lógica y la experiencia.

Por otra parte, la Historia de la Filosofía muestra también la activa preocupación de los propios filósofos para determinar el sentido de ciertos términos. No otro fue el interés socrático. Aristóteles lo ejemplifica asimismo con su conocida observación de que «el ser se dice de muchas maneras», y donde reside buena parte del programa de sus investigaciones metafísicas.

Pero estas consideraciones no justifican el filolingüismo del empirista lógico. Reducir la Filosofía a una teoría del lenguaje es tomar el rábano por las hojas. El lenguaje interesa al filósofo en cuanto significa expresión del hombre y conocimiento del mundo, a la par que vínculo de los hombres entre sí. Pero esta función significativa sólo puede cumplirla a partir de la realidad humana y respecto a la realidad de las cosas que ante aquella realidad aparecen. Como sistema de símbolos, señales, indicaciones, el lenguaje tiene sentido únicamente dentro del orbe de comprensión total de los seres que se hacen señales respecto a algo que requiere y puede ser señalado. El empirismo lógico se queda, pues, en la superficie: ve el terso espejo del agua quieta, y cree posible correr sobre ella. A nadie cabe duda que términos como son realidad, apariencia, conciencia, mundo, conocimiento, oscuros, pues todos ellos «se dicen de muchas maneras»: Corresponde a la Filosofía dilucidar sus sentidos y expurgarlos de equivocidad. Pero ello no es posible sino cavando bajo el lenguaje y trabajando en el subsuelo de la experiencia primaria que los ha hecho surgir: Hay un sentido anterior al de las palabras, y el sentido de lo real en cuanto vivido. Por eso la tarea de la Filosofía, que es pensamiento pensado en el límite, va mucho más allá que del mero esclarecer de las proposiciones y la de servir de amanuense lógico a las ciencias.

3.8 El desarrollo de la Filosofía durante el siglo que ha visto surgir y desplegarse la concepción positivista, lo demuestra irrecusablemente. El rigor y la eficiencia cada día mayores de las ciencias [127] físico-matemáticas, fuerzan a la Filosofía a replantear muchas de sus preguntas, incluso a revisar sus conceptos y redefinir su lenguaje. Pero sus clásicos temas conservan su sentido intacto, y surgen otros nuevos, estimulados precisamente por el desarrollo de las ciencias. ¿Qué significa la Ciencia y qué podemos esperar legítimamente de ella? Es ésta una cuestión que no compete a la Ciencia misma, entendida como saber matemático-experimental. Su solución implica un examen de los supuestos lógicos, del aparato gnoseológico y del valor del conocimiento científico. Y con ello, entramos en un campo de estudios que nos instala más acá y más allá de los límites de la Ciencia, y aún más acá y más allá de las reglas lingüísticas que ésta nos impone.

Por eso, una definición verdaderamente adecuada de la Filosofía obliga a emplear el concepto de saber unificado en un sentido más radical y más amplio que el de las fórmulas positivistas. Ese sentido lo encontramos en lo que siempre y a través de las más variadas formas doctrinarias se ha reconocido como Filosofía en la historia. La Historia de la Filosofía nos permite describir, en efecto, lo que puede llamarse la actitud filosófica del espíritu. La podemos caracterizar por cuatro rasgos principales:

a) Su afán cognoscitivo o teórico, esto es, su interés por la función objetivante de la experiencia, en virtud de la cual se constituye el dominio del ser y lo real ante la inteligencia del hombre;

b) su afán de racionalidad o de interpretación de la experiencia mediante los conceptos y principios del entendimiento racional;

c) su afán de totalidad en el saber, totalidad que ha de entenderse en este doble sentido: 1) como saber crítico, a la par radicalmente fundado y radicalmente fundante, saber que ha dilucidado los propios principios y que sirve de principio a los otros géneros del saber; 2) como saber integral, cuyo objeto es la unidad de la experiencia en su conjunto

d) su afán antropológico, es decir, la postulación del hombre como centro de la totalidad buscada y, por lo mismo, la orientación del saber hacia una interpretación valorativa de la existencia y de los fines humanos.

En definitiva, la Filosofía es la búsqueda de un saber total, inicialmente fundado, relativo al ser y valor de las cosas, en relación de la existencia humana. Es a esto a lo que en páginas anteriores hemos llamado ejercicio del pensamiento en el límite. [128]

4. Posibilidad de la Filosofía

4.1 ¿Es en verdad posible un saber de esta especie? La pregunta, filosófica ella misma, por su universalidad y sesgo crítico, ha sido afirmativa y negativamente contestada. Para algunos, son los propios sistemas filosóficos la mejor prueba de existencia de este discutido saber. Cada uno de ellos es un ejemplo de lo que puede descubrir el ejercicio del pensamiento en el límite, de los sonidos peculiares que puede arrancarse a la cuerda de la inteligibilidad llevada a sus máximas tensiones. Y en este sentido sí que Wittgenstein tiene razón; el saber filosófico es la actividad pensante del filósofo, el ejercicio del pensamiento en el límite. Pero no la tiene, en cuanto identifica la función clarificadora de tal pensamiento con la clarificación del pensar expresado por la ciencia, es decir, con el pensar de certidumbre empírico operacionalmente definida. Porque, a decir verdad, todo pensar requiere ser clarificado, y dicha clarificación puede venir aun por vía de la incertidumbre. De hecho, el balance histórico de la Filosofía muestra que, cuando se retoma la certidumbre científica en las fuentes de la experiencia humana total, de donde brota conjuntamente con otras posturas frente al mundo, surge la incertidumbre como fundamento paradójico de la certeza. La certidumbre no tiene sentido por sí sola como medida del conocimiento. En el límite de su crítica, podemos concebir un espíritu sobrehumano al que toda posibilidad y realidad le fuera conocida. Para un sujeto semejante no habría propiamente objetos conocidos, ni mundo. Como lo han visto los filósofos desde Parménides adelante, ser y conocer serían para él una misma cosa, y el intelecto se agotaría en la contemplación de sí mismo. Es decir, en la nada. Pero la gracia del hombre está en que anula la nada, contiene su invasión, porque su ser pone el mundo como objeto, lo aleja de sí, al par que lo anuda al conocimiento, sumiéndose a sí mismo en la incertidumbre total. Y sus certezas -por ejemplo, la más visible y manejable de todas, la del mundo empírico- no son sino una

reacción dialéctica, subproducto polémico de la incertidumbre radical que compete a la Filosofía como ejercicio del pensamiento en el límite. Incertidumbre radical que no hemos de confundir con la falta de certeza ocasional en tal o cual dominio del saber o en tal o cual coyuntura del hacer. Porque tales indecisiones, como las que afectan a las teorías físicas de la luz, al origen de la vida orgánica o a los [129] criterios de la justicia, sólo son tales en conexión con certezas constitutivas del sistema de referencias cognoscitivas o valóricas elegidas. Tampoco ha de confundirse con el escepticismo del diletante, que se complace en poner toda convicción en duda, por falta de energía intelectual para recorrer, primero, las penosas vías del conocimiento, y, segundo, para poner en descubierto las bases de convicción sobre las cuales la duda puramente escéptica, como la científica, se apoya. Tampoco se identifica, en fin, con el escepticismo filosófico en sentido estricto -Pirrón, Montaigne- que, a partir de la verosimilitud de las posibilidades contradictorias de los juicios humanos, postula la epoché o suspensión del juicio. Pues, si es verdad que la incertidumbre radical aneja a la esencia de la Filosofía contiene como momento determinante suyo las experiencias de las propias doctrinas escépticas, no lo es menos que contiene también las de las certezas filosóficas dadas a una con aquéllas. Es decir, dicha incertidumbre no tiene nada que hacer con la suspensión del juicio, pues ella brota en la experiencia del conocimiento verdadero, esto es, del juicio en función de decisión, que es todo lo contrario del juicio suspendido. Sólo quien cree cognoscitivamente de verdad, quien está en la experiencia de la certeza, puede, cuando lleva su pensamiento al límite, conocer lo que significa la incertidumbre radical; ella, como acabamos de indicar, sólo tiene sentido en relación dialéctica con la certeza. Es propio de ella, por eso, surgir sólo en la Filosofía, que lleva el pensamiento al límite, en el pensar que, mostrando al mundo y haciéndolo transparente, lo deja al mismo tiempo opaco, o que uniendo unos pensamientos con otros, pone de manifiesto la apertura de la certeza a la incertidumbre. La incertidumbre radical sólo puede ser resultado del pensamiento sistemático de las certezas, que no quedan destruidas como tales (al modo como le ocurre al escéptico), sino simplemente incapacitados para construir entre todas ellas su propio fundamento. A la luz de estas reflexiones, yo no vacilaría, por eso, en valorizar positivamente la reflexión de Bertrand Russell -«el resultado neto (de la Filosofía) es sustituir la certidumbre inarticulada por una incertidumbre articulada»- si su empirismo sensualista y su impenitente aunque agudo logicismo no obligara a tomar esta fórmula en un sentido superficial y restricto. [130]

4.2 Hay también quienes en el testimonio de la Historia de la Filosofía descubren la ilusión del programa filosófico: lo que la Historia de la Filosofía nos ofrece es, en efecto, un repertorio de doctrinas a menudo incompatibles, mas no un conjunto coherente de proposiciones relativas a los problemas; habría, pues, controversias, pero no conocimiento filosófico. Ya hemos visto la sentencia que sobre esta materia ha pasado el positivismo más reciente: la Filosofía carecería de valor, no sólo como cuestión de hecho, sino también de derecho. Si hasta ahora los desacuerdos doctrinarios no lograron producir un cuerpo estable de proposiciones al modo de las ciencias positivas, es porque hay imposibilidad de principio para un saber de esta especie. Hemos señalado también lo que cabe pensar sobre ello; pero agreguemos todavía que la radical posición del empirismo lógico, según la cual no hay más conocimiento significativo de la realidad que el representado en proposiciones

empíricamente verificables, implica, ella misma, la aceptación de particulares principios, cuya adecuada fundamentación sólo sería posible dentro de la propia Filosofía que pretende invalidar. El empirismo lógico resulta, así, entretenido en el juego imposible de quitarse el suelo de debajo de los pies. De todas maneras, la controversia no afecta en definitiva a la Filosofía como proyecto intelectual y vital. Haya o no un repertorio de proposiciones filosóficas, encuentren o no solución sus problemas, tiene pleno sentido su empeño en llevar la razón a la experiencia del pensamiento límite. Si el movimiento se prueba andando, la posibilidad de la Filosofía queda probada por las experiencias de ese carácter que encontramos en su historia. [131]

Capítulo V

El método en la Filosofía y en la Ciencia

1. El método como criterio de objetos y problemas

1.1 ¿Existe un método genuinamente filosófico? La pregunta, aunque importante en apariencia, podrían tenerla muchos por inútil: unos, por considerar obvia demostración de que sí lo hay, la propia historia de los sistemas, tan diferente a la de las ciencias experimentales; otros, por ver en esa misma historia, abigarrada e inconsistente, la negación de un verdadero método. Y, sin embargo, ni una ni otra tesis satisfacen las exigencias del problema, mucho más complejo, en verdad, de lo que a primera vista permite ver su sencillísimo enunciado.

Hay que contar, en primer término, con la inevitable dificultad de definición y lenguaje. La palabra método designa cosas, aunque afines, diferentes, lo cual engendra múltiples equívocos en la inteligencia de los problemas que atañen a su concepto.

Tenemos, por lo pronto, una acepción favorecida, que tiende a imponerse en el vocabulario del filósofo de la ciencia: la que Descartes le asigna en el *Discours* y que, equivalente a la del vocablo regla en sus *Règles pour la direction de l'esprit*, alude al cómo o manera de, propios del pensamiento válido. En este primer y más universal sentido, la teoría del método versa sobre los medios de fundamentación lógica del pensamiento, sobre el régimen normativo del discurso racional. «Método» es aquí sinónimo de recurso inferencial, y su problema es el problema de la racionalidad del saber.

Asociada a esta primera aceptación y divorciada de ella, sin embargo, por su carácter no epistemológico, hay una segunda, más afín con las que podrían llamarse técnicas operatorias, propias de la investigación naturalista. Es, precisamente, el sentido que el vocablo tiene en la discusión de Stuart Mill sobre los [132] métodos experimentales de concordancia, diferencias, residuos y variaciones concomitantes. Método es también aquí regla de inferencia, de enlace racional de proposiciones, pero referido al régimen peculiar de control sobre la situación experimental que se promueve.

Es posible, en fin, si no oponer, separar al menos, una tercera significación en que directa o indirectamente inciden las discusiones metodológicas: la de fuente del

conocimiento. Llámase método ahora no ya a los medios de interna expansión del pensamiento ni a los arbitrios de manipulación de la experiencia sensorial, sino a los recursos mismos de aprehensión cognoscitiva o vías de acceso a los objetos. Hablamos entonces de intuición o razón, de especulación y experiencia, de datos e inferencias.

1.2 Nótase inmediatamente que una dilucidación adecuada de nuestra pregunta sobre la autonomía del método filosófico, requiere una decisión ante la alternativa de significar con la misma palabra el régimen de inferencia o el procedimiento de investigación o las fuentes del saber. El asunto conduce, efectivamente, a distintos resultados en cada caso y a través de dos líneas independientes de análisis, que intentaremos desarrollar más adelante.

Limitémonos, por ahora, a la consideración de unos problemas algo más significativos, tal vez, que éste de pura terminología. Dichos problemas aparecen cuando consideramos un importante rasgo común que enlaza a las acepciones recién comentadas. En todas ellas se entiende por método un instrumento, y no un contenido del quehacer teórico, un aditamento suyo que le sigue con carácter del todo exterior y adjetivo. Tendríamos por un lado las ciencias y por otro sus métodos o procedimientos de trabajo, no siendo éstos, por lo tanto, parte de aquéllas, ni elementos de su concepto, sino meros órganos auxiliares de acción, verdaderos artificios ajenos a su naturaleza.

Las dificultades a donde lleva esta manera de ver, propia de cada una de las acepciones expuestas más arriba, son numerosas e importantes. Está, en primer lugar, la de que favorece la tendencia a plantear los problemas del método en abstracto, independientemente de la situación intelectual concreta que los engendra. Está, en seguida, la de soslayar que toda ciencia, previo al uso de un criterio metodológico en sentido estricto, supone la adopción de un modo peculiar de considerar el mundo y hacerlo problema, [133] una manera, sui generis de ponerse ante él la inteligencia. Es decir, que toda ciencia es ya un método en sentido lato, una «manera de», por la propia constitución de su objeto y por los problemas que respecto a él plantea, como son también «una manera de» el criterio de validez y el tipo de investigación que utiliza. No sólo «se sirve» de procedimientos o «tiene» métodos, sino que es en principio y por las operaciones que la definen -a saber, determinación de un objeto, formulación de problemas y definición de un criterio de validez- un procedimiento o método ella misma.

