

CONCEPTO METODO Y FUENTES
DE
FUNDAMENTOS DE FILOSOFIA
E
HISTORIA DE LOS SISTEMAS FILOSOFICOS

- - -

TOMO PRIMERO

M E M O R I A presentada por
MARCELINO LEGIDO LOPEZ para para to
mar parte en las Oposiciones a las
Cátedras de Fundamentos de Filosofía
e Historia de los Sistemas filosófi-
cos, de las Universidades de Santia-
go de Compostela y La Laguna, convo-
cadas por O.M. de 21-IX-1963 (B.O.E.
26-X-1963).

INTRODUZIONE 1

1. La storia della lingua italiana 2

2. La lingua italiana nel medioevo 3

3. La lingua italiana nel rinascimento 4

4. La lingua italiana nell'età barocca 5

5. La lingua italiana nell'età neoclassica 6

6. La lingua italiana nell'età romantica 7

7. La lingua italiana nell'età positivista 8

8. La lingua italiana nell'età fascista 9

9. La lingua italiana nell'età repubblicana 10

10. La lingua italiana nell'età contemporanea 11

I N D I C E

	<u>Págs.</u>
INTRODUCCION	2
1.- El encuentro con la filosofía	4
2.- La iniciación en la Filosofía	15
 I. FUNDAMENTOS DE FILOSOFIA	 24
1. <u>Filosofía</u>	25
A. Delimitación del concepto de la filoso <u>fía</u> fía en la historia	 32
1º. Concepto presocrático de la filoso <u>fía</u> fía.	 33
2º. Concepto socrático de la filosofía.	45
3º. La filosofía como norma de vida	71
4º. La filosofía en el pensamiento cris <u>ti</u> tiano medieval	 86
5º. La filosofía en el pensamiento mo <u>de</u> rno.	 114
6º. La filosofía en el pensamiento ac <u>tu</u> al.	 168
B. Delimitación de la filosofía por su entorno	 204

	<u>Págs.</u>
1º. La filosofía y la religión	206
2º. La filosofía y el arte	229
3º. La filosofía y la ciencia	245
C. Vivencia y esencia de la filosofía . . .	274
1º. La vivencia filosófica	274
2º. La esencia de la filosofía	281
2. <u>Contenido y orientación de los fundamentos de la filosofía.</u>	293
1º. Introducción a la filosofía	299
2º. Lógica	302
3º. Epistemología	307
4º. Cosmología	313
5º. Antropología	318
6º. Metafísica	325
7º. Teología	330
8º. Ética	335
9º. Sociología	340
10º. Filosofía de la Religión	344
3. <u>Método.</u>	
A. Método de investigación	348
1º. La constitución histórica del método	349
2º. El método discursivo	372
3º. El método fenomenológico	386

	<u>Págs.</u>
B. Método de enseñanza	410
1º. La enseñanza	411
2º. Desde el alumno	416
3º. Desde el profesor.	422
4º. En su realidad concreta	432
a) la lección	432
b) las lecturas	438
c) el seminario	447
II. HISTORIA DE LOS SISTEMAS FILOSOFICOS	453
1. <u>Historia de la filosofía</u>	455
A. El descubrimiento de la historia	455
B. La historicidad del hombre	470
C. La historia humana.	496
1º. Historia como sucesión.	497
2º. Historia como actualización	501
3º. Historia como actualización en la libertad	518
D. Historia de la filosofía	525
1º. La historia de la historia de la filosofía.	526
2º. La historia de la filosofía	559
2. <u>Contenido y orientación de la historia de los sistemas.</u>	580
1º. Historia de los sistemas filo-	

	<u>Págs.</u>
sóficos	580
2º. El pensamiento antiguo	596
3º. Pensamiento medieval	601
4º. Pensamiento moderno	606
5º. Pensamiento actual	614
<u>3. Método</u>	
A. Método de investigación	622
B. Método de enseñanza	635
a) la lección	635
b) las lecturas	642
c) el seminario	643
III. FUENTES Y BIBLIOGRAFIA	651
1. <u>Bibliografía general</u>	660
1º. Repertorios bibliográficos	660
2º. Diccionarios enciclopédicos	661
3º. Revistas	663
4º. Ediciones	666
2. <u>Fundamentos de filosofía.</u>	671
1º. Introducción y caracteres generales.	671
2º. Lógica	677
3º. Epistemología	683
4º. Cosmología	686
5º. Antropología	693

