

FILOSOFAR HOY, O LA SITUACION DE LA FILOSOFIA EN EL MUNDO ACTUAL

JOSEF PIEPER

Lo característico de la actual situación de la filosofía me parece ser que dicha situación está determinada menos por la propia problemática estrictamente filosófica, menos por tanto por el predominio o la retirada de determinados temas y problemas, como más bien por la posición problemática de la filosofía en general en el conjunto de la sociedad y especialmente en el conjunto de la «recherche collective de la vérité». ¿Para qué, en general, filosofía? Esta pregunta, vista desde fuera tan agresiva, que se dirige a los filósofos, ha llegado a ser —así lo pienso— mucho más punzante que la temática específicamente intrafilosófica, da igual que se trate de lógica formal o de antropología. Naturalmente que esta distinción entre la situación «interna» y «externa» de la filosofía es provisional e inexacta. Para qué es buena la filosofía y qué puede significar para la sociedad humana en conjunto y especialmente en relación con esa empresa plurifacética que se podría denominar «conocimiento de la realidad», esa pregunta es ella misma, naturalmente, una pregunta eminentemente filosófica. Y nadie está autorizado y en disposición de responderla salvo la filosofía misma. Como, por lo demás, todas las preguntas filosóficas, pone ella también a discusión, inevitablemente, el todo de la existencia; y el que la quiere discutir no puede menos de declarar y poner sobre el tapete sus convicciones y tomas de postura últimas. Esto es inevitable especialmente porque también las objeciones que en conjunto se oponen hoy agresivamente contra la filosofía tienen igualmente el carácter de «concepciones del mundo», es decir, que descansan sobre una convicción que se refiere expresamente al conjunto de la realidad y de la existencia.

En el fondo, las cuestiones que se han de discutir aquí son inabarcables. Me quiero limitar a tres puntos, de los cuales creo en todo caso que poseen una especial actualidad. Estos tres puntos en cuestión se podrían formular provisionalmente del siguiente modo:

1. La filosofía en el moderno mundo del trabajo.
2. La filosofía y el ideal de la exactitud científica.
3. Filosofía y teología.

En cualquier caso, debiera decirse claramente de antemano lo que aquí se entiende por filosofía, con respecto a lo cual, por lo demás, se renuncia expresamente a todo deseo de originalidad. Bajo filosofía y filosofar se entiende aquí lo que, según creo, en la gran tradición siempre se ha entendido por ello, a saber, la consideración de la totalidad de lo que me sale al encuentro. Y consideración de ello en su significación más fundamental. De este filosofar así entendido se afirma al tiempo que es un asunto no solamente lleno de sentido sino incluso necesario, del que el hombre, ser espiritual, no puede dispensarse. Quizás es bueno aclarar aún con un par de anotaciones tres elementos de esa caracterización del filosofar. Me refiero a los términos «consideración», «totalidad» y «salir al encuentro»; los tres expresan algo que me importa mucho.

«Consideración» significa algo así como mantener admirativamente despierta una pregunta; en cualquier caso, más bien la búsqueda de una respuesta que su encuentro. A través de esta expresión («consideración») se busca evitar desde el principio la idea de que la filosofía pudiera ser algo así como una «doctrina» positiva (más o menos, por ejemplo, del «ser» en cuanto tal). Con ello queda claro que este concepto de filosofía es discutible desde dos posiciones: tanto desde la de la *scientific philosophy*, que afirma y exige que el filósofo puede y tiene que hacer valer en su campo los principios de las ciencias exactas, como también desde la filosofía sistemática especulativa, que se comprende a sí misma como «comprensión del Absoluto» (HEGEL), o como «la ciencia de los modelos eternos de las cosas» (SHELLING). Cuando luego se dice que el filósofo se las ve con la *totalidad* (de lo que le sale al encuentro), eso no significa que sólo haya una pregunta filosófica cuando el conjunto del mundo y de la existencia sean puestos formalmente como objeto, sino que se quiere decir que el correspondiente —a ser posible máximamente

concreto— objeto en cuestión se ha de tomar en consideración desde la perspectiva de la totalidad de la realidad y que se ha de contemplar desde todos los aspectos posibles (en lo que, por supuesto, puede quedar abierto qué es un «aspecto posible»). Aquí se quiere decir lo que A. N. WHITEHEAD expresó así: la cuestión específicamente filosófica, nunca definitivamente resoluble, consiste en *to conceive a complete fact*, comprender un hecho completo. Se podría decir: comprender completamente, *completely*, un hecho.

Cuando, finalmente, se dijo que filosofar es la consideración «de lo que me sale al encuentro», se intentaba expresar la necesaria relación de la filosofía con la experiencia de tal modo que, a pesar de todo, se evitara y excluyera un enclaustramiento en lo, en sentido compacto, «experimentable». Me puede salir al encuentro algo que no experimento simplemente. Lo que me sale al encuentro es algo que ofrece resistencia; aunque no se muestre quizá como algo «constatable» tampoco se puede pasar por encima de ello. Lo puedo, posiblemente, ignorar o malinterpretar a causa de un interés vital o ideológico, pero —si yo no me cierro completamente y miro hacia otro lado— con el tiempo me vuelve a la memoria de nuevo: es el anzuelo que me hace reflexionar; se muestra tercamente como «objectum» frente a mi mirada. Solamente lo que se presenta al conocimiento humano de este modo, pero también todo lo que se presenta según él, es objeto de la filosofía.