Lo que esencialmente caracteriza a tal procedimiento en cada una de las formas racionales del saber, es la adopción de un criterio o punto de vista para la determinación de sus áreas de trabajo y sus recursos. Así, tal o cual tipo de investigación pasa a ser -por consideraciones que no son siempre las mismas y que no nos incumbe examinar aquí- el más adecuado, el más legítimo o, simplemente, el más útil; es así como Stuart Mill, por ejemplo, podía hacer recomendaciones sobre la oportunidad y la variable procedencia de cada uno de sus métodos. Pero también, y antes que eso, tal o cual contenido de la experiencia se destaca y separa, para constituirse en objeto de tal y cual disciplina o, en fin, tales y cuales tipos de problemas, y aun tales y cuales problemas definidos se proponen frente a este o aquel objeto de investigación, formándose así el territorio particular de cada

ciencia. Es decir, que en el área ideal de objetos, problemas y recursos posibles, se selecciona, mediante unos patrones en cada caso típicos, aquéllos que, por su adscripción a un principio dado, serán los propios de una forma determinada del saber. Cada forma organizada del saber queda así definida en gran parte por el criterio de constitución de sus objetos y problemas y por los objetos y problemas mismos que según esos criterios se constituyen.

1.3 De algunos aspectos de esta función selectiva del método en la génesis lógica de las ciencias se ha ocupado preferentemente H. Rickert. Entre sus consideraciones, hoy casi olvidadas, creo útil recordar aquí la idea, curiosamente asimilable a la teoría bergsoniana de la percepción y del concepto, de que pensar objetos es recortar una configuración típica en la corriente de lo empíricamente [134] dado, alterar, por tanto, la continuidad originaria de lo irreflexivamente vivido. Cada ciencia implicaría, según esto, un corte peculiar en el flujo de los datos naturales. Pero este corte -advirtamos- no es necesariamente arbitrario y convencional, toda vez que suele representar modos naturales de articulación de la experiencia, modos a que ya tiende en sus manifestaciones precientíficas la actividad de la conciencia. De hecho, lo irreflexivamente vivido no es un flujo continuo, en el sentido de lo homogéneo y amorfo. Por muy bajo que sea el nivel de la reflexión, nuestra conciencia distingue siempre formas, cualidades, situaciones, y entre ellas nexos que le permiten configurar totalidades y preparar más o menos adecuadamente su acción.

Por modo análogo a la constitución de los objetos, tiene lugar la formulación de problemas. Como en el caso de aquéllos, opera aquí también un criterio de selección, esto es, un método que determina, si no siempre el contenido particular, el prototipo, al menos, de las cuestiones de cada disciplina. Fue Comte el primero en utilizar con intención metodológica esta característica de la Ciencia, aunque no llegó a reconocer en ella el importante factor constitutivo que efectivamente es. Que una ciencia sea un repertorio de problemas, nadie lo niega. Mas por lo general no se reconoce que los problemas mismos suponen la operación de un criterio problematizante y, por tanto, la acción de un principio, selectivo en el campo de todos los posibles problemas racionales. El sabio de hoy no sólo es quien no puede contestar todas las preguntas, sino además, y principalmente, el que no quiere contestar sino algunas. Las que en realidad le interesan son unas pocas y bien delimitadas cuestiones cuyos caracteres las separan de todo problema extra-científico. La aplicación no expresa que hizo Comte de este principio es fácilmente reconocible en su doctrina. La Ciencia, enseña, es por principio ajena a las preocupaciones sobre las causas últimas y los fines de la realidad; no se plantea los problemas sobre los modos de producción, es decir, sobre las causas; es propia de ella únicamente la investigación de las leyes, esto es, de las relaciones constantes entre hechos observables. Es, por ejemplo, de Comte esta consideración. «Trátase de los efectos mínimos o de los más sublimes, de choque y gravedad como de pensamiento y moralidad, no podemos verdaderamente conocer sino las diversas conexiones naturales [135] aptas para su cumplimiento, sin penetrar nunca el misterio de su producción».

1.4 El contenido sustantivo de la tesis positivista no nos incumbe ahora; superado ya por concepciones más evolucionadas, tiene un interés sólo histórico. Pero sí nos importa su aspecto metodológico. Porque el intento de Comte, en efecto, no ha consistido en otra cosa que en definir la Ciencia desde el punto de vista de la naturaleza de sus problemas. Con el mayor rigor restrictivo posible determina, según ese criterio, el tipo de todas las preguntas que habrán de reconocerse como propias de su oficio. No en otra dirección se orienta hoy el empirismo lógico. Sólo que mientras Comte separaba de la Ciencia unos problemas por «insolubles», el empirismo lógico, llevando las cosas a sus más rigurosas consecuencias, los destierra con el nombre de «pseudoproblemas», esto es, problemas que carecen de sentido. En capítulos anteriores nos hemos referido a algunas debilidades de esta posición. Pero anotemos aquí las que importan específicamente al asunto que ahora nos incumbe.

Como teoría de la Ciencia, el empirismo lógico representa la más fiel expresión de la tendencia que en su desarrollo ha seguido el pensamiento experimental de la naturaleza. Su repudio de la Metafísica, de no implicar toda una teoría del conocimiento y con ello toda una filosofía, no pasaría de ser un episódico aspecto del muy legítimo empeño en conservar la independencia de los criterios con los que cada esfera del saber racional delimita su área propia y sus particulares contenidos. Pero el empirismo lógico aspira a algo más que a montar guardia en las fronteras del orbe científico, y pretende impugnar la legitimidad misma del conocimiento filosófico tradicional. Al hacerlo, incurre, sin embargo, y por falta de adecuada comprensión de los problemas del método, en el error decisivo de convertir el principio metodológico de las ciencias positivas -es decir, el principio de constitución de los objetos, problemas y recursos- en criterio de toda disciplina racional. Mediante el patrón selectivo de la Ciencia puede determinarse, a no dudar, el carácter no-científico o pseudo-científico de un problema o de un sistema de proposiciones. Pero no es legítimo juzgar por él sobre el valor cognoscitivo general de esos problemas o sistemas. Las ciencias han circunscrito su área mediante definición [136] implícita de sus objetos y preguntas; pero una definición sólo nos sirve para determinar qué cosas pertenecen y cuáles no al género definido; nada nos enseña sobre los atributos positivos de las cosas que, excluidas, pertenecen a otros géneros de circunscripción. No obstante su aparatosa nomenclatura (útil, sin duda, en algunos respectos) el positivismo lógico no pasa de decirnos lo que hemos sabido siempre: «tales y cuales son las condiciones de una cierta forma del saber reflexivo que llamamos Ciencia; la Metafísica no satisface tales condiciones; no es, por lo tanto, Ciencia, es decir, no es la forma del saber que por aquéllas definimos». Pretende, no obstante decirnos algo más: «toda cuestión no científica es un pseudo-problema». Pero esto es ya una extensión viciosa del argumento, que erige en norma absoluta de problematicidad uno entre muchos de los criterios selectivos posibles. Y son, precisamente, las razones para este absolutismo las que podremos cuestionar siempre en la apelación filosófica.

2. El método y la constitución del objeto en Filosofía

2.1 A la luz de estas consideraciones, es fácil reconocer que la penetración más adecuada en el espíritu y en el valor del saber racional en general y de sus dominios

específicos en particular, es el análisis del método, esto es, de los principios por los cuales tiene lugar la selección del objeto, de los problemas y del criterio de validez que constituyen el campo peculiar de cada caso.

Por consiguiente, la cuestión sobre el método filosófico tiene para nosotros una extensión más amplia que la acostumbrada. No se trata de inquirir únicamente acerca de una manera especial de investigación, sino además y preferentemente acerca del modo de definir un objeto en la experiencia y de plantear frente a él cierto repertorio de problemas.

¿Cuál es entonces -preguntémonos- el principio conforme al cual define la Filosofía sus objetos y problemas? El tema sobre las técnicas de investigación y prueba es sólo una aplicación de ese principio, como procuraremos demostrarlo más adelante.

Por objeto entiéndese aquí todo contenido de la experiencia a cuya totalidad se refiere directa o indirectamente el conjunto de las significaciones en un sistema coherente de juicios. Este criterio de objeto de una ciencia tiene, aparentemente, un puro carácter indicativo y pragmático, no constitutivo y lógico. Porque, es claro -se diría-, si bien el sistema de las proposiciones [137] biológicas mienta una clase de fenómenos reales, los de la vida orgánica, al definir por esta mención el objeto de la Biología nada sabemos sobre el principio de constitución de ese objeto, sobre los caracteres que permiten definirlo independientemente de la ciencia que lo trata. Mas la dificultad es sólo aparente. Porque en verdad el análisis de las proposiciones generales de una disciplina conduce efectivamente a una circunscripción más estricta de su objeto, y es por eso que la ciencia no consigue delimitarlo adecuadamente sino en los estadios avanzados de su desarrollo. En un comienzo la constitución del objeto es vaga, equívoca, y, por lo mismo, provisoria. La formulación de nuevos problemas la hace más exacta; el objeto, a su vez, redefinido, plantea problemas nuevos, y de esta manera, entre la noción del objeto y el cuerpo de sus proposiciones se establece un circuito de acciones recíprocas, que en ocasiones dificulta enormemente la tarea de circunscribirla.

Desde el punto de vista del problema del método no vale tanto, sin embargo, la efectiva definición del objeto mismo de las ciencias como la determinación del principio que permite su delimitación en el campo general de la experiencia.

2.2 Será, pues, en el sistema de proposiciones generalmente reconocido como filosófico en donde hemos de buscar el principio formativo del objeto de la Filosofía y, por lo mismo, la base metodológica de ella. Se trata de averiguar así lo que Rickert llamaría el «principio de selección» o criterio por el cual entre todos los campos de investigación posibles se define uno específico: campo u objeto de la investigación filosófica. ¿Está la Filosofía en iguales condiciones que otras ciencias para dar forma explícita a este principio a partir del repertorio de sus proposiciones? Parece legítimo negarlo en un comienzo, dado que no hay sistema de asertos universalmente reconocidos como patrimonio común de todos los filósofos. Y, sin embargo, debemos tener presente que todos los sistemas, en sus contradicciones mismas, forman parte del todo orgánico llamado Historia de la Filosofía: situadas en ésta,

las proposiciones filosóficas participan en un sentido unívoco, se tiñen de una coloración común. Es en este sentido unívoco donde hemos de buscar la determinación del objeto filosófico. El punto de partida es, según se ve, esencialmente histórico, y el mismo que, sin detenerse mucho en él, preconizara ya Spencer y utilizara después, con más rigor y [138] amplitud, Guillermo Dilthey al estudiar la esencia de la Filosofía.

No es de esperar, sin embargo, que este punto de vista histórico-inductivo nos conduzca a determinar un objeto filosófico único. Ya hemos visto cómo el objeto de una ciencia se va delimitando más precisamente a medida que ahonda en sus propios problemas. Esto es particularmente cierto de la Filosofía. Creemos, por eso, que el principio de constitución del objeto no se determina únicamente por los componentes estáticos y comunes de los sistemas, por «lo que siempre y en todas partes constituyen sus hechos», según el decir de Dilthey, sino, además, por lo que ha tendido a ser y ha ido siendo de manera cada vez más perfecta hasta nuestros días. No puede decirse, por consiguiente, que el objeto de la Filosofía corresponda exactamente hoy a lo que en otro tiempo fuera, a pesar de la semejanza de rasgos entre muchas de sus formas históricas. Encontramos hoy desenvueltos y estrictamente diferenciados unos caracteres que en momentos anteriores fueron virtuales, constituyeron tendencias insinuadas, pero faltas aún de rigor determinante. Y, sin embargo, es de esperar que el principio de constitución del objeto haya sido siempre el mismo y que sea posible ponerlo al descubierto por el análisis inductivo de la historia de los sistemas; de otra manera no habría podido surgir esa unidad genético-morfológica que llamamos Historia de la Filosofía.

2.3 Ahora bien, no es difícil convenir en que el criterio que ese análisis revela es el principio de integración racional de la experiencia, estudiado ya anteriormente, y que será en efecto tal criterio en la medida en que nos permita definir los tres aspectos fundamentales de la metodología filosófica, a saber, la determinación del objeto, el planteamiento de los problemas y el régimen de investigación y prueba.

El objeto de la Filosofía -diremos- es la experiencia integrada, tomando la palabra «experiencia» en el sentido lato que comienza a hacerse dominante con Husserl, y actualizando una expresión similar a otra que ya William James aplicara restrictivamente en el dominio de la Psicología. Los caracteres de esa [139] «experiencia integrada» por la Filosofía se examinaron en su momento y huelga que volvamos una vez más sobre ellos. Pero si es útil recordar otra vez que en el caso de la Filosofía, como en el de todo conocimiento, el objeto, aunque radicado en la experiencia, y aún más, confundido con la totalidad de ella, no es en rigor un dato que se ofrezca de buenas a primeras para tomarsele como se toma la fruta del árbol. Toda ciencia ha menester la construcción lógica del objeto, su constitución programática, y para ello opera sobre una materia de experiencia «neutra», es decir, indiferente al principio de objetivación de aquella.

Si por experiencia entendemos el contacto primario, prima facie, con un mundo transubjetivo, no hay en verdad conocimiento racional alguno que lo sea de la experiencia. Todo conocimiento racional -la física y la metafísica, por ejemplo- representa una conceptualización de esa experiencia, lo que implica articular en ella unos perfiles objetivos que dependen de un criterio sistemático fundamental. Piénsese, por ejemplo, en los conceptos físicos de fuerza, velocidad, temperatura y entropía, en los conceptos metafísicos

de ser, existencia y trascendencia, y en los conceptos fenomenológicos de noesis, noema y núcleo noemático, y se comprenderá lo que intentamos destacar. Todos esos conceptos, se nos dirá, son índices de la experiencia, apuntan a ella, puesto que con su auxilio acertamos a interpretarla, prediciéndola, sistematizándola, describiéndola. Así es, en efecto, y, sin embargo, no apuntan directamente a ella: a ella llegan sólo a través de un proceso de construcción implícito en su sentido, que se deja ver con particular claridad en una fórmula como $F = m \cdot a$, que nos muestra la operación por la cual se constituye el concepto físico de fuerza.

La apelación a la «experiencia» como base del saber racional tiene, por eso, un sentido vago y dudoso. La experiencia -hemos visto- tiene una estructura fásica, y son sus fases diferentes las que determinan la modalidad de nuestro empeño en conocerla. Cada ciencia implica dentro de un tipo de conocimiento, y cada tipo de conocimiento dentro del conocimiento racional en general, una previa delimitación de una fase peculiar de la experiencia.

