

Dietrich von HILDEBRAND, *¿Qué es filosofía?*, Encuentro, Madrid 2000, 230 pp., 15 x 23, ISBN 84-7490-580-X.

No es extraño que en la historia de la filosofía se repitan una y otra vez los problemas y las discusiones, pues en definitiva las personas que van construyendo esa historia pertenecen a generaciones que se suceden unas a otras. Desde luego, lo deseable es que cada generación recogiera lo ganado por la que le ha precedido, pero no siempre es ese el caso, y entonces hace falta que ciertas personas, u obras, recuerden a sus coetáneos los perdurables logros que la inteligencia humana ha llevado a cabo en otros tiempos. Tan audaz como verdadero nos parece el afirmar que no es otro el destino, para los hispanohablantes, de esta nueva traducción y edición española de *¿Qué es filosofía?* de Dietrich von Hildebrand.

El autor del libro a que nos referimos escribió en Florencia, en plena huida desde Alemania de la persecución nazi de los años 30, un trabajo bajo el título *Der Sinn philosophischen Fragens und Erkennens* («El sentido del preguntar y conocer filosóficos»), que sólo pudo ver la luz en 1950, en Bonn; y que diez años más tarde, en 1960, aparece en inglés ya con el título definitivo *What is philosophy?* Hildebrand recoge en esta obra, con una claridad poco común y que caracteriza todo su pensamiento y producción, el espíritu del filosofar que aprendió del llamado primer Edmund Husserl (esto es, el correspondiente a sus primeras obras y, en especial, a sus *Investigaciones lógicas*; antes, pues, de su giro idealista) y de Adolf Reinach, discípulo principal de Husserl y muerto tempranamente en la primera Gran Guerra.

Como se sabe, el titánico y logrado esfuerzo de Husserl, y de los jóvenes filósofos —como Hildebrand— que acudieron junto a él en Gotinga durante la primera década del siglo pasado, fue la refutación del psicologismo y relativismo de toda índole, recordando la hazaña que en su día realizaran Sócrates y Platón. Sus argumentos fueron tan contundentes y su método tan incuestionable, que la filosofía vivió tras ellos un momento de verdadero renacimiento en todo el continente europeo. Pues bien, lo sorprendente es que en nuestra transición al nuevo siglo no nos encontramos en una situación muy distinta a aquella en la que dominaba la ingenua ilusión psicologista. Como si aquel momento de lucidez filosófica no hubiera existido, muchos neurofisiólogos hoy —especialmente británicos, con más instrumentos pero exactamente con los mismos argumentos que los psicologistas de antaño— sueñan, y aun afirman sin haberlo probado, poder identificar todo pensamiento con los procesos nerviosos cerebrales; no pocos filósofos de la mente —particularmente norteamericanos— no logran todavía salir del conductismo, del fisicalismo o del funciona-

lismo; e incluso, en fin, se halla bastante generalizada la opinión de que la vigencia tesis filosóficas dependen del momento histórico y de la amplitud del eco con que se acogen. Por todo ello, pensamos que la reaparición en nuestra lengua de esta obra de Hildebrand (en una nueva traducción realizada por Araceli Herrera, que mejora mucho la que conservábamos de 1965) justo al cumplirse el centenario de la publicación de aquellas *Investigaciones lógicas*, tiene como misión recordarnos propiamente qué es la filosofía.

Para ello, Hildebrand nos habla en su obra de la naturaleza del conocimiento en general, y luego particularmente de la del conocimiento filosófico, del objeto de éste último y del método con el que debe llevarse a cabo.

Respecto a lo primero, se nos dice, en primer lugar y con el estilo típicamente fenomenológico que caracteriza todo el libro, que se trata de un dato originario, propiamente indefinible. Ensayaré, por ello, una descripción de su naturaleza, primero directamente, y así nos dice que se trata de un contacto inmaterial unilateral, esto es, en el que sólo resulta modificado uno de los seres, el sujeto, que posee espiritualmente el objeto conocido. Y después describe por comparación, es decir, por contraste con otros fenómenos cercanos, como son el juicio y la convicción. Todas estas vivencias tienen en común el trascenderse espiritual de la persona —a diferencia de todo inmanentismo—; pero el conocimiento tiene como nota específica el ser más pasivo que activo, más receptivo que productivo —oponiéndose, esta vez, al idealismo—. Dicha trascendencia y receptividad no suponen sin embargo en sujeto cognoscente un vaciamiento, sino, muy al contrario, un enriquecimiento, no sólo por la información recibida sino por el crecimiento de la subjetividad misma que entonces se actualiza. Lo cual quiere decir también que aquella pasividad no es, obviamente, total.

El conocer, además, expone Hildebrand en una fina clasificación descriptiva, se da según diversas formas. Así, tenemos la percepción intuitiva, o primer conocer (*Kennenlernen*), como distinto del saber (*Wissen*). La percepción posee tres características: en primer lugar, el objeto aprehendido se halla presente y se me da tal como es en sí mismo; en segundo lugar, se revelan a mi mente tanto la existencia como el ser-así del objeto; y en tercer lugar, el objeto se da intuitivamente. La percepción intuitiva será clave para comprender un paso esencial del método propiamente filosófico. Pero no menos importante se revela el saber, especialmente cuando, a diferencia del contener objetos irrelevantes (como el saber la declinación de un sustantivo en alemán o en latín), posee un objeto de un modo que Hildebrand llama sobreactual. Por subsistencia sobreactual quiere decir que jamás perdemos algún tipo de conciencia implícita de ello; un vivir en nuestra mente como un trasfondo, de tal modo que todo momento actual concreto de nuestra vida cambiaría radicalmente si no lo conociéramos.