A través de estas anotaciones previas se ha hecho más comprensible, espero, no sólo de qué manera podría en general ser problemática la posición de la filosofía en relación con el moderno mundo del trabajo, con las ciencias particulares exactas y con la teología, sino que también, como se mostrará más adelante, se ha preparado ya un poco la respuesta a través de la cual la filosofía puede ser presentada y defendida tanto en su autonomía como en su necesidad.

I

La objeción que se ha elevado contra la filosofía desde el moderno mundo del trabajo no es, desde un punto de vista puramente teórico, especialmente impresionante; su peso se encuentra más bien en la fuerza «vital» que posee. Se la podría expresar con la siguiente

fórmula: filosofar es una tarea sin sentido y especialmente dañina porque no solamente no sirve para nada, sino que impide el cumplimiento activo de los fines vitales. Existen, por decirlo así, diversos niveles de radicalidad de este argumento, que no siempre necesita ser formulado de manera expresa; estos niveles van desde el ingenuo entremezclarse en la praxis cotidiana hasta la consciente absolutización del 'bonum utile' y hasta la indiferencia principial con respecto a la verdad. El caso más extremo es el del práctico del despotismo que se cierra agresivamente contra todo conocimiento «inútil».

Se ha de decir, en primer lugar, que el origen del moderno mundo del trabajo no puede ser referido a un deseo humano, sino que más bien fue una cosa completamente inevitable y en la misma medida legítima.

La humanidad ha sido puesta, de hecho, en la tarea del aseguramiento de la existencia, ante una exigencia completamente nueva; la lucha contra el hambre nos fuerza no solamente a una utilización técnica siempre más intensiva de todas las energías disponibles, sino que la conservación de la libertad política parece con todo derecho solicitar todos los recursos y le puede a uno resultar un poco cuestionable si realmente se tiene derecho a mantener que, a pesar de todo, forma parte de una vida verdaderamente humana el mantener presente la pregunta por el último sentido de la totalidad de la realidad, esto es, si tiene sentido filosofar.

Por otra parte, lo extraño de la actividad filosófica en medio del mundo moderno del trabajo no es nada más que la agudización de la inconmensurabilidad existente desde siempre entre la filosofía y el trabajo práctico diario. Normalmente el hombre no está en condiciones de preguntar por el último significado de la totalidad de la realidad. Mientras nuestra atención está solicitada por la realización activa de fines, no se nos puede pedir considerar filosóficamente el mundo en su conjunto; al que lleva un proceso no le interesa normalmente qué sea la justicia en general. Se necesita, desde siempre, un shock, un choque violento, una sacudida de aquella normal relación con el mundo que de modo natural y justamente domina el día de trabajo del hombre, para que el filosofar, la consideración de la totalidad de la realidad, pueda ponerse en marcha. Una sacudida de este estilo es, más o menos, la experiencia de la muerte. Y también la otra potencia existencial, el eros, es capaz de afectar al hombre de

tal manera que se le haga repentinamente inocua la ocupación conforme con las exigencias de los menesteres vitales, o incluso imposible, y que se abra paso frente a su mirada la existencia como un todo. El filósofo tiene, de hecho, esto en común con los sacudidos por la experiencia de la muerte, con los afectados por el poder del eros y, por lo demás, también con el orante y con el poeta, e incluso con aquél que repite una poesía de modo poético (es decir, de la única manera que tiene sentido): como todas estas figuras, no se somete tampoco el filósofo sin preguntar al funcionamiento de la praxis cotidiana; tampoco él «pasa» (encaja) en este mundo; también él ve las cosas de otro modo que el hombre solicitado por la realización de fines.

La discordancia se ha dado, como queda dicho, desde siempre; ni se la puede tampoco quitar de este mundo. Lo nuevo, lo que caracteriza sin embargo al moderno mundo del trabajo no es con todo solamente la extrema agudización de aquella «natural» inconmensurabilidad; lo nuevo es, más bien, la argumentación «teorética» (casi hubiera dicho filosófica) que propiamente se ha puesto en marcha, la cual pretende mostrar que el filosofar (en el viejo sentido) es algo sin sentido y al tiempo inaudito, y de este modo realmente intenta marginar aquella discordancia y, al tiempo, también a la misma filosofía.

También este intento, en el fondo completamente comprensible según parece, ha sido emprendido desde antaño, por lo menos desde la sofística. Pero también su radicalidad se ha agudizado cada vez más. Finalmente nos encontramos con la sentencia de la gran enciclopedia soviética, según la cual el objetivo mismo de la ciencia más abstracta se encuentra en la satisfacción de las necesidades de la sociedad, y esta sentencia no es otra cosa que una formulación más radical de la exigencia cartesiana de que en lugar de la vieja filosofía teórica tendría que hacer su entrada una nueva «práctica», «mediante la cual seamos puestos en disposición de dominar y de convertirnos en dueños de la naturaleza». Si en el estado totalitario del trabajo no sólo la ciencia, sino también la filosofía (o lo que se tiene por ella) ha llegado a la situación de tener que responder de continuo a la pregunta inquisitorial de en qué consiste su contribución al plan quinquenal, entonces, esto no es de hecho, según me parece, otra cosa que la consecuencia más estricta de la exigencia cartesiana de

una filosofía «práctica», como también el dictador de los planes de explotación no es otra cosa que la figura actual del «*maître et possesseur de la nature*».