Pero por eso también son confusos los llamamientos a lo inmediato, que una y otra vez aparecen en la historia de la Filosofía. No hay, en verdad, «un» inmediato, sino múltiples fases inmediatas [140] donde lo que es se nos muestra. Una de ellas es, por ejemplo, lo inmediato que en la duración pura ha descubierto y descrito Bergson; otra es lo inmediato que en el análisis de los actos de la conciencia pura ha descubierto y descrito Husserl; otra es lo inmediato de la conciencia existencial de Heidegger; otra es lo inmediato en la intuición platónica de las esencias; otra, en fin, los datos empíricos del mundo en que se apoyan las ciencias naturales.

Desde este punto de vista la polémica de Bergson contra inteligencia conceptual - inteligencia que, por lo demás, desempeña un papel preeminente en la formulación de su propio sistema- y el intento de supeditarla a la inmediatez de la intuición introspectiva del tiempo, es un equívoco originado por la desatención al hecho de que toda tarea cognoscitiva implica la delimitación de una estructura determinada en el contenido de la experiencia. Lo que en verdad sucede -y en este sentido sí es legítimo hablar de una prioridad de ciertas fases de la experiencia sobre otras- es que la primera y más espontánea fase es la del trato sensorial con el mundo. Por ser la primera, la más constante y generalizada, tiene un privilegio funcional, cuya dramática expresión teórica puede reconocerse en la siempre triunfante sensatez del empirismo frente al racionalismo. Sucede, en efecto, que la estructura empírica de la experiencia se funda primariamente en el simple juego de las estructuras psicosomáticas del hombre. Toda otra estructura, la concepción científica y metafísica, por ejemplo, tiene que partir de ella y operar a veces contra ella para constituirse.

2.4 Debido a eso, y desde un punto de vista epistemológico estricto, las ciencias nacen con un acto, generalmente implícito, de constitución de su objeto, esto es, de fijación del mismo en la continuidad de lo empíricamente vivido. En la experiencia ingenua, natural del mundo, no hay «objetos» en el sentido científico; tales «objetos» surgen para el hombre

únicamente cuando su conciencia objetivante, en posesión de unos principios, característicos para cada dominio del saber, los destaca en la continuidad de lo vivido. Puesto en imágenes, esto no alude sino a la manida observación de que el árbol del botánico no es el del leñador y de que las constelaciones del astrónomo no son las del montañés.

El caso de la Filosofía es en buena medida el mismo, a pesar de hallarse en varios aspectos más cerca de la actitud ingenua que la Ciencia. La experiencia integrada, objeto de aquélla, no está, en [141] efecto originariamente dada: el filósofo la construye por actos excepcionales de conciencia reflexiva. Y, no obstante, se insinúa ya, como presentida, en la experiencia natural no racionalmente integrada del vivir cotidiano. Este fluye para cada uno de nosotros como una corriente continua -nuestra vida, nuestra experiencia- totalizada por la unidad psico-espiritual en que nos reconocemos como sujetos y por la unidad bio-física de la naturaleza, en que reconocemos el ámbito y objeto de nuestra acción. La vivencia del tiempo y del espacio como totalidades continentes del acaecer -continentes de la psique y del mundo material- operan en el mismo sentido, prestando un sólido fundamento existencial a esta integración pre-reflexiva de la experiencia.

La Filosofía construye, o mejor quizás, reconstruye, sobre tales bases de integración ingenuamente vivida, la experiencia racionalmente integrada, que es el objeto del saber filosófico. Pero ahora se trata de la vivencia transmutada en pensamiento racional, y ello no puede ocurrir sino bajo la dirección consciente del intelecto y según la directriz de un principio metodológico. Y ya sabemos cuál es este principio. Nos hemos referido a él llamándolo principio de integración racional; podría asimismo llamársele principio de totalización límite. Consiste en referir lo empíricamente dado y demás datos de la experiencia concreta a unidades de pensamiento permitan integrar cognoscitivamente sus momentos dispersos y dar cuenta de sus multilaterales conexiones. Su aplicación conduce a la idea de totalidades de diversos grado (ser, universo, Dios, materia, espíritu, historia, devenir, etc.) y de propiedades y estructuras de la experiencia que hacen posibles sus conexiones de totalización (esencias, causas y efectos, fines, conciencia, etc.).

3. El método y el planteamiento de los problemas en Filosofía

3.1 Tales son los objetos ante los cuales el filósofo se plantea sus peculiares problemas, frutos también del mismo fundamento metodológico, lo que obliga a reconocer respecto a la conciencia problematizante de la Filosofía, idéntica índole selectiva que respecto a la conciencia de sus objetos. Propuesto el objeto, ya no son indiferentes los problemas que se formulen, pues quedan, determinados tanto por la índole de aquél como por el criterio metodológico adoptado. Si el objeto es la experiencia integrada, se comprende que los problemas propiamente dichos tengan como factores comunes el de la posibilidad, modos del conocimiento, [142] estructura y relaciones con la experiencia natural del hombre, de esa experiencia integrada. Tales factores pueden, en efecto, reconocerse en todo sistema de investigación suficientemente amplio como para cubrir el área general de la Filosofía. Y lo más probable es que, dada la unidad sistemática de la Filosofía -unidad descrita y examinada más arriba en su carácter y fundamentos, y que ahora puede comprenderse como

secuela del principio metodológico fundamental-, dichos factores puedan reconocerse también fuera de los sistemas, en el dominio de las ciencias filosóficas especiales, y aun en el de determinadas investigaciones dentro de éstas. Pero es en los problemas generales de la Filosofía en donde es posible detectarlos más consistentemente. ¿No están acaso visibles en las clásicas preguntas sobre la substancia, los sentidos del ser, la existencia del mundo exterior, la conciencia de lo real, los criterios de verdad, los valores y sus relaciones, la idealidad y la existencia?

Algo similar se comprueba al examinar los problemas desde el punto de vista metodológico mismo. No es tampoco difícil reconocer en ellos, tanto en su tipo general como en las formulaciones específicas pertinentes a cada caso, la marca indeleble del mismo criterio metodológico que preside la constitución del objeto. Si dicho criterio es la integración límite de la experiencia, no es extraño que en todos ellos prime la pregunta por la posibilidad y recursos de totalización del saber y del mundo. También en esta relación de los problemas con el método, la conciencia filosófica intenta definir estructuras universales que hagan posible reconstruir la trama de enlace entre lo múltiple y lo uno y que hace de unidad y multiplicidad aspectos coordinados de la experiencia total.

3.2 Ningún rasgo general de la Filosofía destaca tan claramente esta modalidad totalizadora como el empeño de fundamentación radical que la caracteriza y que impone un sesgo antropocéntrico a todos sus problemas. Toda Filosofía se esfuerza por llegar a los últimos supuestos de lo dado, y formula los conceptos límite que expresan sus hallazgos: ser, sustancia, causalidad, absoluto, etc.; pero al mismo tiempo se empeña en alcanzar la fundamentación incondicional (o poner en descubierto las condiciones implícitas) de este conocimiento, para lo cual explora sus límites y se interroga sobre su naturaleza. No se puede en verdad filosofar sino desde [143] la totalidad irreflexiva de la experiencia inmediata hacia la totalidad reconstruida por la crítica. Pero en el centro de una y otra está el hombre: como protagonista de los problemas, primero, y como juez y beneficiario de la clarividencia lograda, después. Es en este sentido en que la Filosofía puede definirse tanto por la reflexión límite como por la actitud antropológica del entendimiento, que al ver lo dado ante él, lo ve en él, como para él dado y siempre en relación con un acto suyo de mención constitutiva (perceptiva, imaginativa, explicativa, valorativa, etc.).

Mas ¿no es también la Ciencia un intento de unificación racional del conocimiento y, por tanto, de integración racional de la experiencia? ¿No aspiran acaso los teóricos del más reciente empirismo a una especie de axiomática rigurosa, que excluiría, por ilegítima, toda controversia filosófica que no satisfaga sus normas de validación?

Esta validación ha gozado durante los tres últimos siglos, y por modo cada vez más enérgico, de uniforme acatamiento, y se ha convertido hoy en aspiración fundamental para amplios círculos del saber superior. El intento de progresiva unificación de la Ciencia que vemos expandirse y que se funda en la búsqueda de una común medida de certidumbre, es la expresión obvia de aquel hecho. Y, sin embargo, este ideal de integración del saber por el principio de validación operacional de sus proposiciones y conceptos, que en efecto

envuelve un sesgo totalizador, es fundamentalmente distinto al ideal de absoluta, radical totalización que es propio de la Filosofía. Las ciencias experimentales no pueden llevar ni la integración ni la fundamentación de sus resultados más allá del campo donde su propia definición las encierra: el de la experiencia sensorial y de los contenidos simbólicos susceptibles de referirse operacionalmente a ella. Este campo excluye, por lo pronto, los contenidos no fácticos del pensamiento y excluye, además, y por eso, a la propia Ciencia que, en la medida en que sea Ciencia, esto es, racionalización operacional de la experiencia sensible no puede ser objeto de sí misma, pues ella, en cuanto actividad de reflexión sobre lo empíricamente dado, lo trasciende. Dicho mejor, ella misma no puede racionalizarse operacionalmente, pues eso mismo que la constituye -el sistema de proposiciones racionales sobre la experiencia fenoménica- es, no un hecho, sino una estructura de sentido, un ente lógico.

3.3 El intento de interpretación racional de la experiencia que [144] preside los problemas de la Filosofía, convierte a la Ciencia misma como totalidad, y precisamente porque es una forma de dicha experiencia, en problema del pensamiento límite. Aun sin consideración a sus particulares contenidos, y atendiendo sólo a sus modos de conceptualización, incumbe a los filósofos el problema de sus conexiones universales con el orbe general de cuanto es empíricamente dado y de cuanto es transempíricamente presupuesto como su condición. Y plantearse el problema de estas conexiones implica no sólo la cuestión sobre el fundamento de las ciencias, no sólo el análisis de su lenguaje primordial, sino también el de su situación en el orbe de la cultura y de la vida en general.

Es, por consiguiente, el modo característico de constituir el objeto de la investigación y de formular los problemas, modo que hemos identificado con el criterio de integración racional de la experiencia, lo que hace de la Filosofía la ciencia general por antonomasia. No es que sintetice los saberes, no es que por inducción se eleve a un saber meramente generalizado (ello la pondría en vana y ridícula competencia con la Ciencia), sino que parte de la totalidad como situación y problema hacia lo «absoluto» como pensamiento límite de dicha situación. En última instancia, y aun en sus formas menos metafísicas, la Filosofía es una búsqueda del conocimiento absoluto.

4. El método y los criterios de la investigación y verificación en Filosofía

4.1 Ahora bien, la cuestión de los criterios de validez, determinantes de las técnicas de investigación y prueba, tiene una importancia manifiestamente subordinada frente a la del principio constitutivo del objeto y de los problemas. Dichos criterios se resuelven, desde luego, en la definición de una norma por el mismo principio que opera en la constitución del objeto y de los problemas que a él se refieren. Así, puesto que el ideal de las ciencias empíricas es la determinación factual de las condiciones del aquí y ahora de los hechos, sus proposiciones no podrán validarse sino por la experiencia en que los objetos por ella mentados muestran sus reales aquí y ahora. El procedimiento experimental es, pues,

requerido por la índole de los objetos científicos y por el tipo de los problemas que con relación a aquéllos intenta resolver. Los objetos de las ciencias son siempre [145] hechos, es decir, determinaciones espacio-temporales de la experiencia sensorial; sus problemas son siempre de descripción y explicación de estos hechos, y versan, por tanto, sobre sus relaciones concretas. Es cierto que los resultados de este trabajo son conceptos generales y leyes, pero lo que la Ciencia tiene ante sí como objeto y problema no es el concepto, al cual llega, sino el hecho como existente, como parte concreta del proceso sensorial de la experiencia. Su método más legítimo de trabajo es, pues, el experimental, o sea, la manipulación sistemática de los datos concretos de la percepción.

De manera semejante, los métodos de investigación y verificación filosófica se determinan por el principio de constitución de su objeto y de selección de sus problemas. Se excluye, por lo pronto, la posibilidad de los usos experimentales. Si éstos pueden operar eficientemente cuando se trata de descubrir las condiciones de relación entre fenómenos, no pueden ya tener aplicación tratándose de la totalidad de lo real y lo posible, es decir, de la experiencia integral que es, según se ha visto, el dominio del trabajo filosófico.

Pero un método de verificación no es sino un procedimiento de visión; se trata siempre de llegar a hacer ver, a mostrar, aquello que, mentado en la proposición, está originariamente ausente. De esta manera, el problema que viene a afrontar el investigador filosófico es el de mostrar, de poner al descubierto una situación y relaciones no inmediatamente exhibidas en el mundo de la percepción sensible. A este mostrar del filósofo se llama a veces intuición, otras, especulación racional, otras, análisis fenomenológico, otras, simplemente análisis. En verdad las formas que adopta no son siempre puras, y difieren según la naturaleza de los problemas y de las propias perspectivas del filósofo. Mas, por encima de estas diferencias, hay algo que es común: el empeño por convertir en visión de índole extrasensorial la relación enunciada por una proposición filosófica.

Pero no es aquí en el problema de la fuente del conocimiento en donde ha de buscarse la clave metodológica del filósofo. Ella está en el criterio mismo conforme al cual se plantean los problemas frente a unos objetos filosóficos. La cuestión de cómo hacer ver, cómo iluminar, está estrictamente supeditada a la naturaleza de las reglas que delimitan el objeto y definen los problemas. Como esas reglas son diferentes para la Filosofía y la Ciencia, no pueden [146] menos de ser también diferentes los métodos de investigación de una y otra.

4.2 Y, sin embargo, no ocurre lo mismo en cuanto a los procesos lógicos propiamente dichos, esto es, en cuanto a las leyes por las cuales se constituye un sistema organizado de proposiciones. Tanto la Filosofía como las ciencias regulan esa organización por unas mismas reglas, que son, en definitiva, indispensables al discurso racional. No sería, en verdad, posible distinguir entre procesos científicos y filosóficos de pensamiento si nos atuviéramos a sus aspectos puramente formales, comparando las relaciones de implicación, equivalencia y exclusión entre proposiciones y conceptos.