	<u>Págs.</u>
6º. Metafísica	704.
7º. Teología Natural	714
8º. Etica	722
9º. Sociología	729
10 . Filosofía de la Religión	735
3. <u>Historia de los sistemas filosóficos</u>	737
1º. Tratados generales.	737
2º. Pensamiento antiguo	744
3º. Pensamiento medieval	756
4º. Pensamiento moderno	771
5º. Pensamiento actual.	
P R O G R A M A	793
PROGRAMA DE FUNDAMENTOS DE FILOSOFIA	793
I. Introducción a la Filosofía	794
II. Lógica	795
III. Epistemología	796
IV. Cosmología	797
V. Antropología	798
VI. Metafísica	799
VII. Teología natural	800
VIII. Etica	801
IX. Sociología	802

	<u>Págs.</u>
PROGRAMA DE HISTORIA DE LOS SISTEMAS FILOSOFICOS	804
I. Introducción	804
II. Pensamiento Griego	804
III. Pensamiento medieval	807
IV. Pensamiento moderno	810
V. Pensamiento actual	812

- - - - -

INTRODUCCION

Para penetrar en el concepto, método y fuentes de los Fundamentos de filosofía y la Historia de los sistemas filosóficos necesitamos previamente descubrir su finalidad y su sentido. Dentro de la ordenación universitaria son unas disciplinas de los Estudios comunes en la Facultad de Filosofía y Letras. Pero esta situación académica implica una función especial dentro de la formación universitaria. Vamos a intentar, pues, descubrir el sentido de estas disciplinas desde su situación en el plan formativo de nuestra Facultad. Ello nos podrá permitir después analizar su concepto, sus métodos y sus fuentes, ya que es precisamente la meta la que encauza el camino. Estas disciplinas pretenden en su estrecha compenetración iniciar en la filosofía. Pero la iniciación supone primero el encuentro. Antes de entrar en la filosofía es necesario encontrarse con ella. La iniciación depende en gran manera de las disposiciones del encuentro. Por ello conviene que analicemos en primer lugar, las circunstancias de este, para ver

después el objetivo y el camino de la iniciación filosófica.

1.- EL ENCUENTRO CON LA FILOSOFIA.

El encuentro siempre se realiza entre dos, dentro de una concreta situación vital. El modo de ofrecerse cada uno al otro posibilita y condiciona la toma de contacto. En nuestro caso es un estudiante, que inicia sus estudios universitarios, el que se encuentra con la filosofía, como institución oficial, para lograr una formación intelectual y humana en orden a su porvenir profesional. Con esto hemos descrito, al menos en sus rasgos generales, las circunstancias, que constituyen la situación del encuentro con la filosofía. Necesitamos detenernos en ellos y valorarlos adecuadamente.

El universitario que se acerca al saber filosófico lleva ya una disposición previa, está en una situación vital y tiene un cierto concepto de la filosofía. Son tan importantes estos dos elementos, que el resultado de la iniciación depende en buena parte de ellos. En primer lugar se trata de un hombre, inmerso en el mundo, en unas peculiares circunstancias familiares, sociales, económicas, formativas y perso

nales. Podemos pensar en principio que su situación es la situación diaria de los hombres. Ahora bien esta situación cotidiana, como muy bien ha analizado el pensamiento existencial, puede dificultar en gran medida el encuentro con la filosofía.

Se ha llamado inauténtica a la existencia cotidiana, porque no vive desde si misma de cara al trasfondo verdadero de la realidad. En general es una vida impersonal, en la que el hombre piensa, siente y quiere lo que "se" piensa, "se" siente y "se" quiere "por ahí". Esta situación, inconsciente muchas veces, conduce a la desaparición de la vida interior personal y de la penetración honda en las cosas. Ambos hechos dificultan sobremanera la iniciación filosófica. El hombre que carece de interioridad, que vive solo desde los "usos" y las "ideas" de los otros, sin adoptar una postura personal de reflexión y de interrogación sobre la realidad, difícilmente puede vivir la actitud filosófica, que es una búsqueda desde si mismo de la ultimidad de las cosas.

Pero además, la existencia cotidiana carece de sensibilidad y preocupación por esta dimensión radical de la realidad. Se acerca a las cosas con una curiosidad, que

dista mucho del "afán por el saber" del pensador. Mientras este se pregunta por las últimas causas y principios, el hombre en su existencia diaria se interesa por la novedad de las cosas y pasa por ellas superficialmente, sin calar en su hondura; las llama y las maneja, con palabras y hechos, que las ocultan muchas veces, en lugar de desvelarlas; y con este uso técnico mas o menos eficaz, se da por satisfecho, sin sentir la inquietud de su sentido último. Esta actitud disiente por completo de la filosófica, que pretende desvelar la realidad encontrando su fundamento. Por ello la situación vital del universitario implica una notable desventaja para su encuentro con la filosofía.