Esta posición, que descansa en la pura voluntad de poder, y que es por ello principalmente no teórica, claramente no se puede remover con argumentos teóricos. Pero hay con todo un argumento que podríamos llamar existencial, al tiempo teórico y práctico, para el que justamente el hombre del mundo totalitario del trabajo parece ser extremadamente receptivo. Este argumento es el de la libertad.

En este punto, sin embargo, se muestra al tiempo que nosotros mismos consideramos de nuevo un pensamiento fundamental de la gran tradición filosófica que se nos había perdido de vista, un pensamiento que, en cualquier caso, formulamos nuevamente y que tenemos que poner frente a los ojos del hombre medio. Me refiero a la tesis de la metafísica aristotélica de que de todas las actividades humanas sólo el filosofar posee la interna cualidad de la libertad. Este pensamiento, extraño de hecho a una primera mirada, muestra su enorme actualidad primariamente en la confrontación con la pretensión de totalidad del moderno mundo del trabajo. De todos modos, se sintetiza en él una completa visión del mundo que aquí no puede ser expuesta. Pero de dos de sus elementos se ha de hablar aquí brevemente. El primero es la idea de que el conocimiento de la verdad y la libertad están ordenados naturalmente de una manera peculiar el uno al otro; el segundo es la afirmación de que la voluntad de verdad no se manifiesta en ningún lugar de un modo más radical que en el filosofar.

En relación con el primer punto (conocimiento y libertad) quiero mencionar una experiencia que hice hace algunos años en un coloquio con estudiantes de un país totalitario. Casualmente la conversación fue a parar entonces a una novela muy comentada, hoy ya casi otra vez olvidada, de la que los amigos del otro lado del telón de acero dijeron, al ser preguntados, que en su país no podía ser impresa porque tergiversaba groseramente la verdad sobre la revolución rusa. Se respondió que algo así se podía en cierta medida comunicar objetivamente... ¿o no? Con todo, se exigía para ello que la cosa pudiera ser discutida de una forma independiente, independiente de toda orientación oficial, para lo que, de todos modos, era necesario en medio de la sociedad un «espacio libre» en el cual se pudiera llevar a cabo sin obstáculos una tal discusión. En este punto se hicieron

repentinamente claras muchas cosas a todos los participantes en la discusión. Se hizo sobre todo claro qué significa que en una comunidad política se de o no un tal «espacio libre», o un espacio en el que todos los intereses y objetivos «prácticos» (colectivos y privados; políticos, ideológicos y económicos) expresamente hayan sido suspendidos. Aparte de esto, se hizo de repente evidente para todos que ese «sitio libre», este asilo, esta «inmunitas» (en el antiguo sentido jurídico), tiene que ser protegida y garantizada desde fuera, a saber, por el poder político, pero sobre todo que desde dentro su libertad no ha de ser posibilitada, sino propiamente constituida, por ninguna otra cosa más que por la voluntad de verdad, que, aunque sólo sea en este momento, se interesa exclusivamente por una cosa, a saber, que la cuestión debatida aparezca ante los ojos como realmente es. En qué medida se realiza aquí —no solamente al pensar, sino también al decir, al poder expresar cómo, según el mejor saber propio, las cosas realmente son—, en qué medida aquí —digo— se realiza la libertad, no todavía la libertad total, pero sí una parte esencial e imprescindible de ella... sobre esto no hacía falta entonces en Berlín gastar una sola palabra más. Esta «libertad», frente a cada instrumentalización de fines prácticos, está también apuntada en el viejo concepto de las *artes liberales*; artes libres, artes liberales, así dice TOMÁS DE AQUINO (por lo demás en su comentario justo de aquel pasaje de la *Metafísica* aristotélica —I, 3; Nr. 59)—, se han de llamar aquellas que están ordenadas al conocimiento.

Mas ahora se ha de estudiar el segundo elemento de aquella concepción aristotélica: ¿cómo es que la «theoria», cómo es que esta voluntad de conocimiento que se dirige a la verdad y hacia nada más es una nota distintiva y característica justamente del filósofo, y sólo de él? ¿No apunta igualmente toda ciencia justo a eso, a saber, a ver las cosas como son? ¿No se corresponden también libertad y ciencia del mismo modo como se corresponden libertad y filosofía? (Como se ve, con esto se pone sobre el tapete el tema «filosofía y ciencia»; de hecho no es casual que la exigencia de anular la diferencia entre filosofía y ciencia haya sido proclamada justamente en el terreno del moderno mundo del trabajo).