No es siempre fácil de reconocer, sin embargo, esta identidad en la lógica del discurso, no sólo por la desemejanza de los contenidos, sino además, y principalmente, por la peculiar dirección del discurso en Filosofía. El discurso científico se orienta inequívocamente al cálculo racional de las proposiciones factuales, implicadas por los postulados, teoremas e hipótesis, fácticos también, del sistema; es decir, se orienta a la predicción de hechos en el contexto de percepciones que los define como tales. El discurso filosófico apunta, en cambio, a la unidad de interpretación de la experiencia integrada. Ambos discursos intentan reconstruir intelectualmente un proceso o corriente de experiencia. Pero mientras el de la Ciencia se pliega al curso de la fase censo-perceptiva de aquél, para determinar cada uno de sus momentos (facta), el de la Filosofía ha de plegarse al curso de toda, la experiencia, al caudal que lleva como componente suyo la corriente de los hechos, pero también la propia conciencia que los percibe. Es decir, finalmente, que si el discurso lógico de las ciencias sólo intenta la reconstrucción racional del acaecer censo-perceptivo que permita predecir cualquiera de sus partes, el de la Filosofía se propone alcanzar la reconstrucción total de la experiencia que satisfaga las demandas del pensamiento límite. Por eso la verdad del argumento científico se determina por su eficacia predictiva y, por ende, censo-operatoria; la del argumento filosófico, por su eficacia intelectual o ideo-operatoria.

La reconstrucción lógica del mundo que nos ofrecen las ciencias cumple también, es cierto, un papel muy importante en la satisfacción de esta demanda intelectual de la razón que se ejerce en el límite, y, en este sentido, el pensar científico pertenece, como [147] etapa determinante, al proceso de la Filosofía. Pero dicha reconstrucción se torna insuficiente cuando el pensamiento no pide ya conexiones explicativas o genéticas, sino ontológicas y valorativas; porque entonces no se trata tanto de anticipar la cesión de los hechos como de ver la estructura y sentido de la experiencia integrada en que aparecen, estructura y sentido que no son plenariamente accesibles a la inspección sensorial ni a las operaciones racionales que en dicha inspección se fundan.

Es esta necesidad de ver y mostrar contextos que ensanchan el campo de la visión empírica -como ya, aunque de modo menos universal, lo ensanchan también las Matemáticas-, la que engendra esos peculiares recursos de la exposición filosófica, tan extraños para el profano cuando enjuicia la naturaleza de la Filosofía. Y, sin embargo, la estructura lógica de los sistemas científicos y filosóficos es la misma, cuando se separa de éstos todo aquello que es indicación, señalamiento, descubrimiento, y se atiende al proceso de coherencia intrasistemática del pensamiento. Este proceso es, por obvias razones de doctrina, del todo preeminente en los sistemas racionalistas. «Ordo et connexio rerum idem est ad ordo et connexio idearum», dice el principio; consecuentemente, el racionalista procede a encadenar razones para reconstruir el ordo rerum. La pieza maestra de este modo de filosofar es la Ética de Spinoza, cuyo formalismo de pensamiento y exposición no hace sino elevar al más estricto rigor un tipo de reflexión que, inaugurado por Parménides, llevara Descartes a máxima conciencia metodológica. En otros casos, y son los más en la historia de la Filosofía, este aspecto constructivo-formal (que en definitiva no puede faltar en ningún sistema de proposiciones, puesto que determina su racionalidad) desempeña una función menos conspicua y más instrumental. La mayor actividad del pensamiento y de los recursos de exposición se aplica entonces al reconocimiento intuitivo del material de reflexión, es decir, de los contenidos de experiencia que se trata de mostrar en sus

conexiones con la experiencia integrada. Pero aun aquí la tarea propia del filósofo es la de conceptualizar, coordinar racionalmente las fases multiformes de la experiencia, y, en la medida en que lo consigue, su trabajo se asimila al aspecto lógico constructivo de las ciencias.

4.3 Se ve ahora con claridad cómo no es posible responder unívocamente a la pregunta sobre el método filosófico. Nuestras [148] consideraciones indican que esa pregunta ha de ser investigada en tres direcciones por lo menos. Primero, en cuanto el método filosófico, al igual que todo procedimiento de pesquisa racional en la experiencia, es un punto de partida, selectivo y constructivo a la vez, del objeto y de los problemas que le conciernen. Tomada la pregunta en esta primera significación, es legítimo afirmar la especificidad del método filosófico, en cuanto es específico el criterio con el cual la Filosofía circunscribe su dominio. En segundo lugar, la pregunta debe ser examinada en relación con lo que todo método implica como proceso de búsqueda o técnica de investigación. En este nuevo aspecto el método filosófico afirma una vez más su índole específica: sus fuentes de conocimiento y sus recursos de indagación difieren significativamente de las fuentes y recursos de las ciencias experimentales. Y, en fin, la cuestión ha de considerarse desde el punto de vista de la construcción racional del discurso. Los enunciados filosóficos han de integrar la unidad de un sistema consistente de proposiciones. En la medida en que esta coordinación es racional, el método de la Filosofía es sólo una modalidad especial del mismo procedimiento que regula las inferencias de la Ciencia empírica. No puede hablarse aquí, en rigor, de una verdadera autonomía. Pero es frecuente, también, que en el filosofar se busque un tipo de sistematización diferente de la estrictamente conceptual; no hay entonces una verdadera coordinación racional de proposiciones, y, sin embargo, éstas se asocian estrechamente en la unidad de una visión intuitiva de conjunto, apoyándose en actos de reconstrucción ética, estética o metafísica de la realidad. Es éste un aspecto de la Filosofía, manifiestamente distinto al de las ciencias experimentales, y que define, desde un nuevo punto de vista, la autonomía del método filosófico. Y, sin embargo, no se trata de dos formas excluyentes de conceptualización. Ambas tienden, por el contrario, a una coordinación recíproca de sus contenidos o a establecer, al menos, una especie de «modus vivendi» dentro de la unidad orgánica de pensamiento propia de un sistema.

Pero lo más importante de observar es, quizás, que esto vale no sólo para las relaciones que esas dos formas de integración -la racional y la intuitiva- tienen dentro de la Filosofía, sino también para las relaciones del propio método filosófico en general con la metodología de las ciencias especiales. Uno y otra son formas complementarias de la pesquisa intelectual de la realidad, y [149] si por algunos de sus rasgos son incompatibles, por otros acusan la profunda afinidad que los identifica en el seno de la inteligencia humana en donde están su origen y su término. [150]

1. Perspectiva general del problema

1.1 El pensamiento es efectivamente dialéctico, según Hegel lo proclamara, y esto, amén de algunas implicaciones sutiles, tiene la muy obvia de que sólo puede realizarse por esfuerzos discontinuos de acceso a sus objetos. Planea sobre las cosas, se aproxima a ellas, capta una visión, y cuando pudiera parecer conclusa su labor exploratoria, ha de reiniciar sus amplios giros, recorrer otras vías, volver sobre su obra e integrarla con los nuevos hallazgos. Por eso es creador el pensamiento: porque no sigue un rumbo prefijado por modo universal, antes bien, debe labrar su propio curso, haciendo y demoliendo sus rutas, más aún, haciéndose y deshaciéndose a sí mismo.

Nada tiene, pues, de anómalo el hecho, en apariencia tan desconcertante, de que la historia de la Filosofía sea la historia de grandes aventuras sin desenlace, de flujos y reflujos inacabables de unas mismas ondas ideológicas que interfieren entre sí, carentes, al parecer, de toda euritmia y consonancia. En verdad, mientras por una parte no cabe hablar de desenlaces o estadios finales en las cosas humanas, no cabe, por otra, exigirle al pensamiento otra cosa que su mismo ser: búsqueda en la realidad, tanteo, aproximación por avances y regresos. La copiosa variedad de la historia de la Filosofía es el reflejo de la multiforme naturaleza del pensamiento mismo, el despliegue, por tanto, de sus posibilidades interiores.

Ahora bien, estas observaciones valen no sólo para la diferenciación de la Filosofía como forma específica de pensamiento, sino también para la diferenciación del pensamiento en general. Porque, en efecto, pensamos el mundo según formas características, las cuales no representan ya doctrinas peculiares sino modos [151] esenciales del espíritu. Al modo filosófico del pensar se asocian, como otros momentos de la diversificación espiritual del hombre, el modo artístico, el ético, el empírico, el teológico, el científico. La enumeración no es exhaustiva, pero, además, no son unívocos sus términos, pues no se trata de clasificar lógicamente, sino de indicar las direcciones fundamentales del proceso dispersivo en que el espíritu descompone su unidad originaria. En esta dispersión cada dirección particular -filosofía, arte, religión- desarrolla una posibilidad específica, pero lleva consigo la totalidad del espíritu, y, por lo mismo, contenidos comunes a las otras direcciones.

Se explica así que no sea fácil la exacta circunscripción de las funciones espirituales, y que tan legítimo parezca distinguirlas por sus notas particulares cuanto asimilarlas por sus rasgos de identidad.

1.2 Esta dificultad es sobre todo observable en el campo de las relaciones entre Filosofía y Poesía, las cuales, siendo en última instancia tan diferentes, tienden también a confundirse en algunos fundamentales respectos. Es, tal vez, la complejidad de dichas relaciones lo más favorable al ánimo retórico y a la confusión conceptual con que poetas y filósofos las tratan frecuentemente. Y el ejemplo está a la mano en una idea que, partiendo de generalidades, procura lindo tema a los deliquios esteticistas que siempre brotan en el

terreno de los problemas oscuros: la identificación de Poesía y Filosofía en la unidad de una misma esencia y sentido. En verdad, semejante identificación rara vez se lleva más allá del plano de las vagas aproximaciones y las verbales analogías. Por algo, al fin y al cabo, tiene sentido hablar de una Historia de la Filosofía y de una Historia de la Poesía, y por algo también llamamos poeta a Shakespeare, y a Kant, filósofo. Pero la complacencia en el símil es, por lo reiterada, signo seguro de un principio siquiera aproximado de una verdad a medias, desgraciadamente, como toda verdad a medias, se convierte fácilmente en equívoco.

La mas obvia sospecha de donde se pueda partir a este respecto es la de que, por el carácter dialéctico del pensamiento, Poesía y Filosofía sean momentos en la conquista de la realidad por el espíritu, perspectivas, por lo tanto, frente al mundo, La sospecha es, en verdad, legítima y, como ya hemos visto, vale para todas las funciones espirituales. [152]

Pero vale también, de una manera especialmente significativa, para las relaciones entre Poesía y Filosofía. Una y otra, en efecto, conducen a la experiencia de un mundo que se dilata más allá de la percepción sensorial y de los supuestos y consecuencias de esta percepción. Poeta y filósofo -y es esto lo que se empeñan en comunicar- ensanchan de verdad el mundo. Y ello es obra de una conciencia expectante, afanada frente a las cosas en descubrir lo encubierto, en ver lo que la simple percepción o sus proyecciones empíricas sustraen a nuestra experiencia cotidiana. Ambos operan en este sentido, como taumaturgos, a cuyo conjuro las cosas se abren, sueltan sus rígidos ligámenes -esos que en la percepción las fijan y prefijan para el uso del sentido común- y, presentándose bajo nuevas relaciones, liberan ante nosotros los más insospechados aspectos de su situación en la experiencia. Con razón algunos filósofos y poetas fueron considerados en otro tiempo -cuando aún no había vivido bastante historia el hombre para reconocer las posibilidades sorprendentes de su propia condición humana- como creaturas sobrenaturales. Y si no se les honró a todos como dioses, muchos fueron seguidos como profetas, otros tantos como rectores políticos, y a todos se les consideró inspiradores de la vida, fuentes de las más activas energías espirituales.

Con muchísima razón también ha señalado Dilthey -aparte de las relaciones históricas entre la Poesía y la Filosofía, relaciones que se remontan a la germinación misma del pensamiento racional- la conexión de motivo y preocupación que las enlaza frente al tema de la vida humana. El poeta y el filósofo, partiendo de sus propias, concretas situaciones vitales, elevan a la categoría de idea general omnicomprendiva unas determinadas interpretaciones de la realidad, dentro de las cuales se ordenan todas las experiencias y las cosas singulares, convirtiéndose en partes de una imagen del mundo. Gravita esta imagen, indudablemente, sobre el núcleo de la existencia individual; más aún, de él surge, como orgánica prolongación, verdadero «psicopodio», órgano de penetración y tacto espiritual en el territorio del mundo objetivo. Y no se trata, sin embargo, de una creación puramente subjetiva: nacida del esfuerzo por vivir en un mundo que, con prestarse a la interpretación de la conciencia, se da también como reto objetivo, [153] ha de atenerse a lo que este mundo es o parece ser, independientemente de nuestra fantasía y voluntad. Sin duda a una idea semejante apunta la certera fórmula de Dilthey: «la valoración de la vida presupone el conocimiento de aquello que existe y la realidad se presenta iluminada por diversas luces de la vida interior». Y por esta elevación de la conciencia a la consideración del mundo como

todo intuitivo, dentro del cual se inserta, cual acontecimiento singular pertinente, nuestra propia vida, por lo que el poeta y el filósofo muestran frecuentemente rasgos de acusada afinidad, y han tendido a coexistir en ese tipo del poeta-filósofo encarnado en un Hesíodo, un Lucrecio, un Dante, un Goethe, un Nietzsche.

1.3 Con muchísima razón puede uno complacerse en estas y otras consideraciones semejantes, reconociendo la profunda unidad originaria de donde arrancan Poesía y Filosofía. Dialécticamente pasa el espíritu de una a otra en su afanoso empeño por ensanchar la visión del mundo y por disipar con la luz de la conciencia las sombras que envuelven lo real. Pero lo mismo que tiende a identificarlas, sepáralas también y hace equívoco todo intento de fusión entre ellas. Si el espíritu que las unifica pasa de una a otra, es porque son momentos diferentes de su obra, formas diversas de periciencia y creación, y representan contenidos no idénticos en el proceso de expansión de la conciencia humana. Y es en esto en lo que hemos de mirar con especial claridad, para no desnaturalizar ni el carácter de la creación poética ni el de la obra filosófica, y poder así reconocer más exactamente las posibilidades que cada una está llamada a realizar.

Esta última advertencia podría parecer innecesaria y hasta baladí frente al hecho indisputable de que todo gran poeta ha realizado siempre la posibilidad poética, y todo filósofo, la filosófica; y más baladí aún frente al hecho de que tales posibilidades no tienen otra ejemplarización que la empíricamente dada en la historia de la Poesía y de la Filosofía. Y, sin embargo, deja de ser inofensiva la advertencia apenas reparamos en el hecho no menos real del «diletantismo» moderno, que en nombre de los principios de unidad y de humanización de la cultura está introduciendo la más aparatosa confusión y oscuridad en las formas de creación y expresión del hombre. En un mundo en que tanto y por tantos se escribe; en que innumerables artificios de expresión individual recogen una ebullición antes no vista de sentimientos e ideas; en que se tiende a aceptar la disparatada conclusión de que cada [154] individuo tiene su propia filosofía y es señor de sus propias valoraciones; en un mundo así, urge como nunca introducir principios ordenadores capaces de promover nuevas formas de articulación en el seno de esta masa informe en que se nos está convirtiendo la cultura. Las suposiciones de que todo está en todo y de que «esto» es también «aquello», y que la complejidad del ser no puede comprenderse por categorías racionales o cortes definidos, lo mismo que la axiología irracionalista derivada de tales supuestos, no pasan de ser unas verdades a medias, en cuya vaguedad se envuelve frecuentemente la arbitrariedad intelectual.