La situación cotidiana tiene también importantes ventajas. El hombre no siempre carece de vida interior y de preocupación trascendente por las cosas. Por el contrario, encontramos en ocasiones personas, que no han podido cultivarse intelectualmente y que tienen, sin embargo, una profunda vida personal y un sentido penetrante para los hombres y los acontecimientos. Además, todos los hombres, en determinadas situaciones al menos, salimos de esta existencia impersonal y nos interrogamos sobre nosotros mismos y sobre las demás realidades, son los momentos cruciales, en los que el hombre necesita saber a que atenerse, porque su existencia, que

creía solidamente sostenida, se siente amenazada en si misma o en su circunstancia. Cada vez que el hombre en la vida diaria se hace una pregunta última, adopta una actitud filosófica. La filosofía, entendida como pretensión y búsqueda de la ultimidad de la realidad, está arraigada en la entraña misma de la existencia humana. El hombre, como veremos después, es en cierto modo filósofo por naturaleza, en cuanto su espíritu finito se cuestiona la realidad en su última dimensión. El pensador solo tendrá que tematizar esta actitud y aspiración. Y mientras los demás hombres solo sienten esta vivencia en escasos momentos de su vida, él deberá tomarla como oficio y tarea.

Además el hombre en su vida diaria tiene otra ventaja para la iniciación filosófica. Y es que él mismo es el verdadero punto de partida. Desde lugares distintos puede el filósofo empezar su reflexión y la historia comprueba esta diversidad del punto de arranque, pero no cabe duda que es el hombre el sujeto privilegiado. El es el sujeto, como veremos, por su inteligencia que le permite ahondar en las cosas y él es, también uno de los objetos mas eminentes, por cuanto que participa de la realidad al máximo dentro del mundo y puede servir de camino hacia la Realidad última. El

hombre de carne y hueso puede ser, por tanto, uno de los principales campos de investigación, junto con el mundo, para alcanzar el Fundamento primero y último, hacia el cual la filosofía se encamina definitivamente.

La situación vital del hombre que se encuentra con la filosofía ofrece sin duda inconvenientes y ventajas para este encuentro. Por una parte su actitud normal dista mucho de la filosófica, pero por otra en el trasfondo de su vida se encuentra una experiencia y una realidad, que pueden ser excelente punto de partida. Sin desconocer unos y otros hemos de confesar que las ventajas pueden sobreponerse a los inconvenientes, pues, aunque la superficialidad sea difícil de superar, siempre existe por debajo un nivel más auténtico y poderoso, que puede irrumpir en la propia existencia y disponerla para el encuentro con la filosofía.

Además de la situación vital, el contacto con la filosofía en la Universidad está condicionado en buena medida por el concepto que ya se tiene de ella, obtenido de la vida social y de los estudios del bachillerato. No cabe duda que "la gente", como diría Ortega, habla de la filosofía y pretende conocerla. Este conocimiento suele ser "de refe-

rencia", "de oídas" y por tanto difícilmente podemos decir que llegue a ser un concepto. Se trata en realidad del enjuiciamiento de este saber, mas o menos vagamente conocido, desde los criterios de valoración vigentes en la vida social. Por ello no es de extrañar que la concepción vulgar de la filosofía sea fundamentalmente negativa. Intentemos penetrar brevemente en ella.

Uno de los valores que cuenta mas en la vida social es lo vital y lo concreto. El hombre en su existencia diaria se interesa sobre todo por lo que dice relación a su vida concreta. La filosofía se le aparece como algo abstracto, alejado de la realidad, propio para sùtiles discusiones de unos cuantos hombres. De ahí que sea algo que cae fuera de la vida y que solo merece atención, cuando, como en el caso de algunos pensadores actuales, se ocupa de ella. Otro importante criterio de valoración es lo útil. El progreso técnico ha acentuado la concepción pragmática de las cosas. Estas tienen calidad y verdad, en cuanto sirven para algo. Pocas veces ocurre lo que sucede en el mundo comunista, donde la labor filosófica está considerada como uno de los medios principales de la construcción de la historia. En general la filosofía está vista por muchos como algo, que no