«Theoria» en el antiguo sentido, así lo hemos dicho, se ha de entender como aquella relación con la realidad a la que exclusivamente importa que las cosas aparezcan ante los ojos como son real-

mente. Pero como el aparecer de la realidad ante los ojos significa exactamente lo mismo que «verdad», por ello se puede también decir: la relación «teórica» con el mundo está dirigida hacia la verdad y no hacia alguna otra cosa. Justo esta voluntad de verdad se manifiesta en el silencio, pues sólo el silencio está en disposición de «percibir». Mas aquí se encuentra la diferencia entre filosofía y ciencia: filosofar significa escuchar tan profundamente que ese silencio oyente no sea perturbado ni interrumpido por nada, ni siquiera por una pregunta. Pero la ciencia no calla, pregunta. Es justamente esa pregunta —formulada expresamente bajo un cierto aspecto— aquello por lo que una ciencia se constituye como esa ciencia especial. El científico quiere expresamente oír sólo algo determinado que está dentro de un ámbito inquisitivo formalmente delimitado; y también su silencio es un silencio particular. Pero el silencio que se realiza en la *theoria* filosófica, que no es alcanzado nunca plenamente por el individuo particular empírico, es el que llena completamente el núcleo de la persona. Va unido a que se cumpla la condición previa de una libertad de espíritu o falta de prejuicios que es algo mucho más ambicioso que la famosa «objetividad científica». Más bien se dejaría caracterizar por la formulación goethiana: «total extrañamiento de toda pretenciosidad». Pero todavía más acertada sería la palabra bíblica acerca de la simplicidad del ojo por la que adviene que todo el cuerpo está iluminado (Mt. 6, 22). El científico, incluso cuando persigue —todo lo apasionadamente que se quiera— la solución de un problema, no está implicado de esta manera, no está solicitado el centro existencial de su persona. Ciencia no es de una manera tan radical *theoria* como el filosofar. Puede uno, como investigador de la medicina, llevar a cabo excelentes investigaciones sobre lo que sucede en la muerte de un hombre (en relación a la respiración, circulación sanguínea, funcionamiento cerebral, etc.) y estar cerrado ante la pregunta: ¿qué es lo que acaece cuando muere un hombre; qué es lo que pasa propiamente, contemplado en su totalidad, no sólo visto fisiológicamente sino bajo todos los aspectos pensables? Aquí se pide aquella apertura a la totalidad sólo por medio de la cual uno es puesto en disposición de tener ante los ojos las dimensiones del objeto que se alcanza a ver en el filosofar. Se muestra aquí no sólo el estilo muy especial de «actitud crítica» que diferencia al filósofo del científico —actitud que no está intere-

sada tanta por hacer valer sólo lo exacto demostrable cuanto más bien por no dejar sin atender algún aspecto de la realidad—, sino también, de nuevo y principalmente, que como lo formuló J. H. Newman «el saber es de un modo especial 'libre', cuando es saber filosófico» (J. H. Newman, *Idea of a University* 5, 5) y ello porque, —por supuesto—, las ciencias también tienen que ver con la verdad, pero sólo la filosofía, como ARISTÓTELES lo ha expresado, es en sentido estricto «ciencia de la verdad» (Met. 2, 1; 993 b 19 ss); en palabras de ST. TOMÁS, «máxime scientia veritatis» (In Metaph. 2, 1; Nr. 297).

De hecho la ciencia posee una relación específicamente diversa con la libertad que la filosofía. No solamente hay una cierta clase de falta de libertad espiritual que, según parece, puede afectar sólo al científico (a saber, la autolimitación del espíritu al saber exacto), sino que la ciencia puede también —por razón de la esencial practicabilidad de sus resultados— ser empleada para algo extraño a sus propios fines, y ello de un modo absolutamente legítimo, es decir, sin que se perjudique su dignidad.

La actualidad de todas estas antiguas verdades se presenta ante la vista, con todo, de un modo correcto en cuanto se realiza el intento de defender el derecho de la pura *theoria* y de la contemplación filosófica contra la ambición totalitaria del moderno mundo del trabajo.

II

Cuando K. JASPERS en 1960 dijo en un discurso académico que la filosofía se había convertido «en una perplejidad para todos» no quería referirse a la situación de la filosofía en el mundo del trabajo, sino a la situación de la filosofía en la universidad actual, la cual se configura de un modo cada vez más exclusivo, según el modelo de la ciencia exacta. De nuevo se trata de un desacuerdo que no puede ser quitado de este mundo a no ser que se quite a la filosofía misma del mundo. En el filosofar sucede de hecho algo —desde el punto de vista científico— altamente chocante, incluso imposible, suponiendo que se entienda por filosofar lo que por tal ha sido entendido por PLATÓN y ARISTÓTELES y en la gran tradición filosófica hasta K. JASPERS.

Por otro lado, la investigación científica y la filosofía no se han topado nunca —en cuanto tales— la una con la otra; y, tomado el asunto con precisión, no son las mismas ciencias las que han originado la polémica, sino aquellos que declararon a la ciencia exacta como único modelo normativo vinculante de toda ocupación con la realidad y la verdad que pueda tomarse en serio. De todos modos, tales discusiones no acostumban a desaparecer de buena gana en la historia de la cultura. Y así, puede que sea bueno revisar de vez en cuando ambas posiciones y formularlas de nuevo. Yo me tengo que limitar aquí a una especie de catálogo y registro de los puntos de querrela, a la mera enumeración de las «diferencias» por las que, como cabía esperar, se enciende la polémica.