Sin duda ninguna el ser nunca fue exhaustivamente comprendido y su complejidad jamás cedió por entero al afán articulario del entendimiento. Pero esto no invalida la positiva competencia de la razón en aquellas zonas de la realidad ya liberadas de lo irracional, ni invalida tampoco su esfuerzo para liberar nuevas regiones. La razón humana procede históricamente: es una tarea que tiende a completarse en el tiempo y por modo progresivo; sus limitaciones y caídas no legitiman la conclusión de que la realidad sea irracional qua realidad. Parece más obvio concluir, en cambio, que los vastos residuos «irracionales» del mundo proclaman antes la naturaleza del conocimiento humano que la

«irracionalidad» del último fundamento de las cosas; con lo cual esa irracionalidad viene a consistir en el carácter de nuestra propia situación en el ser, y no en una condición intrínseca del ser mismo; y la razón, por su parte, en un proceso, el proceso de racionalización de algo sólo progresivamente racionalizable.

Todo esquema de conceptualización es un asalto a lo irracional, una exploración en sus tremedales y tiene, por lo mismo, un sesgo aproximativo y transitorio. Ése es, precisamente, el privilegio de la razón: crear por construcción, penetrar en lo desconocido por sucesiva iluminación de sus laderas, avanzar palmo a palmo, apoyando, como en la marcha humana, cada nuevo paso en el paso inmediatamente anterior. Carece, por tanto, de sentido pedir desafiadamente a la razón la captura total del ser, en un acto de visión directa y simple. La razón consiste en el conocimiento [155] discursivo del ser (que es la experiencia integrada), en su aprehensión por el hombre a lo largo de la secuencia temporal de la historia y de la secuencia intemporal del pensamiento lógico. Y, claro, para reconocer esto y admitir, a la par de sus grandezas las limitaciones de la razón, no es preciso practicar el culto barbarizador del irracionalismo en ninguna de sus formas. Es propio también de la razón definir sus naturales limitaciones: y esta definición es tal, que, al reconocerla, circunscribiendo con ella la zona de lo «irracional», lo estamos ya racionalizando en cierto sentido.

1.4. No puede ser, por eso, absoluta ninguna categoría que utilicemos para distinguir entre Poesía y Filosofía; pero la ausencia de este carácter no implica su necesaria invalidez. Es válida dentro del área limitada de su aplicación, y adscrita, sobre todo, a la función de separar los contenidos más significativamente filosóficos de los más significativamente poéticos. Así, no por limitada deja de ser operacionalmente utilizable la diferencia entre imagen y concepto, esto es, entre la representación y mención singulares de contenidos empíricos y la representación y mención universales de contenidos abstractos. No debemos interpretar este distinguo, sin embargo, en el sentido de que toda creación poética, por el hecho de que la Poesía se defina mediante la imagen, excluya absolutamente la operación por conceptos, y de que toda proposición Filosófica, por el hecho de que la Filosofía se defina mediante el concepto, excluya toda operación por imágenes. Instrumentalmente usa conceptos el poeta, como usa el filósofo instrumentalmente imágenes. Sí es cierto, en cambio, que la imagen es el recurso dominante del pensamiento poético, y que para el poeta no es ella arbitrio instrumental, sino sustantivo, mientras que el recurso principal del pensamiento filosófico es el concepto, el cual, por su parte, no es tampoco arbitrio instrumental, sino sustantivo, del filósofo.

Lo dicho implica definir las relaciones de Poesía y Filosofía por todo cuanto las ideas de imagen y concepto presuponen. Podemos pues, agregar, clarificando lo anterior, que la representación poética mienta preferente y sustantivamente contenidos singulares y empíricos de la experiencia -que a eso llamamos precisamente imágenes. Por lo general el contenido de esta mención es el propio poeta, y cuando esto no ocurre, son cosas, personas, situaciones y sus relaciones concretas. De una manera correspondiente, la [156]

proposición filosófica procede por representación universal de contenidos abstractos, eidéticos -que a tal género de mención llamamos precisamente concepto.

Sería pura reincidencia considerar otra vez el hecho de que estas caracterizaciones no excluyen la ocurrencia de lo universal en el pensamiento poético ni de lo singular en la proposición filosófica, y agregar que dichas ocurrencias tienen un carácter sólo instrumental, si no surgiera justo a este propósito una de las cuestiones decisivas para la caracterización del concepto del arte en general, y dentro de él, de la propia Poesía. Me refiero, como bien puede el lector presentirlo, a la relación de lo singular y lo universal en el orbe imaginario del artista. ¿Es verdaderamente singular el objeto estético? O, para eliminar desde luego argumentaciones dilatorias, ¿se agota en la singularidad de sus representaciones? Hay, por supuesto, un fundamento singular, que constituye el núcleo de toda creación artística: Prometeo, Laocoonte, Moisés, La Gioconda, Monsieur Jourdain, Don Quijote, Fausto, Hans Castorp, son otras tantas instancias de existencia singular, ejemplares únicos de seres que están allí, de tal y cual manera determinada, en unas bien determinadas circunstancias: constituyen, pues, imágenes en el sentido estricto, de la palabra. Mas la cuestión es precisamente saber si esas representaciones individuales agotan en su pura individualidad el sentido y el interés que les confiere su función estética.

Goethe habla en verdad por todos los artistas cuando, con profunda conciencia del problema, reconoce la esencia del arte en la captación de lo universal a través de los objetos singulares sobre que labora. «El poeta -dice en una ocasión a Eckermann- ha de aprehender lo particular... y representar de esta manera lo universal». El arte consiste en la creación de orbes singulares de personas y cosas cuya situación ontológica se define por cuanto hay en ellas de único y concreto, aunque no necesariamente de real. Mas esta situación ontológica de entes singulares en la fantasía es apenas el primer momento de su situación estética; en estricto [157] sentido, ella sólo adviene por referencias a determinadas ideas valores universales, que en la representación artística singular se ven realizados, o siquiera mentados a través de símbolos. Es el carácter humano en la situación singular de Prometeo o Don Quijote, o aun de un personaje menos idealizado como Monsieur Jourdain, lo que les convierte en objetos estéticos estupendos; y lo realmente humano de ellos no es el tipo, no es la determinación abstracta de una esencia, sino el hecho de que, como todo hombre, están ellos individualmente en una situación humana, el hecho de que se realiza el sino humano de hacer efectiva una esencia o tipo en la figura de una vida individual.

No sin razón pudo también Goethe desdeñar por antipoético lo que, siendo del dominio privado del poeta, no es, en su privacía misma, propiedad del hombre. «Ocurre así con el poeta -dice en otra oportunidad-: no merece este nombre en tanto que sólo habla de unos cuantos sentimientos subjetivos; mas si es poeta desde que puede, apropiándose para sí, expresar el mundo entero». Es también el sentido de la soberbia exclamación en el Prólogo del Primer Fausto:

¿Quién el Olimpo afianza, quién a los Dioses une
sino el poder del hombre que en el poeta irrumpe?

También los filósofos entienden de una manera similar la naturaleza de la obra de arte, y las expresiones de Goethe podrían ser, sin reservas, suscritas por muchos de ellos. «Cada

arte -escribe, por ejemplo, Dilthey- revela relaciones que trascienden toda apariencia individual y limitada y le confieren por tal razón un significado más general. Y a lo mismo va su entendimiento de la Poesía, que «eleva cada acontecer singular a la conciencia de su significado».

Pero el filósofo habrá de hacerse algunas preguntas y acotar con mayor rigor el problema. Si, por lo visto, los contenidos universales operan de manera tan decisiva en la creación poética, pues le proporcionan en gran medida su carácter, ¿cuál es exactamente su ingerencia en ella y su modo de relación con lo singular que también la determina? Y, por otra parte, dada una correlación característica de lo singular y lo universal en Poesía, [158] ¿en qué difiere del modo como lo universal y lo singular se enlazan en el seno de una concepción filosófica del mundo? Surge al punto la sospecha de que la diferencia entre Filosofía y Poesía es más radical que lo sugerido por sus modos de representación.

Si las concepciones poéticas y las filosóficas no difirieran sino por la naturaleza de sus medios representativos, serían, al fin y al cabo, sólo dos modalidades de descripción del mundo, vías alternas para el acceso a una meta común. Esta idea ha encontrado gráfica expresión en el símil de la ascensión a una cumbre: el poeta y el filósofo serían como dos exploradores que, identificados inicialmente en el común anhelo de ascensión, se separaran al punto, para seguir cada cual su propia ruta, o mejor, aplicar su propia técnica de escalamiento. Mas, separadas en el camino, el acceso a la meta común les juntaría de nuevo en la cumbre de un mismo anhelo de eternidad viviente, de perdurable y lúcida existencia.

La tesis, aunque sugestiva, no nos parece convincente. Se funda, por lo visto, en la discutible asimilación de lo que se hace a lo que se anhela, de lo que se puede a lo que se quiere, de la acción a través de la cual brota la realidad de algo, a la idea de su realidad lograda, descrita abstractamente como si hubiera sido hecha. Lo que, en efecto, define al filósofo no es la posesión, siquiera ideal, de la omnímoda verdad, sino la manera particularísima de dársela como proyecto y de buscarla. Los medios supeditan aquí a los fines, y su diversidad da una base decisiva al carácter pluriforme del quehacer humano. Prescinda usted de ellos, y se queda con el borroso perfil de unas aspiraciones últimas del hombre, que todo lo resumen, a fuerza de eliminar la concreta realidad de todo. No ya sólo la Poesía y la Filosofía, sino también la Religión y la Ciencia, vienen a parar a lo mismo, a un ideal de inspiradora pero amorfa e inefable sabiduría. En su cumbre se precipitan, como tragados por un maelstrom, todos los afanes humanos. Pero ahí mismo también desaparece lo humano, que es lo único con respecto a lo cual, tienen sentido expresiones como ciencia, filosofía, poesía y religión. Y justamente mientras tienen sentido son diferentes, diferentes en lo único que les da realidad: el tipo particular de esfuerzo humano que cada una constituye.

Pero aun suponiendo que tal no fuera el caso, todavía sería [159] legítimo preguntarse si, llegados a la cumbre, van a ser uno mismo, esto es, si van a ver y actuar de igual modo quienes -por razones que han debido ser profundas, dada la naturaleza de la divergencia- han hecho el escalamiento por modos tan disímiles. La magia y la ciencia moderna representan dos intentos de sujeción de la naturaleza al acto humano. ¿Podría hablarse por ello, juzgándolas en función de su aspiración común, de una unidad última de la magia y de la ciencia? ¿No resultan diversas una de otra porque su hacerse es diferente? La misma

pregunta es válida para el problema de las relaciones entre Filosofía y Poesía. Cada una es, por lo pronto, lo que hace, y una cosa fundamental que hace cada una es hacerse a sí misma de una manera peculiar.

En qué consiste esta peculiar manera es lo que nos descubre una comparación entre los modos como lo singular y lo universal se relacionan en la visión poética y en la visión filosófica del mundo. Mas la cuestión se halla en íntima conexión con otra, que conviene, quizás, clarificar primero: la de la actitud del poeta frente a la objetividad del mundo. El análisis siguiente, junto con llevarnos a la dilucidación de las conexiones entre lo universal y lo singular en la Poesía y la Filosofía, va a mostrarnos también, bajo otra perspectiva, que se trata de modos irreductibles, aunque ocasiones asociables, de considerar el mundo, funciones espirituales con sentido y contenidos bien diversos.

2. Poesía y objetividad

2.1 Con la Filosofía, hemos visto, se alcanza el ejercicio límite de las funciones objetivantes del pensamiento, es decir, de cuanto es actividad cognoscitiva en el más puro sentido de la expresión. Tales funciones se traducen en enunciados descriptivos y explicativos, cuya estructura esencial mienta una situación objetiva correspondiente, un estado de cosas que se da de una cierta manera y que, en cuanto dado, es de éste o del otro modo, independientemente de nuestras personales vicisitudes. Es por entero irrelevante para nuestro problema saber si la mención conviene o no a su objeto, si esa pretensión de objetividad -que es, en buenas cuentas, la pretensión de verdad de todo acto cognoscitivo- es o no realizable. Lo decisivo aquí es que ella constituye un ingrediente esencial del conocimiento y, a fortiori, de la proposición filosófica. También es irrelevante que la situación mentada sea real o ideal, que el enunciado cognoscitivo [160] se refiera, por ejemplo, a cosas o relaciones existenciales, o a esencias, porque en uno y otro caso el pensamiento se pliega a una estructura objetiva que se da según un orden o legalidad inapelables. Tan objetiva es, en este sentido, la proposición «el oro es insoluble en agua», como la proposición «los valores tienen una estructura bipolar». En ambos casos nuestro enunciado conlleva la pretensión de designar, por el arreglo adecuado de sus símbolos, una situación correspondiente en alguna esfera de la realidad, en algún plano, ya real, ya ideal, de significaciones inteligibles.

El pensamiento filosófico es, en verdad, la instancia suprema de las funciones objetivantes del espíritu. Su radicalismo en la formulación de los problemas, su absolutismo en la búsqueda de los principios y fundamentos, su extremo grado de abstracción, su rigorismo de lenguaje, su pretensión de universalidad, no son sino consecuencias inevitables de su empeño por descubrir la total y más pura objetividad. Y este empeño lo lleva a pensar lo dado en función de aquello que es esencia misma de lo racional: las categorías de objetivación; ellas, presentes también en otras formas de pensamiento, en las de las ciencias fisicomatemáticas por ejemplo, en ninguna funcionan tan radicalmente como en Filosofía. En este sentido toda filosofía es metafísica, en la mejor acepción de la palabra, la aristotélica de «ciencia del ser en cuanto ser», de conocimiento de la estructura fundamental de lo dado como objeto, trátase de objetos reales o ideales, de

relaciones necesarias, posibles o contingentes. ¿Qué es?, ¿cómo es lo que es?: he ahí las preguntas a que, en definitiva, vienen a parar todas las posibles preguntas filosóficas, aun las estrictamente formales, como las de la lógica pura. La Filosofía es siempre el pensamiento riguroso de lo que existe, en sus determinaciones esenciales de existencia.