se sabe "para qué" sirve , una frivolidad inútil que no aporta nada a las úrgentes necesidades de los hombres. Por fín la filosofía se ha contrastado entre otros con el valor de lo seguro. El hombre moderno tiene un notable afán de seguridad. Tal vez porque ha visto su vida tantas veces amenazada y porque la lucha social y profesional se plantea con especial gravedad, busca apoyarse en algo sólido y firme. Y de entre todos los frutos de la civilización moderna, prefiere y sobrevalora la ciencia y la técnica. Importa lo matemático, lo demostrado, lo seguro. La filosofía, en cambio, se ofrece como un cierto saber fantástico, mítico y poético, que a lo largo de su historia nunca llegó a entrar por el seguro camino de la ciencia. No vamos a juzgar aquí los elementos de esta concepción de la filosofía, ni ver hasta que punto están fundados y corresponden a la realidad. Por el momento solo nos importa subrayar que el concepto que el universitario tiene al encontrarse con la filosofía está en gran medida influído por esta opinión vigente en la vida social.

Los estudios de bachillerato han sido otra oca - sión de tomar contacto con la filosofía y comprobar su al - cance y su sentido. Pero también aquí en muchos casos por

desgracia el resultado ha sido negativo. Por escaso contac
to que se haya tenido con los universitarios de los cursos
comunes, se sabe facilmente lo poco que han recibido de la
filosofía en el bachillerato. En modo alguno pretendemos
aquí enjuiciar su plan de estudio o sus métodos de enseñanza
za. Nos limitamos a hacer constar una situación de hecho
que condiciona en mucho el encuentro con la filosofía en la
Universidad.

En un tanto por ciento bastante elevado la filosofa
fía, que han conocido en el bachillerato, no les ha dicho na
da vital, en relación con sus intereses o sus problemas. Han
comprobado la opinión común de que es algo abstracto y total
mente alejado de la vida. Pero no se trata solo de esto. En
muchos casos ni siquiera se ha comprendido su temática ni en
trevisto su sentido. De hecho se han limitado a saber de me
memoria unos cuantos conceptos filosóficos, para "poder pasar"
los exámenes. En un momento como la juventud, en que existe
tanto afán de autenticidad y sinceridad, el saber filosófico
aparece como un peso muerto y molesto, que no hay mas re
medio que soportar. Pudieramos decir que la experiencia del
bachillerato es generalmente mas deformante que la misma con
cepción social para encontrar el sentido y la tarea de la fi

losofía,. Mientras no se la ha conocido, puede pensarse que las noticias, que de ella se tienen, son poco de fiar. Pero, cuando se la ha estudiado varios años, el juicio que de ella se adquiere está más fundado. Así se encuentran de hecho con la filosofía una buena parte de los que empiezan sus estudios universitarios. Pero es que la filosofía tampoco se les presenta de modo asequible y atrayente. Al fin y al cabo es una asignatura mas.

Un hecho que dificulta también el auténtico encuentro con la filosofía es su misma condición de "institución oficial". Si comparamos esta situación con los verdaderos contactos filosóficos de la historia, resalta en gran manera su dificultad. Los pensadores presocráticos fueron hombres asombrados ante la naturaleza, llamados a desvelar su fundamento; Sócrates, buscando al hombre, iba descubriéndose a si mismo y a los demás en el diálogo vivo el sentido de la vida humana; S. Agustín, angustiado primero por el problema de su vida y gozoso después por el hallazgo de la fe, se siente empujado a continuar esclareciendo el misterio de Dios y del alma; Descartes, ante la duda que le amenaza, lucha con una gran voluntad de seguridad por encontrar asiento firme en el pensamiento, y para muchos pensadores actua-

les son las incidencias de su propia historia las que les han llevado a la filosofía. En cambio aquí el encuentro con ella no es el resultado de una búsqueda o de una opción personal, si no la obligación nacida de la legislación vigente. En consecuencia lo que fue una libre y desinteresada contemplación de la verdad, se ha convertido en un sistema de doctrinas, bien programado, que voluntaria o involuntariamente hay que estudiar. La filosofía como institución oficial parece ocultar su aspecto mas entrañable de búsqueda de la verdad, para convertirse en conjunto de verdades mas o menos esquematizadas. Este es su primer aspecto, para aquél que se acerca a ella. Después veremos hasta que punto está justificada esta visión y cual sea la misión verdadera de estas disciplinas filosóficas. Ahora vamos a detenernos todavía un momento a examinar su situación dentro del plan formativo de la Facultad.