En primer lugar habría que decir que el filósofo y el investigador científico están «en camino» hacia la respuesta por ellos buscada de un modo principalmente distinto. El que se mete en la empresa de pensar la totalidad del mundo y la existencia, ha puesto pie en un camino que no recorrerá jamás hasta el fin en este mundo; permanecerá «en camino», la pregunta no será respondida definitivamente, la esperanza no será saciada. El físico, por el contrario, no recorre —en la medida en que se hace cargo de un problema propuesto— en absoluto un camino interminable. En un determinado momento lo ha recorrido, la pregunta ha quedado contestada. Es verdad que a continuación surgen nuevas preguntas, pero eso es ya otra historia. La «concepción científica del mundo» «no conoce ningún enigma irresoluble». Cuestiones cuya imposibilidad de respuesta es clara no son cuestiones científicas, inmediatamente se las abandona. Por el contrario, el filósofo diría a este respecto: justo en las cuestiones vitalmente planteadas se mantiene uno abierto ante el inagotable objeto; sólo así, por decirlo de algún modo, continúa rastreándolas. El filósofo añadirá también que la existencia histórica del hombre significa un permanente «estar en camino» y que posee una estructura preñada de esperanza, igual que el filosofar. Probablemente es este convencimiento de la imposibilidad de realizar la plenitud del hombre y de la sociedad humana dentro de la historia, uno de los, por así decirlo, presupuestos existenciales para aceptar un concepto de filosofía que excluya la posibilidad de una respuesta definitiva a las cuestiones filosóficas.

Una segunda divergencia, difícilmente removible, entre filosofía y

ciencia estriba en la diferencia de concepción básica acerca de dónde se halla la mayor o menor perfección del conocimiento humano. Desde el punto de vista de la ciencia se dirá: el conocimiento es perfecto en la misma medida en que logra captar con una clara conceptualización un tema —del tipo que sea—, y expresarlo con una formulación precisa. Pero el filósofo no piensa así.

A mí me parece un hecho no sólo emotivo humanamente, sino incluso altamente característico para el problema en cuestión, el que A. N. WHITEHEAD, cuyo curriculum comenzó bajo el signo de los *Principia Mathematica*, al final de su vida dijera, en el tono de uno que filosofa según la gran tradición: *The exactness is a fake*, la exactitud es un fraude, es un fuego fatuo, una quimera (NATHANIEL LAWRENCE —el autor de un libro fundamental sobre la evolución de la filosofía de WHITEHEAD, oyente y testigo «de visu» de la memorable lección de despedida del octogenario, lección cuya frase final fue la arriba citada— me contó cómo WHITEHEAD dijo esa su última frase pública con toda la energía de que fue capaz su voz alta y cascada y con un rostro tan radiante de bondad que se podía haber pensado que había tenido en la mente el decir: el Señor es mi pastor). Aquí no puede darse un rastro de sospecha de que el antiguo fundador de la lógica matemática hubiera proclamado o incluso solamente aprobado con esa frase alguna forma de irracionalismo. No; lo que aquí aparece es una concepción transformada, ya no determinada por la ciencia, justamente la concepción filosófica de la plenitud de nuestro conocimiento. Está concepción sostiene que no es decisivo el modo de *aparecer ante la vista*, sino el rango ontológico *de lo que aparece ante la vista*, porque, como dicen ARISTÓTELES y TOMÁS DE AQUINO, lo menor en el conocimiento en relación con las cosas sublimes es más importante («más digno de ser contemplado») que el saber más cierto de las cosas menores (De Part. an. 1, 5; 644 b ss; I, 1, ad 1).

Un tercer punto de querella: todos los resultados de la ciencia tienen carácter inventivo, es decir, de descubrimiento de algo hasta entonces desconocido. Desde este aspecto del ideal científico tiene naturalmente que parecer una especie de «escándalo» el que la filosofía, de hecho, no solamente no satisfaga esta pretensión, sino que expresamente no la recabe para sí. En el filosofar se mira a algo principalmente diferente de la extensión de nuestro saber del mun-

do. Por supuesto, el que contempla de forma filosófica fenómenos como el de culpa, libertad o muerte, pretende una captación más profunda del tema. Pero, con todo, no se trata de que en un conocimiento más profundo y penetrante le venga a los ojos al filósofo algo simplemente todavía no sabido, algo completamente nuevo y desconocido. En esa medida tiene totalmente razón WITTGENSTEIN con la parte negativa de su tesis: «el resultado de la filosofía no son 'sentencias filosóficas'». Pero no tiene razón cuando añade que ese resultado consiste en la aclaración lógica de los resultados de la investigación científica (Tract. Log. 4, 112). Sucede en el filosofar más bien algo así como la manifestación de algo ya sabido; acontece aquella recuperación de algo olvidado a la que llamamos recuerdo. Incluso los grandes así llamados «descubrimientos» de la historia de la filosofía tienen en el fondo la estructura del re-conocer. Y naturalmente esto es una cosa poco impresionante considerada desde el punto de vista de las ciencias, que presentan cada día triunfalmente algo nuevo a la vista de los hombres... ante la vista y especialmente ante las manos.