Una consideración poco cuidadosa de la Poesía y, sobre todo, y el empeño en sacarla de sus casillas, lleva a veces a creer que, como la Filosofía, constituye una penetración cognoscitiva en la intimidad de lo dado. Los propios poetas aducen testimonios que podrían interpretarse en este sentido, aun cuando tales testimonios no sean originalmente reflexión, sino poetización sobre la Poesía. «Hablo de cosas que existen, Dios me libre de inventar [161] cosas cuando estoy cantando», exclama conmovido y profundo Pablo Neruda. Ciertamente, el poeta habla de cosas que existen: pero se puede hablar de ellas de muchas maneras, y, no todas corresponden a la penetración cognoscitiva y objetivante que es propia del filosofar. Hablan de cosas que existen el pastor entre sus montes, apriscos y vertientes, y el marino frente a las constelaciones, y el granjero que reconoce cada especie de grano y las enfermedades del ganado. Habla de cosas que existen el niño que rotula ya con balbuceos los objetos familiares de su medio. De cosas que existen hablan el científico y el filósofo y, claro, es de cosas que existen que habla, en última instancia, el poeta. Lo importante es saber de qué existencia y de qué género de hablar se trata. Porque ello es lo que separa funcional -ya que no valorativamente- a poetas y filósofos.

2.2 Hemos convenido ya en que la Poesía ensancha nuestra experiencia del mundo. Tocar de poesía el desgastado rostro de las cosas es redescubrirlas, penetrándolas hasta un fondo de sentidos insospechados. Mas estos sentidos poéticamente descubiertos no son determinaciones de las cosas qua cosas, nada de ellas mismas, por consiguiente, sino determinaciones de nosotros ante ellas como fuentes de experiencia emocional. Es decir, la referencia poética a la condición de las cosas no es descripción de esa condición como tal, en su estructura objetiva, sino revelación de sus inagotables posibilidades de resonancia en nosotros. Cosa extraña: el poeta explora la realidad concreta del mundo, nombra las cosas, describe sus visiones y, cuando por eso pudiera creerse que está descubriendo los pliegues de la reticente objetividad, lo que en verdad hace es ensanchar el mundo de lo subjetivo, pues con ello ensancha y afina nuestras posibilidades de deleite, de angustia, de ternura, de admiración, de éxtasis, de juego, en suma de conmoción espiritual. Por el camino de las cosas el poeta descubre el alma humana. Y las «cosas que existen» de que habla el poeta son, no sólo en su caso, sino también en el de toda auténtica poesía, los impactos emocionales del mundo en la conciencia, trátese de selectas o vulgares, profundas o superficiales emociones.

Sería un error, por otra parte, pensar que esta descripción conviene sólo a una forma de Poesía, a la romántica. Una expresión literaria sólo puede ser calificada de poética -no en sentido valorativo, sino descriptivo- en la medida en que presupone [162] efectos emocionales, intenciones afectivas. Apenas creemos necesario agregar que no se trata de unos efectos cualesquiera sino muy específicos, los efectos estéticos, que en el género de las emociones constituyen una clase definida por peculiarísimas propiedades. Pero esta

condición específica no anula, aunque sí modifica, su condición esencial de fenómenos afectivos. Y en nada altera nuestra tesis el ejemplo, aparentemente adverso, de la «impasibilidad» de los el clásicos, o de la «frialdad» de los parnasianos o de la «neutralidad» surrealista. No en verdad falsa, sino carente de sentido la tesis de una poesía «impasible», «fría» o «neutral», simple cuadro de representaciones puras. Porque tales representaciones sólo se dan en el orden de los juicios de realidad o consistencia, propios de nuestra vida práctica o del pensamiento racional de la Filosofía y las Ciencias. El valor de estos juicios se mide por su verdad, es decir, por su sujeción a normas estrictas de verificación objetiva -ya empírica, ya ideal. Nadie, por cierto, convendría en reclamar para los juicios poéticos semejante criterio de validez; ajenos a toda canónica de objetivación, lo que en realidad los «verifica» o legitima es su aptitud para ensanchar el ámbito de nuestras reacciones emocionales. La aparente neutralidad de ciertas creaciones poéticas es sólo relativa; no se trata, en efecto, de paralizar toda resonancia afectiva, sino ciertas formas de ella, que, asociadas a unos modos no poéticos de representación del mundo, parecen al poeta más infieles a la naturaleza creadora de la Poesía. Tal es, por ejemplo, el caso del surrealismo. En sus expresiones de verdadera poesía es posible reconocer un amplio registro de emociones, prodigioso a veces por su variedad de contenido, profundidad de repercusión y finura de matices. Se trata, es claro, de un repertorio afectivo diferente al de las formas poéticas tradicionales, más extraño y sutil, sin duda, a menudo desconcertante, disociado siempre de los modos habituales de apreciación de las cosas. Y, sin embargo, sus contenidos son asimilables, genéricamente hablando, a esa misma forma de conciencia a que en última instancia se asimila toda Poesía: la relación emocional con las cosas, la conversión de su modo de ser propio y trascendente, en modo de ser nuestro, inmanente y subjetivo. Podemos preferir la experiencia emocional suscitada por el verso clásico o la del verso surrealista, o al revés; pero uno y otro serán poesía auténtica sólo en la medida en que sus ponencias descriptivas, es decir, su material de representaciones, mienten al mismo tiempo una particular [163] significación afectiva. Esta significación constituye el polo central de la estructura poética, y el poeta, instalado entre las cosas e interesado en ellas, se encuentra, sin embargo, vuelto hacia el mundo subjetivo de esas experiencias que, para usar una expresión más genérica y menos equívoca, podemos llamar de la complacencia estética.

3. Un poema de Vicente Huidobro

Sería ilegítimo, por cierto, derivar de estas consideraciones una concepción subjetivista de la poesía, o siquiera ver en ellas el intento de reducirla a la pura dimensión afectiva de la psique. La posibilidad de la creación poética descansa en un principio fundamental de comunicabilidad, como ya lo viera Kant en la Crítica del Juicio: la absorción en una pura experiencia subjetiva haría vano todo intento de comunicación poética. La poesía es expresión justamente porque labora con contenidos comunicables. Y esta comunicabilidad suya es posible en un doble sentido. Primero, en el plano de lo intersubjetivo: el poeta se expresa para revelarse ante otros, en los cuales sus experiencias han de ser redescubiertas y recreadas, por ellos y para ellos, de una manera peculiarísima quizás, pero siempre dentro de un mínimo común régimen de entendimiento. Segundo, en el plano de lo objetivo en sentido estricto, en el orbe de la realidad del mundo dado como ámbito común de todas las

existencias humanas. Este mundo mostrenco es la plaza pública en donde se dan cita el poeta con los demás hombres. Desde la vulgar mención de objetos triviales -luna, caballo, luz, océano- hasta las más alquitaradas e inclasificables cosas poéticas -como «le calme des dieux» y «un creux toujours futur» de Valéry, «les astres d'or fourmilla sont comme un sable» de Rimbaud, o el «embutido de ángel y bestia» de Nicanor Parra-, toda creación poética es un lenguaje que encuentra en las cosas su centro de gravitación semántica. El poeta nombra el mundo, y tiene por ello la Poesía una patente dimensión objetiva representativa. Mas, si la Poesía fuera sólo eso, ¿podríamos y en verdad experimentarla como cosa diferente al lenguaje pragmático de la prosa cotidiana o al lenguaje teórico de las ciencias de la naturaleza? El que podamos realmente hacerlo es justa prueba de que la experiencia poética no se completa en el momento objetivo de su estructura: la subjetividad rebota en las cosas para volver sobre su propio camino, retornando a sí misma. [164]

Examinemos, por modo de ilustración, esta muestra de magnífica poesía:

Paz sobre la constelación cantante de las aguas
entrechocadas como los hombros de la multitud
paz en el mar a las olas de buena voluntad
paz sobre la lápida de los naufragios
paz sobre los tambores del orgullo y las pupilas tenebrosas
y si yo soy el traductor de las olas
paz también sobre mi

La dimensión objetiva de la poética creación se ofrece de inmediato en una compleja estructura de imágenes que se subordinan a la evocación representativa del mar. Lápida, olas, naufragio, multitud, orgullo, pupilas, traductor, paz, y las relaciones en que estos términos funcionan dentro del contexto, no tienen sentido sino como cosas dadas en la realidad del mundo. Emigramos, pues, de nosotros mismos, abandonamos la subjetividad de la fantasía, del deseo, de la libertad, para atenernos a esos modos de ser dados ahí, en el ámbito de la experiencia, común, y que son el mar y cuantas otras cosas y modos de acción aparecen asociadas a él en el poema. La experiencia de su aprehensión estética nos brinda, pues, como su primer momento, el de nuestro extrañamiento y consiguiente tránsito a la objetividad de las cosas. Mas en rigor no se trata de un momento de la experiencia poética propiamente dicha, sino de su estructura fenomenológica. Lo objetivo que aquélla nos brinda aparece desde un comienzo bajo la forma de la subjetividad a que ha retornado ya la conciencia; se ofrece pues, al punto, como espejo de reflexión de la intimidad extrañada. Es ya la libertad subjetiva del poeta -y la propia libertad subjetiva de quien lo lee-, la que, proyectando la conciencia en el mar como objeto, lo contempla como constelación cantante de las aguas. Nada de esto es arbitrario, sin duda, todo parece responder a una majestuosa necesidad de las cosas mismas: vemos que el mar es efectivamente lo que el poeta nos muestra cuando lo llama «constelación cantante de las aguas». Mas, lo vemos también, en virtud de nuestro deseo y nuestra fantasía, entrar en múltiple relación con otras cosas, comportarse como otras, chocar sus aguas, por ejemplo, [165] como los hombros de la multitud, y responder al titánico conjuro del poeta que llama sobre él la paz. Es la realidad que prolonga sus propias leyes internas en el reino de lo posible, es la necesidad entregada a merced de la libertad creadora del hombre. Pero hay algo más decisivo aún: no se desencadenan estas fuerzas de la fantasía, ni se apropia uno con ellas de la necesidad de las

impresiones, sin que los registros afectivos de la conciencia entren en profunda conmoción. Lo que la libertad poética ha hecho del mar, lo ha hecho de nosotros mismos: representándonoslo con imágenes, lo sentimos también en el estremecimiento de alegría, angustia, sorpresa, temor o sensaciones quizás innominadas que experimentamos ante ellas, aunque transmutadas en emoción estética. «Y si yo soy el traductor de las olas, paz también sobre mí». ¿Majestuoso, hermoso simplemente? Experimentamos un firme equilibrio de las funciones perceptivas y afectivas: la experiencia poética se resuelve en la contemplación emocionalmente subjetivada.

4. Los hechos y las cosas en la antipoesía de Nicanor Parra

Tal vez el poema de Huidobro allegue con demasiada facilidad sus aguas a nuestro molino. Se trata, al fin y al cabo, de una composición cuyo mundo objetivo es para nosotros fuente hartamente natural de exaltación anímica. El poeta, con la apropiada evocación lingüística del mar -y en ello reside buena parte de su difícil acierto- encuentra ya preparadas en nuestra psique unas respuestas afectivas que, reforzadas por la multiplicación de los nombres y de las asociaciones con que se reconstruye el objeto alcanzan un alto nivel de transmutación estética. Pero, ¿qué sucede cuando el poeta no cuenta ya, desde la partida, con esta carga emocional predispuesta por la índole del objeto conjurado, y, al contrario, éste suscita, en razón de su exterioridad visible y de sus conexiones pragmáticas habituales en el campo de la experiencia, una contra-corriente de afectos que tiende, como primera consecuencia, a impedir toda resonancia suya en la conciencia?

Pensemos en los antipoemas de Nicanor Parra. El mundo que despliega ante nosotros su lenguaje está rigurosamente calculado para turbar la onda intelectual y afectiva pronta en nuestro ánimo ante la representación «natural» de ciertas cosas. Con irónica razón advierte por eso, el poeta: [166]

El autor no responde de las molestias que puedan
ocasionar sus escritos:

aunque le pese
el lector tendrá que darse siempre por satisfecho.

.....
Según los doctores de la ley este libro no debiera publicarse;
La palabra arcoiris no aparece en él en ninguna parte,
menos aún la palabra dolor,
la palabra torcuato.

Y, ya en la propia advertencia, pruebas al canto: esa palabra «torcuato», que lo resume todo, tanto porque, equívocamente asociada a «arcoiris» y «dolor», las trivializa con su plebeya, irrupción, como porque hace de pronto un nudo desconcertante en los hilos de la bien hilvanada reflexión que la precede. Queda señalada así la ruta de la antipoesía. En efecto, el procedimiento será casi siempre el mismo. Cuando, según el mecanismo de reflexión de la subjetividad en las cosas, explicado más arriba, la conciencia va a dejarse inundar por la onda emocional de su encuentro con la cosa evocada, he aquí cómo el poema

provoca la contra-onda que la inmoviliza y anula. No puede ya producirse esa relación gracias a la cual el objeto, por el modo de su reconstrucción en el poema, obra como espejo de una subjetividad emocionalmente predispuesta. Así ocurre, por lo menos, en la primera fase fenomenológica del antipoema. ¿Se trata, por ejemplo, de la muerte?

Te vi por primera vez en Chillán
en una sala llena de sillas y mesas
a unos pocos pasos de la tumba de tu padre,
tú comías un pollo frío,
a grandes sorbos hacías sonar una botella de vino.

La obvia conmoción, el estremecimiento natural ante la evocación solemne de «la tumba de tu padre» queda súbitamente frustrada: «tú comías un pollo frío». [167]

La primera pregunta de la noche
se refiere a la vida de ultratumba:
quiero saber si hay vida de ultratumba
nada más que si hay vida de ultratumba.

.....
Cómo no va a saber el marmolista
o el que le cambia la camisa al muerto.
¿El que construye el nicho sabe más?
Que cada cual me diga lo que sabe,
todos trabajan con la muerte.
¡Estos deben sacarme de la duda!

.....
Tumbas que parecéis fuentes de soda
contestad o me arranco los cabellos
porque yo no respondo de mis actos,
sólo quiero reír y sollozar.

Nuestros antepasados fueron duchos
en la cocinería de la muerte:
disfrazaban al muerto de fantasma,
como para alejarlo más aún.
Como si la distancia de la muerte
no fuera de por sí inconmensurable.

Hay una gran comedia funeraria.

Aquí otra vez, no bien ha comenzado a encrespase la subjetividad al llamado objetivo de algunas cosas, para envolverlas, recrearlas y mirarse en ellas, otras, asociadas hábilmente a las primeras y con no menor fuerza objetiva, inducen la contracorriente de afectos inhibitorios, que libera a las cosas del sujeto. Es la técnica del anti-clímax, que conociera ya el arte desde antiguo, como recurso instrumental de equilibrio, pero que ahora se torna momento esencial, al dominar, por su reiteración y su fuerza, todo el ámbito del poema.