Nuestras disciplinas están situadas en los dos cursos de Estudios comunes, que preceden a la especialización. El sentido de este periodo universitario es completar los estudios del bachillerato, dando una formación humanística mas sólida y extensa. A ello deben contribuir tanto los estudios de historia, literatura y arte como los de las lenguas clásicas. Los "Fundamentos de Filosofía" y la "Historia de los sistemas

filosóficos" deben cooperar a esta tarea en íntima armonía con el conocimiento de la historia cultural, política y artística española y universal. Esta formación permitirá después especializarse con mayor provecho en estudios lingüísticos, históricos, pedagógicos o filosóficos y disponerse así para el ejercicio de una profesión humanística con la importante misión social, que lleva consigo. Sin embargo si no hay una estrecha colaboración en la enseñanza y el enfoque de las distintas disciplinas, se corre el riesgo de presentar un conjunto demasiado recargado de saberes, cuya conexión y sentido difícilmente se deja entrever. La filosofía, entonces, se presenta como una disciplina mas entre otras, exigiendo en competencia con ellas del alumno una atención y dedicación, que deberá ser comprobada al fin en unos exámenes.

Ciertamente las circunstancias con que la filosofía se presenta en la Universidad ante el estudiante son poco favorables para un auténtico descubrimiento de sus problemas y de su misión. Y estas dificultades vienen a unirse a las condiciones vitales y a los prejuicios intelectuales que el alumno aporta a este encuentro. Sin embargo en medio de esta circunstancia concreta existen muchas posibilidades de una verdadera iniciación filosófica. Antes decíamos que por bajo de una si-

tuación existencial inauténtica y de una conceptuación inexacta se encerraban en cada hombre una experiencia y una capacidad filosófica fecunda. Ahora aseguramos y después demostraremos, al final de nuestras reflexiones sobre el concepto, método y fuentes de estas disciplinas, que dentro de la filosofía como institución oficial encuadrada en un plan de estudios, se encuentran posibilidades notables de una iniciación e incluso de una auténtica vocación a la filosofía.

2.- LA INICIACION EN LA FILOSOFIA.

Los Fundamentos y la Historia de los sistemas tienen por misión iniciar en la filosofía a todos los universitarios que han de especializarse después en los distintos campos de la Facultad de Filosofía y Letras. Pero se trata de precisar en que consista esta iniciación filosófica. Iniciar es introducir, conducir dentro. Ahora bien la introducción puede concebirse de dos maneras. En primer lugar como introducción a, como un pórtico que está delante de la filosofía y que da acceso a ella. Ello supondría que la filosofía es algo perfectamente delimitado y que se necesita un camino que conduzca hacia allí,. Así lo entienden muchos que consideran a la filosofía como un conjunto de verdades definitivamente con

seguido y clausurado. En este supuesto solo serían necesarias unas indicaciones propedeúicas que familiarizaran al iniciando con los problemas y la técnica de la filosofía. Pero, en segundo lugar, podemos entender la iniciación como introducción en. El saber filosófico se está haciendo, aunque haya conquistado ya algunos importantes fragmentos de verdad. En este sentido la introducción no sería un camino previo a la filosofía, ni tampoco un pórtico que no permite llegar a ella, sino que nos llevaría de lleno a la labor filosófica, situándonos en su propia entraña. La iniciación es ya filosofía e iniciarse es empezar a filosofar. Los Fundamentos y la Historia de los sistemas estrechamente compenetrados, deben cumplir, en nuestra opinión, la misión de iniciar en la filosofía.

Si contrastamos esta aspiración con la circunstancia concreta del encuentro con la filosofía, surgen en seguida algunos interrogantes. ¿Cómo es posible a través de un programa o de un saber sistemático iniciar en la búsqueda personal de la verdad? ¿No será preferible presentar en un conjunto armónico las verdades de un sistema, sin poner de relieve su problematicidad?. O por el contrario, ¿no convendrá mejor despertar una inquietud filosófica sin insistir demasiado en los aspectos científicos del saber? ¿No será aún mejor re-

nunciar a la enseñanza y poner a los alumnos en contacto vivo con los grandes pensadores?. La respuesta a estas preguntas depende del concepto que se tenga de la filosofía y de la iniciación en ella.

La filosofía es al mismo tiempo una "actitud" y un saber, una reflexión y una "ciencia". Prescindir de uno de estos aspectos es mutilar su realidad. Todavía no hemos delimitado su concepto ni hemos visto sus realizaciones históricas, pero podemos adelantar que la filosofía es un "saber que se busca". En primer lugar el esfuerzo de los pensadores a lo largo de los siglos ha ido desvelando penosamente la verdad de la realidad. Aun no hemos llegado al término, pero la lucha pasada no ha sido en vano. En medio de los tanteos y los fracasos ha habido también logros importantes, que constituyen una cierta visión armónica del fundamento y sentido último de la realidad. Por esto, la filosofía debe tener un aspecto doctrinal y ser en cierto modo un saber científico.