«Progreso», la gloria de las ciencias, es de hecho en la esfera filosófica una categoría problemática, en la medida en que con esto se significa un crecimiento colectivo en el paso del tiempo, *eo ipso* enriquecedor del conocimiento.

Especialmente en dos puntos, según me parece, debería el filósofo someterse a la crítica «científica», aunque ésta no tuviera razón: en lo que respecta al lenguaje y en lo que se refiere a la relación con lo empírico.

Con harta frecuencia, de todas maneras, se lleva a cabo desde la ciencia en forma demasiado fácil la crítica al *lenguaje* de los escritos filosóficos. Según creo, esto depende de que el científico nunca se encuentra con la necesidad bajo la que está siempre el filósofo: que ha de hablar de algo que irrecusablemente le sale al encuentro y que no se puede llegar a expresar con palabras de manera exacta; que él en su enunciación tiene que dejar clara, junto a lo dicho positivamente, la última infabilidad del objeto. A pesar de todo puede el filósofo aprender algunas cosas del lenguaje de la ciencia. Una es que incluso en el ensayo científico más difícil no es propiamente hablando el lenguaje lo que dificulta la comprensión; por el contrario, como sabe todo el mundo, con mucha frecuencia la dificultad de leer

un libro filosófico no tiene su fundamento en otra cosa más que en un abuso del lenguaje, de tal manera que el lenguaje mismo constituye el obstáculo, él sólo. Es menester recordar, con todo, que esto no sólo choca con el espíritu de la ciencia sino que está igualmente en contradicción con el estilo de la misma gran filosofía occidental, y que siempre que se introduce en lugar de la tradición lingüística el capricho terminológico se abandona la esfera de la *recherche collective de la vérité* (lo que, por lo demás, no excluye la formación de discípulos, sino que más bien la fomenta). La claridad de la expresión es exigida en consecuencia tanto por la ciencia como por la filosofía.

¡Pero claridad no es lo mismo que «precisión»! En cualquier caso hay una clase peculiar de precisión que el filósofo no solamente nunca alcanza «de facto», sino que más bien ni siquiera la puede querer. Esta es la razón de porqué el filósofo nunca puede aceptar la propuesta de que debe renunciar al uso del lenguaje histórico natural y, en su lugar, como las ciencias exactas, crear una terminología formalizada, artificial. «Precisión» significa «estar separado». La precisión del término artificial consiste en que recorta limpiamente de un contenido complejo bajo un cierto aspecto un fenómeno particular, y lo ofrece a la observación como preparado aislado. Pero, precisamente por ello, el término artificial oscurece el *objeto total* con el que el filósofo ha de habérselas, mientras que el lenguaje natural consigue justamente mantener presente ese objeto total. Un ejemplo: el término ocasionalmente empleado entre los médicos «exitus» que pretende significar el acabamiento de las funciones vitales fisiológicas es «preciso»; la denominación «muerte», que corresponde al lenguaje natural, no es un término sino una palabra, posee menor precisión, pero mayor claridad, porque «muerte» denomina e indica la totalidad de lo que sucede en el morir de un hombre. Lo que importa en la expresión filosófica es esto: en un trato extremadamente exacto no con una terminología, sino con el lenguaje, hacer perceptible de tal manera la fuerza expresiva, familiar en el fondo a todo hombre, de la palabra natural, que, más allá de toda precisión, el objeto de conocimiento que sale al encuentro de todo hombre se haga y permanezca claro. Aparte de la deficiente precisión del lenguaje, lo que a la crítica «científica» parece más chocante en la filosofía es su problemática relación con lo empírico. Y, según creo, es de hecho algo sin salida (y tampoco merece la pena) el in-

tentar defender las múltiples formas ensayísticas o sistemáticas de un mero pensamiento constructivo especulativo como «filosóficas». La proposición incluida en el «Círculo de Viena»: «no hay ningún camino para un conocimiento que pretenda tener contenido, aparte del de la experiencia», no es ella misma en modo alguno una proposición empírica, a pesar de lo cual en el fondo tiene completamente razón. La cuestión está en ver qué es lo que se entiende por «experiencia». Mi propuesta sería definir la experiencia como el contenido que se basa en el contacto inmediato con la realidad. El órgano y el reflector interminablemente diferenciado y sensible de tal contacto inmediato con la realidad es el hombre total, que existe corporalmente. Y cuando se trata de llegar «por el camino de la experiencia» a un conocimiento más comprensivo y profundo de *lo que es*, entonces no puede quedar fuera de la consideración nada de lo que incluye ese órgano —ni la experiencia del que está despierto, ni tampoco la del que está dormido—; todo se incluye: la experiencia del ebrio como la del que se angustia, la experiencia de la luz como la de la oscuridad, del dolor y de la felicidad, religiosa y escéptica, y también la experiencia normal y anormal. Lo últimamente dicho es una cita muy reducida de A. N. WHITEHEAD, el cual añade aún que las experiencias también se almacenan: en las grandes instituciones, en el lenguaje, y, naturalmente, en las cajas fuertes de las ciencias.