Hay algo más que eso, sin embargo. El anti-clímax de Nicanor Parra tiene un carácter paradójico notable: generar un nuevo clímax y poner otra vez ante la subjetividad insospechadas rutas [168] de recreación emocional de los objetos. Esta consideración es importante para el desarrollo del punto que aquí nos interesa. Detengámonos siquiera brevemente en ella.

La antipoesía intenta liberar los hechos y las cosas, del sujeto, y ponerlos frente a él, en su desnudez de hechos y cosas. Hace algunos años, el gran poeta formuló en estos términos su estética: «La función del idioma es para mí la de un simple vehículo y la materia prima con que opero la encuentro en la vida diaria. Huyo instintivamente del juego de palabras. Mi mayor esfuerzo está permanentemente dirigido a reducirlas a un mínimo. Busco una poesía a base de «hechos» y no de combinaciones o figuras literarias. En este sentido me siento más cerca del hombre de ciencias que es el novelista que del poeta en su acepción restringida». Si tomáramos esta declaración en el sentido literal de sus términos, estaríamos ante un ideario un tanto equívoco. Desde el punto de vista filosófico, en que las ideas y las experiencias son llevadas al límite, es tarea bastante espinosa determinar lo que sean hechos y cosas como entidades independientes de lo que ponen en ellas el pensamiento y la acción del hombre. Ante una estética así, uno recordaría el lema de la vuelta a las cosas mismas, proclamado por Husserl, pero abrazado ya antes por los empiristas y por Comte y observado casi delirantemente por Wittgenstein. Pero «las cosas mismas» parecen ser un tanto evasivas o carecer de mismidad, a juzgar por lo dispares de las enseñanzas en que, según esos testimonios, se traduce su primado. Debemos interpretar, pues, restrictiva y relativamente el enunciado positivista del antipoeta. La restricción nos la procura la doble definición -positiva y negativa- que él mismo nos ofrece de los «hechos» a que alude. «La materia prima con que opero la encuentro en la vida diaria»: es la definición positiva de los hechos; «huyo instintivamente del juego de palabras y no busco combinaciones o figuras literarias»: es la definición negativa. El criterio relativo lo encontramos en la tácita -y en otros contextos expresa- referencia polémica a la tradición poética y aun a las tendencias poéticas al uso.

Buscar los «hechos», definidos en función de la vida diaria y por contraste con las técnicas de la ornamentación literaria, es ya algo claro. La literatura poética, que en su momento histórico expresa y acrecienta la efectiva experiencia de las cosas, acaba [169] por recubrirlas de nombres y adjetivos, con el consiguiente efecto de anquilosis emocional que impide su trato renovado. El hecho puede ser, en ocasiones, realmente grave. Porque no se trata sólo de la Poesía, que acaba deteriorándose, al convertir sus descubrimientos en banalidades y al abandonarse a la expresión convencional, falseadora de su espíritu, sino que se trata, además, de la falsificación de la propia vida. Entre el hombre y su mundo vienen a interponerse los ritos literarios, de que el poeta suele hacerse oficiante, y el simple sujeto humano, espectador.

Tal es la intención polémica con que la estética de Nicanor Parra llama a volver por los fueros de las cosas mismas. El Discurso Fúnebre es un modelo ejemplar de esa intención y de su técnica. La muerte constituye una experiencia que, por razones inescapables, el hombre intentó siempre encubrir con ornamentos, ritos y conjuros del más variado carácter. Que así encubierta pueda dar paso a los derechos de la vida, es, por cierto, una

consecuencia saludable de esta «gran comedia funeraria». Pero hay algo de precario en un estado de salud que descansa en la simulación. La vida simuladora no puede sino pervertirse por falta de contacto con la realidad a la que, aun si le pesa, está inexorablemente ligada. Un engaño trae otro, y la vida entera acaba cerrándose los caminos de la autenticidad por todas partes. Tras de las misas de difuntos y de las elegías está también el trato cotidiano con la muerte. Mirémoslo de frente y reinstalemos el drama humano allí en donde se lo vive como experiencia de todos los días: hay alguien que le cambia la camisa al muerto, son muchos los que trabajan con la muerte y, en efecto, suelen las tumbas parecer fuentes de soda. El lenguaje familiar, directo, que nombra como quien señala con el dedo, o pone el dedo en la llaga, es parte necesaria de este llamado a regresar a la fuente de la experiencia viva. El poeta no necesita expresarse aquí en metáforas ni levantar la voz como un predicador: ya es harto elocuente su situación de hombre en este mundo. «Quiero saber si hay vida de ultratumba». Si él quiere saber; yo, tú, nosotros todos queremos saber. Eso: ¡queremos saber o nos arrancamos los cabellos! El prosaísmo de la expresión es técnica indispensable de la dignidad y autenticidad que pertenecen a la experiencia radical afrontada día a día, precisamente cuando vemos que le cambian la camisa al muerto.

He ahí, pues, cómo brota del anti-clímax el clímax avasallador del mundo poético de Nicanor Parra. Despistados andaríamos [170] si tomáramos ese mundo humorísticamente. El humor no es aquí desenlace, sino vía de tránsito al serio enfrentamiento con la experiencia humana en su realidad desnuda y primaria. El antipoema es todo lo contrario de lo frívolo: es la burla de la burla que respecto a la terrible seriedad de las cosas representan los juegos de palabras y las juergas emocionales. Por eso lleva, en definitiva, a una nueva onda de afectos, provocada por la situación de reencuentro con las cosas, purificadas, reinstaladas en el contexto de la vida humana desnuda. En todos los grandes poemas de Parra se pone en descubierto alguna experiencia total del hombre, en su radical pureza e ineluctable rigor. El ademán intrascendente tiene la virtud de hacer surgir la verdadera trascendencia, que es la de los hechos y las cosas.

Pero, claro, son los hechos y las cosas vistos por la mirada poética, y ya sabemos lo que esto, en parte, significa: el hecho funciona como espejo de la subjetividad, que rebota en él, y lo trae a sí como vivencia emocional estéticamente transmutada. El antipoema no puede - justo porque es poesía positiva- escapar a esta ley. Lo descriptivo y a menudo profundamente filosófico que hay en él, va, es cierto, orientado a la pura visión de situaciones:

Ya que la vida del hombre no es sino una acción a distancia

.....
Ya que nosotros mismos no somos más que seres
(como el dios mismo no es otra cosa que dios)
Ya que no hablamos para ser escuchados
sino para que los demás hablen
y el eco es anterior a las voces que lo producen.

Pero esta sabiduría no se ofrece para el discurso, sino para la vivencia: no pide comentario ni necesita explicación; tampoco se presenta como parte de un sistema teórico,

ni anuncia su aplicación a una normativa. Exhibe la pura facticidad del hecho, humano, a la cual no puede sino seguir su registro afectivo en la conciencia.

5. Intelecto y emoción en Filosofía

5.1 Es fácil comprobar ahora hasta dónde alcanza y qué forma tiene la desemejanza entre las maneras poética y filosófica de [171] trato con el mundo. Ambos, poeta y filósofo, se aplican a la tarea de ensanchar la experiencia, internándose más allá del mundo sensorial inmediato; transitan ansiosos por el territorio del ser; pero sus itinerarios y direcciones no son los mismos. El poeta no va hacia las cosas qua cosas, no se dirige hacia el ser qua ser; su meta es, en verdad, el mundo de las resonancias afectivas de las cosas en la conciencia, y las cosas, por tanto, son sólo el medio para descubrir y expresar las ilimitadas posibilidades de ésta. Si fuera legítimo presuponer en la aventura poética una fórmula deliberativa, ésta sería, quizás, la que mejor expresara la situación del poeta: «Heme aquí instalado en un mundo que me trasciende; con ocasión suya y a sus expensas, me expando y realizo emocionalmente; recorreré, pues, este mundo, acrecentando así las formas y desarrollando las posibilidades de mi ser».

Pero esto requiere alguna aclaración suplementaria. En verdad, los poetas nos dan a menudo la impresión de ser los perpetuos enamorados de la variedad y colorido que hay en el mundo, de las cosas en el mejor sentido de la palabra. Y porque el espectáculo de ellas les fascina, en lo que tiene de placentero y doloroso, no sólo las contemplan, sino que las nombran de mil maneras, multiplicando en la fantasía sus posibilidades de existencia. Podría parecer, entonces, que, al revés de lo dicho, el poeta es el vigía leal y alerta de las cosas, el celoso guardador de su auténtica realidad. ¿No ha podido afirmarse acaso, con fino acierto, que «ser poeta no significa sólo escribir poesías... sino vivir de cierto modo... que consiste principalmente en hallarse entre las cosas sin aprovecharse, sin herirlas, sin casi tocarlas»? Mas no debemos hacernos ilusiones sobre la ilusión de los poetas. Si efectivamente el poeta, como el santo poverello, vive en cándida beatitud admirativa y amorosa, cuando no, como Baudelaire o Barbara Jacob, en no menos cándido terror frente a las cosas, el término de esta orientación de su conciencia no es lo otro, no es la objetividad del mundo, sino lo que tiene de subjetivable, de reflejo del alma que lo contempla. El éxtasis poético frente al mundo tiene mucho del éxtasis de Narciso frente al agua.

De ahí el contraste, tan significativo, entre la realidad y el sueño en Poesía. El poeta se encuentra en un mundo que es y que, por ser de cierta manera, constituye la condición próxima de su realización emocional. Mas si tal es el caso ¿por qué habría de [172] interesarle únicamente el mundo dado? Un mundo imaginario, ¿no sería también, en lo esencial, fuente de activación de la conciencia y, por lo mismo, ocasión para su crecimiento afectivo? La realidad histórica de la Poesía es prueba suficiente de la respuesta afirmativa a esta pregunta. Los mundos poéticos son ensayos para crear nuevas condiciones a la expansión emocional de la conciencia. No todos los recursos de la fantasía poética tienen, sin embargo, este carácter. Muchas veces representan un expediente de comunicación: descubierta una perspectiva sutil que repercute con una cierta carga de afecto en el alma, el poeta se afana en hacérsola accesible mediante un juego de representaciones cuyo

designio es llevarnos a la visión que directa e inmediatamente fuera por él captada. Pero trátase de uno u otro caso -ora el de la invención de un mundo, ora el de la comunicación de ocultas perspectivas sobre el mundo real- la Poesía, colocada ante las cosas, termina disolviendo su objetividad mediante la alquimia del fantaseo.

El filósofo va, en cambio, hacia el ser qua ser; pone la conciencia ante cuanto es, descompone lo dado en las estructuras que lo prefijan y fijan como esencia y existencia dentro de lo objetivo en sus formas de ser (necesario o contingente), ser conocido y valer, categorías que, como viéramos en otro capítulo, son también los conceptos límite de toda filosofía.

Por eso, siempre está fuera de sí el filósofo; su hazaña es el tránsito, difícilísimo, de lo subjetivo a lo transubjetivo, de la vivencia a la contemplación, de la complacencia a la evidencia; su patria es el ser abierto que se extiende (autoencubriéndose como lo viera Heráclito) más allá de toda conciencia personal humana; y ésta, la conciencia personal, es su destierro excepto en cuanto, como las islas en el océano, ella es también cumbre de una realidad que, al trascender, se esconde. Al replegar sobre sí mismo su atención, el filósofo articula su ser, por el acto de la contemplación intelectual, con el campo multidimensional de lo trascendente: el espacio, el tiempo, el espíritu, lo absoluto. Su intimidad no es ya únicamente lo vivido, sentido o intuido, sino además, primero, lo contemplado, es decir, considerado desde la distancia de una conciencia reflexiva, y, segundo, lo objetivado es decir, lo que, dado en el acto de reflexión, se enlaza por relaciones de trascendencia (reales e ideales) a un mundo circundante. Como las cosas mismas cuando le preocupan, su propio ser es para el filósofo el ser abierto, que se expande más allá de sí, sea en [173] cuanto ser causado cuya causa se busca, sea en cuanto ser destinado cuyos fines se investigan, sea en cuanto ser valorado cuya jerarquía axiológica se averigua, sea en cuanto esencia cuya definición se determina, etc. Para la Filosofía no hay simplemente «cosas» sino cosas abiertas, esto es, puestas en relación, y no sólo entre sí o con la totalidad que ellas constituyen, sino aún, y principalmente, con lo absoluto, esto es, con aquel supuesto que, no trascendiéndose mediante relaciones, es el continente de todas las relaciones posibles.

5.2 Todo esto, de suyo obvio, parece necesario reiterarlo hoy día, ante las renovadas pretensiones irracionalistas de constituir una filosofía de «base sentimental». La pretensión parece tanto más justificada cuanto que reclama apoyo en las revelaciones metodológicas de la Fenomenología y en el ímpetu cultural del existencialismo. Mas la verdad es que no hay cosa inteligible en ella y que, al examinarla atentamente, se descubre su endeble condición de concepto semivacío.

No es el intelecto, se dice, sino la emoción, y particularmente ciertas específicas y sutiles formas de ella, como la «angustia» Kierkegaard y la «náusea» (Sartre), lo que nos revela zonas enteras del ser del hombre y de su estar en el mundo. La «angustia», en efecto, es el sentimiento de nuestra temporalidad y con ella, de nuestra condición de seres contingentes. Lo cual es muy cierto, sin ser, en verdad, nuevo para nadie, ni aun para los desdeñados clásicos de la razón pura; pues, en verdad, a ningún filósofo se le ha ocurrido

hasta ahora negar que la dimensión emocional de la existencia humana sea un testimonio primario de nuestro singularísimo ser, o una experiencia que, junto con la percepción del mundo físico o la representación de objetos ideales, nos enlaza con la realidad en una particularísima forma de relación. Lo ocurrido con el advenimiento del existencialismo es que eso que estaba allí en la conciencia, presente pero desatendido -la faz emocional de la existencia- se convirtió en tema de reflexión intelectual, en problema de clarividente ontología, enriqueciéndose así, por modo notable, el conocimiento de la vida humana. Mas ¿cuál es la función del sentimiento en este nuevo [174] capítulo de la Filosofía? ¿Es que acaso filosofamos ahora «sentimentalmente»? Es en esto precisamente en donde hay peligro de tomar el rábano por las hojas.

Sólo se puede hablar de filosofar allí donde hay actos de conocimiento, y sólo hay actos de conocimiento ahí donde, puesto el intelecto frente a algo (real o ideal) lo piensa, es decir, lo representa relacionadamente en actos de contemplación, objetivándolo. Así, por ejemplo, la «angustia» existencial no es pensamiento ninguno de sí misma, ni del yo, ni de la vida, ni de nada: es simplemente «angustia», sentimiento, y, por tanto, conciencia no objetivante del propio yo. En ella, como en todo estado afectivo, y más aún, como en toda forma de conciencia, se apoya nuestra intuición de la existencia personal, y hasta con ella coexiste y se confunde. Mas, mientras nos atenemos a tal estado e intuición, no conseguimos otra cosa que refocilarnos en ellos, en ellos hundirnos sorda y oscuramente, paralizando toda contemplación y, por lo mismo, toda posibilidad de filosofía. Y esto es, precisamente, lo que hará un poeta existencialista -lo que hace Sartre en la Náusea, por ejemplo- y lo que harían los filósofos del existencialismo si fueran sólo poetas; mas, son también filósofos, y, como tales, no piensan «sentimentalmente» la angustia -cosa imposible- sino que piensan, filosofan, sobre ella, en la única forma en que es posible pensar: intelectivamente.