Otra diferencia apuntada por Hildebrand en el entero género de las recepciones cognoscitivas atiende a criterios más formales, y las nuevas especies que se delimitan son denominadas conocer (*Kenmen*) y saber (*Wissen*), naturalmente tomados estos términos ahora en un sentido más restringido. Ambos son formas de posesión cognoscitiva, de saber estático, y pueden darse en forma actual, sobreactual o potencial. Pero se distinguen entre sí en que mientras el conocer es de objetos, el saber es de hechos, lo cual acarrea nuevas diferencias ulteriores. Y, en fin, nuestro autor llama también la atención sobre dos perfecciones diversas del conocimiento, en la medida en que la percepción se dirija a lo que Hildebrand llama tema nocional o al tema contemplativo. El primero mira a la captación y posesión de la esencia de objetos y hechos; el segundo a su valor. En realidad se trata, pues, más bien de dos dimensiones del conocer, o mejor, de poseer lo conocido, a las que la mente tiende, según esa posesión cristalice en un saber de la esencia o culmine en una unión espiritual con el objeto en cuanto valioso.

Por lo que hace a la naturaleza del conocimiento propiamente filosófico, Hildebrand analiza con detalle los modos de conocimiento prefilosófico, para precisar por contraste la índole de aquél. El prefilosófico se llama ingenuo cuando falta la tematicidad explícita, cosa requerida por el filosófico. Pero cuando se da dicha tematicidad puede ocurrir que sea por motivos pragmáticos (mientras que al filosófico le interesa el objeto por sí mismo), o que se trate de un conocimiento ya teórico. Mas aun en el teórico pueden distinguirse dos modos: el inorgánico, que generaliza de manera acrítica, y el orgánico, que obtiene sus conclusiones universales de forma correcta y crítica. Pues bien, Hildebrand afirma que el conocimiento filosófico tiene en el prefilosófico teórico orgánico no sólo su punto de partida, sino también su piedra de toque o criterio. Como se ve, el autor se esfuerza en todo momento por garantizar el realismo y la sistematicidad de la filosofía.

Caracterizado directamente, el conocimiento filosófico posee las notas de la universalidad y necesidad. Y aquí Hildebrand señala agudamente que ha de atenderse más a la segunda que a la primera; puesto que la universalidad hace referencia a algo formal del conocimiento, mientras que la necesidad se refiere más bien a la interna cohesión de los elementos de la esencia del objeto. La necesidad esencial, pues, va a ser la nota fundamental del conocimiento filosófico, y con ella una inteligibilidad incomparable y una certeza absoluta. Y como se trata de necesidad esencial, Hildebrand no duda en calificar el conocer filosófico como *a priori*, en el sentido que le dio la primera fenomenología, ya desde Brentano. Dicho sentido alude a que lo así calificado es verdadero de modo necesario por la misma esencia del objeto, independientemente de su modo de existencia, aunque lógicamente tengamos que haber partido de exis-

tencias para conocer aquella esencia. No es, por tanto, el sentido kantiano del *a priori*: éste se refiere a la necesidad del pensar, el fenomenológico a la necesidad de lo pensado. Esta precisión es fundamental para comprender y juzgar el método fenomenológico, sin negar que, en efecto, se acerca más al modelo platónico y agustiniano que al aristotélico.

Ciertamente, el acentuamiento del modo cognoscitivo intuitivo deja con frecuencia en la sombra —también en esta obra de Hildebrand— la necesaria abstracción a partir de lo real existente. Lo cual probablemente se deba a la crítica que lleva a cabo Husserl de la abstracción en su segunda investigación lógica; aunque advierte que se refiere a la abstracción en sentido moderno, o sea, como proceso generalizador empirista.

Pero en Hildebrand la atención al objeto va a ser la nota más distintiva del modo de concebir la filosofía según la fenomenología realista, frente a la idealista o trascendental. De manera que dedica un detallado estudio a delimitar el tipo de objetos a que la filosofía se dirige. Y llega a definirlos como aquello que poseen una unidad esencial necesaria, con un modo de ser ideal (en el sentido de esencial, sin pretensión alguna existencial), frente a lo contingente o accidental. Pero el autor añade que ciertos objetos, aun no siendo esencialmente necesarios y faltarnos por ello una intuición *a priori* de los mismos, entran en la esfera de la filosofía si poseen una relevancia y significado profundo y central para la vida humana (como, por ejemplo, la existencia de Dios, o el hecho de ser amados, etc.). Hay que decir que este añadido hace justicia a la realidad y al requerimiento de la actividad filosófica, pero no casa cabalmente con el método propuesto en toda la obra. Bien es verdad que una nota característica y meritoria de Hildebrand es su atencimiento a la realidad por encima de cualquier prefijación metódica, pero se echa en falta una precisión mayor de este último punto.

Hubiera sido desde luego muy deseable que Hildebrand, que con frecuencia se muestra tan estricto en la aplicación del método puramente fenomenológico, nos hubiera señalado los límites de éste (y tal vez la admisión de esos últimos objetos de la filosofía apunte a un flanco de ellos). Toda vez que, como se sabe, a última hora la fenomenología tiende a aceptar sólo lo dado intuitivamente, habría que aclarar de qué modo se admite lo no dado pero exigido por el sentido o valor de lo dado.

Con todo, tenemos ante nosotros una obra clara para quien quiera hacerse cargo del modo de filosofar fenomenológico; y sin duda un instrumento eficaz e incontestable para elevar la mirada, de nuevo, por encima de todo psicologismo y relativismo.

Sergio SÁNCHEZ-MIGALLÓN