Así pues, cuando acepto la exigencia crítica de que el filosofar tiene que acreditarse mediante la referencia a la experiencia, al tiempo sostengo una «desdogmatización» del concepto de «experiencia», «desdogmatización» a cuyo significado pertenece todo lo ahora mencionado y quizá todavía algunas cosas más.

III

El problema más «problemático» me lo he reservado para el final. Sobre el hecho de que —hoy— alguien que, al filosofar, pregunta por la esencia del hombre (se entienda lo que se quiera sobre esto) no pueda dejar de considerar, por ejemplo, que el hombre es un «fenómeno evolutivo»... sobre esto no hay mucha discusión. Pero hay discusión cuando se afirma, como yo lo quiero hacer, que un estudio filosófico sobre el hombre no puede al tiempo ignorar la

tradición que dice que al hombre le ha sucedido, en el mismo comienzo de su historia, algo extremadamente fatal, cuyas consecuencias determinan fundamentalmente la existencia del hombre histórico hasta el día de hoy. Formulada más exactamente, la pregunta es la siguiente: ¿Pertenece al sentido estricto de la tarea filosófica pensar doctrinas transmitidas sobre el mundo y la existencia, que derivan de un campo que se podría denominar con los términos «revelación», «tradición sagrada», «fe», «teología»? A esa pregunta contestaría yo: sí; la introducción de tales doctrinas transmitidas en el filosofar no es sólo algo legítimo, sino que es indispensable y necesario.

Primero se debería decir, en la formulación más escueta posible, qué quieren decir exactamente estas cuatro palabras ahora introducidas. Mediante el término «revelación» se indica aquí el acto comunicativo original, principalmente inconcebible, por medio del cual una palabra de Dios (un *theios logos*) se hace perceptible primariamente; es lo que PLATÓN llamó el acarreamiento al mundo de la palabra divina por medio de un desconocido Prometeo. «Tradición sagrada» es el proceso —a través de las generaciones— de entrega y recepción, por medio del que aquella revelación, que se dio un día, se mantiene presente. «Fe» es el acto personal de aprobación a través del cual el discurso de Dios, que de este modo entra en nuestros oídos, es aceptado como verdadero por razón de su origen. «Teología» es el intento de interpretar las doctrinas sobrenaturales, aceptadas en la fe como verdaderas, según lo que en ellas verdaderamente se quiere decir.

De todos modos la tesis ahora formulada está expuesta, naturalmente, a tantas malas interpretaciones, que quiero decir inmediatamente de una forma algo más clara qué es lo que con ella no se quiere decir.

En primer lugar, no quiero decir que el hombre, siempre que al filosofar quiera dar con el sentido del mundo y de la existencia, se remita de hecho e inevitablemente a informaciones que tienen el carácter de proposiciones de fe (incluso cuando ha sido expresamente elevada a principio la negación de la «tradición sagrada»). Siempre le puede admirar uno de nuevo qué poco, por ejemplo, parece notar esto J. P. SARTRE. Claramente no es consciente de qué manera tan acrítica supone él la no existencia de Dios; en cualquier caso de una

forma mucho más «crédula» a como en la filosofía tradicional se supone el carácter creatural del mundo. De todos modos posee el pensamiento de SARTRE, a causa de que en cualquier caso «declara» expresamente las proposiciones de fe previas como indiscutibles para él mismo, aquella relevancia inmediatamente existencial que siempre será la nota característica de un filosofar hecho en serio.

En segundo lugar no se habla aquí de «la» filosofía, sino del acto filosófico y de la persona filosofante. No se trata de si en una exposición sistemática de los problemas de contenido de la filosofía más o menos deban aparecer también proposiciones teológicas o no, sino que lo que está en discusión es la siguiente afirmación: cuando el filósofo como persona considera determinadas doctrinas suprarrazonales sobre el mundo y la existencia realmente como doctrinas verdaderas, es decir, cuando él —naturalmente no en forma acrítica y al buen tuntún— no abriga ninguna duda sobre su verdad, entonces dejaría de filosofar en serio si expresamente las excluyera de su examen, porque él, desde ese instante, ya no contemplaría su objeto «bajo todos los aspectos posibles». Se toma, por tanto, en consideración solamente el caso en que el filósofo sea al mismo tiempo explícitamente un creyente; esto en nuestra civilización occidental significará normalmente que es un cristiano. Dejo expresamente de lado el problema de si hay una «filosofía cristiana». Lo que yo afirmo es solamente esto: el cristianismo no puede dejar, —en la medida en que sea con seriedad existencial un filósofo—, fuera de su consideración la verdad de la revelación por él aceptada en la fe como garantizada por Dios.

Contra esto se han alzado en la literatura filosófica del presente dos importantes voces negativas, las dos altamente representativas. Son las voces de M. HEIDEGGER y K. JASPERS.