Ahora bien este saber está afectado profundamente por la historia. Es una herencia perenne, conquistada por los esfuerzos de muchos hombres en diversos momentos del transcurso histórico. Es un fruto del pasado que por el esfuerzo del presente debe fructificar más en el futuro. La iniciación

en la filosofía habrá de consistir en ofrecer una visión de la realidad en su ultimidad, dentro de una perspectiva histórica. Recoger todos los logros verdaderos del pasado y elaborar con ellos una cosmovisión (1), que sirva de fundamento a la vida y al saber humano. Por ello en este aspecto científico y cosmovisional de la iniciación deben estar fraternalmente unidas la historia y la doctrina, como dimensiones distintas de un mismo saber. Los "Fundamentos" y la "Historia de los sistemas" podrán cumplir esta misión y así realizarán y sustituirán con acierto a la "Introducción a la filosofía", que aparecía en los anteriores planes de estudio.

La iniciación no es solo introducir en un saber, sino también en una actitud. Los problemas filosóficos exigen ser entendidos con una actitud correspondiente que busque su fundamento último y los ex-plique y de-muestre desde él. No quiere esto decir que todos hayan de sentir la vocación a la filosofía, para adentrarse en sus problemas, pero sí deben alcanzar por lo menos una actitud de reflexión personal para plantearse el problema de la realidad en su dimensión última. Este es el segundo elemento que nuestras disciplinas pueden

1) Empleamos la palabra cosmovisión en su sentido etimológico, prescindiendo de la significación que encierra a partir de DILTHEY.

aportar a la formación humana e intelectual del alumno. Ahora bien esta misión se puede cumplir desde la doble perspectiva de los Fundamentos y la Historia de los sistemas en estrecha colaboración. En primer lugar, cualquier cuestión auténticamente filosófica aunque estuviera encuadrada en el lenguaje sobrio y seco de un silogismo, encierra dentro de si un núcleo vivo que hay que descubrir. La visión filosófica de la realidad, que pretenden dar los Fundamentos, sólo puede ser enseñada y asimilada adecuadamente si es expuesta, replanteada y resuelta desde sus principios. El pensamiento solo puede ser rectamente recibido, en cuanto es recreado por el que lo recibe.

Pero también la Historia de los sistemas puede colaborar en buena medida a ello, mostrando el camino del descubrimiento y la problematicidad de una verdad. Entendida la historia de la filosofía no como una colección de sentencias, sino como una lucha por la verdad, su testimonio enseña la reflexión filosófica. Al ver las dificultades, los tanteos, las perspectivas, los fracasos y los logros de los distintos pensadores se comprueba experimentalmente, diríamos, el camino mismo de la filosofía.

Además la Historia de los sistemas enseña también

la problematidad de las distintas cuestiones filosóficas, mostrando como han surgido, como han ocupado los esfuerzos de muchos y como, después de una solución mas o menos acertada, han ido perdiendo vigencia. Así puede adquirirse un sentido para la problematidad de las cosas, que pertenece de manera esencial a la actitud filosófica.

Volveremos mas tarde, al tratar del contenido y el método de estas disciplinas, a ocuparnos de los problemas que han quedado sugeridos aquí. Por ahora solo pretendíamos esbozar el sentido que pueden tener dentro de la formación universitaria los Fundamentos de Filosofía y la Historia de los sistemas filosóficos. Situados en los cursos de Estudios comunes, son el lugar del encuentro con la filosofía, un encuentro difícil y arriesgado por las circunstancias personales y académicas que constituyen esta situación. Su misión podemos brevemente resumirla en una auténtica iniciación en la filosofía. Esta iniciación debe tener dos aspectos que se implican y complementan mutuamente. Por una parte debe enseñar una visión filosófica de la realidad intentando desentrañar el problema del conocimiento, del mundo, del hombre y de Dios en su dimensión última. Por otra debe comunicar una actitud de reflexión personal, que capacite para entender des

de dentro estos problemas y para abordar en profundidad otros muchos que la vida intelectual y humana irá planteando. Así los Fundamentos y la Historia de los sistemas cumplirían su misión en orden a la formación universitaria y profesional.