El sentimiento tiene un carácter vivencial, no cognoscitivo; constituye una forma de conciencia intransitiva, en la cual nuestro ser, si de veras se abandona a ella -abandono bastante problemático-, se convierte en pura existencia, en cosa, por tanto; cosa, es cierto, peculiarísima, ya que es conciencia, «para sí», pero cosa siempre, en la medida en que no se proyecta representativamente más allá de su inmediata consistencia. Pero en la experiencia real de nuestra vida el sentimiento se halla sólidamente articulado con las funciones del conocimiento y de la voluntad, formas transitivas de la conciencia, y por eso no somos sólo «cosas conscientes» -cual son en gran medida los animales- sino personas o seres espirituales, en el estricto y menos retórico sentido de la palabra. Y en cuanto tales somos, filosofamos, es decir, pensamos, sacando idealmente el mundo (incluyendo nuestra propia existencia) de la subjetividad en que está metido, para ponerlo ante nuestra inteligencia como objeto. Y sólo así, haciendo del propio sentimiento objeto de contemplación, es como resulta filosóficamente utilizable. La angustia [175] -proponen los existencialistas- nos revela que nuestra realidad carece de todo fundamento necesario y que nuestro ser es, por tanto, un hecho de irracional contingencia, «un estar arrojado en el mundo», como les gusta decir. Y reclaman entonces de la emoción funciones que en este caso consistirían en descubrirnos la modalidad contingente de nuestro ser.

Ahora bien, desestimando el problema sobre la verdad de esta antropología, no puede uno admitir que pueda fundársela en esa angustia existencial. Como todo sentimiento, la

«angustia» sólo puede incidir en el trato apetitivo o cognoscitivo con el mundo. Pongámonos del lado del existencialista: nos angustiamos; muy bien, pero es, por cierto, angustia de algo, por algo, y si entre ella y el carácter contingente del ser hay la relación que Heidegger postula es el conocimiento previo de tal contingencia el que engendra la angustia y no al revés. Esto es: por saber que somos contingentes nos angustiaríamos, y no a la inversa. Sostener lo contrario es hablar sin sentido; ¿y cómo habría de tenerlo una proposición como la que sintetiza a esta doctrina, a saber, que la angustia permite conocer la contingencia de nuestra realidad, es decir, aquello mismo cuyo conocimiento nos angustia? Es necesario conocer primero nuestra consistencia ontológica en la intuición de lo que nos pasa y hacemos, para que, contingentes y temporales, nos invada la angustia, resaca emocional de nuestra visión del propio ser. La angustia, pues, no podría enterarnos de cosa alguna sobre nuestra temporalidad, contingencia o soledad; al conocimiento de éstas seguiría ella en cambio, como un efecto de exaltación o anonadamiento.

De estas reflexiones no se sigue, por cierto, la neutralidad emocional del trabajo filosófico. La necesidad de pensar en el límite, suprema aspiración del filósofo, surge con frecuencia del llamado de una emoción profunda ante las cosas. Por otra parte, la perspectiva intelectual de los sistemas es ella misma fuente de estímulos afectivos del más diverso carácter. Mas estas conexiones no dan el contenido a la Filosofía como tal, lo que efectivamente la singulariza es el desdoblamiento reflexivo de la conciencia al pensar lo vivido, incluso la vivencia emocional, objetivándolo en función de categorías intelectuales. Y esto es lo que, en rigor, nos impedirá siempre, no obstante sus múltiples relaciones de vecindad, hablar de una identidad siquiera «última» de la visión poética y la visión filosófica de las cosas. Los caminos del poeta y del filósofo tienen direcciones opuestas, aun cuando desde el punto [176] de vista de lo absoluto, en que hasta la realidad de lo humano se desdibuja, podamos considerar convergentes todas las direcciones. Mientras el esfuerzo poético se dirige a la subjetivación vivencial del universo, el esfuerzo filosófico se aplica a la consideración de toda experiencia, hasta la del propio éxtasis poético, bajo la forma del objeto, esto es, de lo que se da como polo intencional de la conciencia reflexiva.

6. Lo singular y lo universal en Filosofía y Poesía

Ahora bien. Ya hemos visto que su orientación subjetivante no hace de la Poesía una pura subjetividad. Lo que por ella se subjetiva es el mundo; mas, por eso mismo, ha de volverse a él y, como quiere apropiárselo, ha de verlo y palparlo. Este ver y palpar lo es, ante todo, de las cosas, las singularidades de que se compone el mundo; pero lo es también de sus relaciones y tipos, de sus situaciones y circunstancias comunes, de lo universal que a través de ellas se manifiesta y que permite a la Poesía, según la expresión de Dilthey, «elevar cada acontecimiento singular a la conciencia de su significado». Resultaría así que el poeta y el filósofo vendrían a coincidir en un respecto verdaderamente decisivo: en llevar los contenidos singulares de la experiencia a las determinaciones universales del pensamiento. Pero se trata sólo de una apariencia; las consideraciones que acabamos de hacer sobre la actitud del poeta frente a la objetividad del mundo nos permiten eliminarla sin residuo. La cuestión está en determinar el alcance de esa apariencia, preguntándose,

como ya lo anticipáramos, si la relación entre lo universal y lo singular es una misma en la visión del poeta y del filósofo. Creemos posible demostrar que no.

Cualquier modelo poético puro -si no se trata de excepcionales creaciones mixtas como el poema de Lucrecio o el Zaratustra, en que la Filosofía y la Poesía, justamente porque son distintas, han podido asociarse- revela el modo peculiarísimo de manifestarse la síntesis de lo universal y lo singular en Poesía. Lo esencial de esta síntesis consiste en algo paradójico, y no por eso menos real y propio del espíritu poético: la singularización de lo universal, la inserción de los utópicos e intemporales tipos genéricos en la concreta imagen de un existente. En esto el poeta continúa el movimiento generador de la naturaleza, que también encarna la generalidad del tipo y de la ley en la realidad [177] de cosas singulares. Con frecuencia se ha señalado la afinidad profunda que parece existir entre el impulso creador de la naturaleza y del artista. Y con razón. Paralelamente a la acción de aquélla, que despliega sus abstractas posibilidades mecánicas y vitales en tan prodigiosa variedad de especies e individuos, la fantasía de éste no sólo hace renacer la propia naturaleza, sino que intenta encarnar nuevos tipos y principios en las más imprevisibles imágenes singulares.

Todo el misterio y hechizo de la Poesía se resumen en este prodigio de capturar la evanescente naturaleza de los universales en la red de las imágenes, en donde, gracias a la visibilidad y existencial determinación que han adquirido, quedan cogidos como pececillos de verdadero milagro. No quiere, por eso, el poeta ni definiciones ni explicaciones: su humilde e insuperable menester es nombrar sabiamente las cosas; al conjuro del nombre se rinden ante el buen poeta, dejándose ver y sentir, ya que no necesariamente pensar, los más evasivos objetos del desvelo humano. ¿Qué necesidad tiene, por ejemplo, Francis Jammes de definir y explicar las cosas enormes que sobre Dios, la dicha, la eternidad, la piedad, la bondad, la simplicidad, la naturaleza, implican sus poemas, cuando los vemos y palpamos en esos mansos animales, tiernas florecillas, pequeñas cosas singulares que nombra su poesía? No queremos otra cosa para intuir la bondad, el empuje de la vida natural, y hasta Dios mismo, que cuatro simples versos capaces de subsumir el Universo entero en el canto e un pájaro:

Mon Dieu, voici: négligez-moi si vous voulez...

Mais... merci... car j'entends, sous le ciel de bonté,
ces oiseaux qui devraient mourir dans cette cage,
chanter de joie, mon Dieu, comme une pluie d'orage.

El mundo de las cosas singulares, y, por eso, el de los nombres y las imágenes, es el paraíso del poeta: allí se le da todo, lo próximo y lo lejano, lo actual y lo posible -con lo imposible- y, sobre todo, lo universal convertido en cosa existente, mas no en objeto, sino en vivencia, en cosa hecha espejo de la subjetividad del alma. [178]

Véase, pues, qué delicado menester es el poético. Ha de crear un mundo cuyas cosas, teniendo toda la singularidad y la determinación existencial posibles, muestren, en su singularidad misma, alojadas en ella, las evasivas esencias. Mas estas cosas, al revés de lo que ocurre con el pensamiento racional de la Filosofía y las Ciencias, no son meras instancias o ejemplos de lo universal. La mirada del poeta no pasa a través de ellas hacia la forma un universal, como por un vidrio: ni las palabras, ni las imágenes, ni las metáforas

son para el poeta un simple medio óptico. Su objeto propio está hecho de ellas: son las cosas singulares que ellas determinan, los objetos de su atención y deleite. Pero en esas cosas, confundido con ellas y dado en ellas intuitivamente, sin residuo, hállase lo universal que, de esta manera, no es pensado, sino sentido, no es comprendido, sino vivido, hecho parte, en fin, de la subjetividad del ánimo.

El filósofo se interesa también por lo singular: aún más, la preocupación filosófica, como toda preocupación racional por el mundo, incluyendo la científica, tiene su origen en la consideración de las cosas individuales. Es la multiplicidad de los existentes lo que primero sorprende a la conciencia reflexiva. Sólo porque hay un mundo que cambia tiene sentido preguntarse por la causa y la identidad; sólo en cuanto hay variedad de cosas tienen sentido los problemas acerca de lo Uno; sólo con respecto a individuos podemos comprender los universales.

No se puede, pues, filosofar sin o a partir del repertorio inagotable de cosas singulares que es la experiencia, y esto hace inexacto atribuir al filósofo desinterés por la riqueza cualitativa del mundo; al contrario, es esa riqueza la que, estimulando su pensamiento, le pone a urdir conceptos y sistemas. Pero su actitud e interés frente a ella son de un orden enteramente distinto a los del poeta. Para el filósofo, en efecto, el problema consiste, no ya en expresar la vivencia de lo singular, sino en pensarla. Pensar quiere decir dos cosas ante todo: revelar mediante operaciones racionales lo que no es dado en el aquí y ahora de la experiencia perteneciendo a ellos, y determinar las coordenadas conceptuales que fijan la situación del hecho concreto en el ámbito de lo universal. Ése es el significado de conceptualizar, explicar, definir, captar la esencia, clasificar, en una palabra, formular la teoría de las cosas. Mediante estos procesos, cuanto se da en la experiencia, y los actos mismos de conciencia mediante los cuales se da, se objetivan, articulándose en una totalidad en que lo [179] singular se convierte en ejemplar de lo posible; el hecho, en determinación de lo abstracto; el individuo, en modalidad del tipo; la actualidad, en momento de un proceso universal. Tras de la contingencia se extiende para el filósofo ya el reino de lo necesario, ya el reino de la libertad, y, por eso, frente a las cosas, las considere o no vanas apariencias, sean o no para él realidades, se pregunta qué son y cómo están ligadas entre sí y con el sistema universal de lo posible en que se hallan insertas.

De esta manera, no puede el filósofo situarse arle el mundo de los existentes singulares al modo del poeta. Como su misión es pensar las cosas, y como pensar consiste precisamente en un esfuerzo por develar lo que no aparece en el aquí y el ahora de la experiencia, es decir, lo universal, su mirada penetra las cosas y atravesándolas como si fueran cristalinas, va a detenerse en lo que las sostiene: sus principios y esencias (ser, temporalidad, tiempo, materia, espíritu, cultura, finalidad, valores).

Resulta así, por fin, que los límites entre la Filosofía y la Poesía son también los límites entre la vivencia y el pensamiento de la experiencia. Por la vivencia, hácese parte nuestra la experiencia; nos pone en situación frente a ella, nos hace existentes concretos al colocarnos en conexión actual y subjetiva con lo singular: nos hace deleitarnos con esta rosa, amar a esa mujer, presentir tal suceso. La vivencia ofrece, en general, los mismos caracteres básicos que hemos podido reconocer en la experiencia poética: capta lo singular subjetivándolo, esto es, convirtiéndolo en momento de nuestra propia situación de vida.

Nótese que hablamos aquí de vivencia, cuando pudiera parecer aconsejable utilizar el vocablo mucho más generalizado de experiencia. La sustitución es, sin embargo, deliberada: no toda experiencia es realmente vivencial, si es que con este adjetivo nos referimos a la interioridad de lo dado y al halo de efectos subjetivos que él envuelve; la rosa que se percibe puede ser vista en ella, sin respecto a sus ecos vivenciales en mí. La vivencia constituye, en verdad, una forma particular de experiencia: es la experiencia interiorizada. Y esta interiorización es, justamente, la esencia de la Poesía. El pensamiento, en cambio, arranca de la experiencia, de lo que se da como cosa contrapuesta, «puesta frente a», la conciencia. De este modo ya en su punto de partida opera su [180] función objetivante, función que, claro está, va mucho más allá todavía, pues, rebasando la propia experiencia, devela los supuestos objetivos que en ella no se ven.

Es, por eso, ilusorio el empeño, tan generalizado, de borrar las fronteras entre Filosofía y Poesía, marcadas, más que por la modalidad temperamental de poetas y filósofos, por la estructura misma de nuestra relación con el mundo. Y nada en contrario prueba la frecuente coexistencia empírica de los modos poético y filosófico de concebir las cosas. Esa coexistencia se hace posible en la medida misma en que las diferencias entre uno y otro reflejan las de esos dos momentos del trato con lo real que son lo vivido y lo pensado. Como partes integrantes del todo orgánico de la experiencia, existe entre ellos una correlación funcional profunda. El pensamiento filosófico insinuado a veces en la obra de los poetas y la poesía que a veces penetra las exposiciones filosóficas, nos muestran, no la identidad última que pudiera haber entre ambos modos de visión del mundo, sino precisamente su diferencia; notamos que coexisten porque son distintos, lo cual no impide reconocer el significado de esta coexistencia, al revelárenos en ella, la organicidad prevaleciente en la diversificación del espíritu.

[Facilitado por la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes](#)

Súmese como **[voluntario](#)** o **[donante](#)**, para promover el crecimiento y la difusión de la **[Biblioteca Virtual Universal](#)**.

Si se advierte algún tipo de error, o desea realizar alguna sugerencia le solicitamos visite el siguiente **[enlace](#)**.