El contraargumento de HEIDEGGER es el siguiente: filosofar significa preguntar; la pregunta que constituye el preguntar filosófico (*Introduc. a la Met.*, p. 10) va dirigida al por qué del ser en general. Pero el que, por ejemplo, acepta el relato bíblico de la creación como verdadero, *eo ipso* —ya que sostiene que con él tiene la respuesta—, es incapaz de hacer en serio esta pregunta, es decir, es incapaz de filosofar.

JASPERS, por su parte, no dice que el creyente no pueda filosofar, sino, al revés, que el filósofo no puede ser al mismo tiempo un cre-

yente, ya que creer significa confiar en otro al que se recurre como autoridad, pero autoridad es «el auténtico enemigo del filosofar» (*Filosofía*, p. 265).

Si se fija uno mejor en el concepto de filosofía que está detrás de esas dos tesis, se muestra que tanto HEIDEGGER como JASPERS acen-túan un aspecto que en la concepción de la filosofía vigente desde PLATÓN hasta KANT apenas juega un papel, caso de que aparezca en general.

Característico de HEIDEGGER es la provocativa radicalidad con la que afirma el —por así llamarlo— «absoluto» carácter inquisitivo del filosofar. Es cierto que también en la gran tradición filosófica se ha dicho siempre que la consideración inquisitiva de la totalidad de la realidad no puede ser nunca satisfecha por una respuesta definitiva; pero aquí «preguntar» significa estar buscando una respuesta y man-tenerse abierto hacia ella. Para HEIDEGGER, sin embargo, «preguntar» parece más bien querer decir: preservarse por principio contra toda posible respuesta y guardarse de ella para poder mantener la pre-gunta.

Lo característico del concepto jaspersiano de filosofía —en la medida en que tiene relevancia en este contexto— consiste en que acentúa la independencia del filósofo. El filósofo pretende desde lue-go una respuesta, pero no tan incondicionalmente como para poder dejársela decir por otro. Esta acentuación no es desconocida para el antiguo concepto de filosofía, pero no tuvo ni por asomo la misma significación.

Es común a ambas tomas de postura, tanto a la de HEIDEGGER como a la de JASPERS, la celosa atención que se dirige a evitar que el acto filosófico sea formalmente manoseado, y en algún modo mancha-do; parece casi que se tiene a la «limpieza» metódica del filosofar por más importante que a la respuesta a la pregunta filosófica. Mas esto es lo que constituye la diferencia con respecto a la actitud de la gran filosofía occidental, que no se tuvo a sí misma por una disciplina académica especializada, separada con pureza formal, y que —formu-lado en forma paradógica— no se interesa en general por la filosofía. En lugar de esto se interesó, con una energía inquisitiva que con-sumía enteramente su atención, en poner ante los ojos y mantener frente a la mirada qué sea, en última instancia, virtud humana, libertad «eros», lo real en general. A las grandes figuras de la tra-dición filosófica no les importa otra cosa que la respuesta a estas

y otras similares preguntas, aunque la repuesta fuera todo lo inmadura y fragmentaria que se quiera, y viniera de donde viniera.

Nunca temió confesar el SÓCRATES platónico, en lo que se refiere a la verdad última que determina la existencia, que no la sabía por sí mismo, sino *ex akoes* (Fedón 61 d; Fedón 235 c; Timeo 20 d), por medio del oído; y la cercanía de la argumentación racional a la tradición mítica, determinante de casi todos los diálogos platónicos, significa exactamente lo mismo. En la filosofía, mucho más «científica», de ARISTÓTELES, sale menos a la luz una tal inclinación auditiva hacia una tradición suprarracional; con todo, W. JAEGER ha mostrado de manera luminosa que el «credo ut intelligam»... está también tras su metafísica» (*Aristóteles*, p. 404). Todavía en M. KANT se encuentra plenamente vigente la misma tradición, lo que, de todos modos, en él no se hace patente con claridad. Así, uno ve con cierto asombro el que ocho años después de la publicación de la «Crítica de la Razón Pura» llame al Nuevo Testamento «impecedero hilo conductor de la verdadera sabiduría», del que la razón «recibe una nueva luz en previsión de lo que... permanece para ella siempre oscuro y acerca de lo que necesita de adoctrinamiento» (Fragmento, primavera 1789).

Cómo podría determinarse, de la manera más precisa, la ordenación mutua de lo sabido y lo creído —a realizar en el acto filosófico—... ésta es una pregunta nueva y sumamente difícil, de la que ahora no puede tratarse. Tampoco está escrito en ninguna parte que hubiera de ser posible captar adecuadamente esta ordenación en una formulación teórica. No se trata propiamente de una mera dificultad de pensarla; la ordenación tiene que ser realizada principalmente bajo las condiciones de la existencia concreta y aquí los conflictos no son sólo probables, sino simplemente inevitables, como acompañamiento natural del progreso espiritual. Se podría muy bien ver en la captación de tales discordancias y en la disponibilidad de afrontarlas, tanto renunciando a armonizaciones precipitadas como a resignación anticipada, el criterio de una formulación verdaderamente filosófica, de acuerdo con la luminosa sentencia según la cual la superioridad de una filosofía que admite todas las fuentes de información accesibles no consiste en posibilitar meras soluciones a problemas, sino en poner ante los ojos de manera más iluminativa el carácter misterioso de la realidad.