Hasta aquí hemos partido de la circunstancia vital en que se encuentra situada la enseñanza de estas disciplinas y hemos insinuado en rasgos generales hacia donde se dirige , pero aún nos falta lo mas importante, señalar y precisar el objetivo y el camino. En esto deberá consistir esta Memoria sobre concepto, método y fuentes. La hemos dividido en cuatro partes. En la primera parte nos ocuparemos de los Fundamentos de Filosofía. Trataremos de delimitar el concepto de filosofía por su historia y por su entorno. Dedicamos una atención muy especial a la delimitación histórica, porque queremos que sea la base de las reflexiones posteriores sobre los Fundamentos y la Historia de los sistemas. Después estudiaremos el contenido y orientación de los Fundamentos y su método de investigación y enseñanza. En la segunda parte estudiamos la Historia de los sistemas filosóficos con un plan semejante. Tratamos primero de lo que sea la historia de la filosofía, examinando previamente la historia y la historicidad humanas; exponemos después su contenido y la orientación, para

estudiar al final su método y fuentes. En la tercera parte recogemos una selección bibliográfica sobre la temática de ambas disciplinas y en la cuarta parte presentamos el programa (2).

-
- 2) La iniciación en la filosofía ha sido una exigencia sentida desde hace tiempo en los ambientes universitarios e intelectuales. Este hecho explica que desde el siglo pasado se haya desarrollado, a veces con profusión, el "género filosófico" de las introducciones a la filosofía. No pretendemos aquí hacer un estudio exhaustivo sobre este, ni tampoco presentar una referencia bibliográfica completa. De ello nos ocuparemos en una sección de la bibliografía. Mayor interés tiene subrayar como la doble exigencia, sistemática histórica, de la iniciación en la filosofía, ha motivado una doble orientación de estas "introducciones. Por una parte existen las introducciones doctrinales, que exponen un conjunto de problemas, junto con sus soluciones. En la mayor parte de los casos planteamiento y solución proceden de la actitud y concepción filosófica personal. En esta dirección, aunque con muchos variantes y matizaciones, podríamos agrupar entre otros: TIBERGHIEU, Introduction a la philosophie et preparation a la metaphysique, Bruselas, 1880, BECU, Philosophische Propädeutik, Stuttgart, 1880, HERBART, Lehrbuch zur Einführung in die Philosophie, Leipzig, 1912⁴. JAMES, Some problems of Philosophy, London, 1911. JULPE-MESSER, Einleitung in die Philosophie, Giessen, 1928¹², WUNDT, Einleitung in die Philosophie, Leipzig, 1904. WINDELBAND, Einleitung in die Philosophie, Tübingen, 1914. PAULSEN, Einleitung in die Philosophie, Stuttgart, 1916; MULLER, Einleitung in die Philosophie, Bonn, 1931² JOAD, Guide to Philosophy, London, 1938; RUSSELL, Fundamentos de filosofía, Barcelona, 1956²; LE SENNE, Introduction a la philosophie, Paris, 1949; WAHL, Introducción a la filosofía, México, 1957²; HEIDEGGER, Einführung in die Metaphysik, Tübingen, 1958²; HARTMANN, Einführung in die Philosophie Berlín, 1960⁴; JASPERS, Einführung in die Philosophie, München, 1957; BOCHENSKI, Wege zum philosophischen Denken, Friburg, 1962⁴; De esta orientación son también las in-

./.

roducciones escolásticas a la filosofía, que suelen ir acompañados de una breve perspectiva histórica, en especial de la corriente aristotélico-tomista; URRABURU, Institutio- nes philosophicae, I, Valladolid, 1890; BOYER, Cursus philosophi- cae, París, 1937; DONAT, Summa philosophiae christianae, Bar- celona, 1944⁹; MERCIER, Logique, Louvain, 1922⁷; MARITAIN, Intro- ducción general a la filosofía, Buenos Aires, 1945; BRUGGER, Einleitung in die Philosophie, Pullach, 1959; KEILBACH, Einübung ins philosophisches Denken, München, 1960; MIANO, Introductio in philosophiam et Logica, Turin, 1961, etc. Por otra parte existen introducciones fundamentalmente históricas, que pre- tenden asistir a la evolución de la filosofía en sus líneas generales, para obtener de ella una concepción adecuada de su naturaleza, objeto y método. Así, por ejemplo, KUHNEMANN, Grundlehren der Philosophie, Stuttgart, 1899; MISCH, Der Weg der Philosophie, München, 1951²; COHN, Los grandes pensado- res, Barcelona, Labor, s.d.; DURANT, Vie et doctrines des philo- sophes. Introduction à la philosophie. París, 1932; BACKER, In- troducción a la filosofía, Barcelona, s.d.; RAEYMAEKER, In- troduction a la philosophie, Louvain, 1947³.

En España encontramos una situación semejante. La "in- troducción a la filosofía" ha sido planeada en unos casos por caminos doctrinales e incluso con actitudes sistemáti- cas escolares o personales; en otros por caminos históricos. En cuanto a la primera dirección deberíamos enumerar en pri- mer lugar El criterio y la Filosofía fundamental (1845, 1846) de BALMES. Desde entonces no han faltado entre nosotros obras de este carácter, con una cierta variedad de enfoques; COMELLAS, Introducción a la filosofía, Barcelona, 1883; ZARA- GUETA, Introducción general a la filosofía, Madrid, 1903; AL- VAREZ DE LINERA, Introducción a la filosofía, Madrid, 1940, Una introducción moderna a la filosofía escolástica, Grana- da, 1946; MARIAS, Introducción a la filosofía, Madrid, 1947; MUÑOZ ALONSO, Fundamentos de filosofía, Murcia, 1947; MILLAN PUELLES, Fundamentos de filosofía, Madrid, 1958²; DIAZ BLANCO, La filosofía y sus problemas, Barcelona, 1960; CASAS GONZALO, Introducción a la filosofía, Madrid, 1960. En cuanto a la di- rección histórica encontramos también obras representativas, como las de MORENTE, Filosofía de Kant. Introducción a la fi- losofía, Madrid, 1917; excelentes Lecciones preliminares de fi- losofía, Buenos Aires 1939, completados después por ZARAGUETA en los Fundamentos de filosofía, Madrid, 1943; GONZALEZ ALVAREZ, Introducción a la filosofía, Madrid 1953.

I.- FUNDAMENTOS DE FILOSOFIA

1. - F I L O S O F I A

=====

La tradición nos cuenta el origen de los términos *φιλοσοφία* y *φιλόσοφος* (1). En cierta ocasión Pitágoras recorre Grecia y es recibido en Fliunte por León, tirano de la ciudad. Admirado de sus cualidades le pregunta por su profesión y condición. El por vez primera se llamó filósofo. "Pitágoras fué el primero que dio nombre a la filosofía y filósofo a si mismo" (2). La respuesta era extraña y León pide una explicación. "Ningún hombre es sabio, sino Dios" (3). Solo Dios es verdaderamente σοφός ; el hombre solo tiende y ama a la sabiduría: "Prefería hablar de σοφία y tratar

1) DIODORO SICULO. Bibliotheca histórica, X,10; DIOGENES LAERCIO, Vitae et placita philosophorum. Proemium, 12 y Vita Pythagori. VIII,8; PLUTARCO, De placitis philosophorum. I,3,876 E; JAMBlico. De pythagorica vita, XII,58; CICERON. Tusculanae, V,3,8-9; VALERIO MAXIMO. Facta et dicta memorabilia VIII, 7, Ext.2; LACTANCIO. Epítome,XXXVI; AGUSTÍN, De Civ. Dei, VIII,2.

2) Diog.Lacic.Proem.12.

3) Ibid.

de σοφός al que, haciendo profesión de aquella, hubiera alcanzado la perfección mas alta del alma, φιλόσοφος δὲ ὁ σοφίαν ἀσπάζομενος (4).

Diógenes Laercio cita en la Vida de Pitágoras (5) como fuente de la anécdota a Sosicrates, historiador de la filosofía del s. II a. C., pero en el Preámbulo que precede a las Vidas atribuye la narración a Heráclides Póntico, discípulo de Platón. El testimonio de Jámblico permite llegar mas lejos. En su Vida de Pitágoras (6) dice que este se llamó a si mismo filósofo, insertando esta frase en un discurso que se cree procede de Gorgias o de un sofista de su tiempo. Parece, pues, que desde el s.V, el término φιλόσοφος era atribuído a Pitágoras y que debía haber habido un cierto fundamento histórico para ello.

Una anécdota suele encerrar siempre un trasfondo de vida y de historia. En nuestro caso la creación anecdótica de un concepto y de una palabra nueva refleja una situación espiritual. Existe en la época arcaica griega un hondo sentido religioso, que incita al hombre a tomar conciencia de su limitación humana. Al viejo Solón se le atribuye el consejo del

μηδὲν ἄγαν (7), que concuerda con la sentencia graba-

4) Ibid.

5) VIII,8

6) VIII,44.

7) Fragmente der Varsokratiker, Berlin, 1954. DIELS. I, 1.63.

da a la puerta de Delfos: γνῶθι σεαυτόν . El hombre, como en los momentos de luminosa religiosidad, afirma la excelencia de Dios y la contrasta con la propia pobreza. "A los mortales convienen cosas mortales", contaba Píndaro (8). " Solo Dios es Sabio", dice Pitágoras (9). Es necesario distinguir bien y situar en su lugar verdadero el saber humano. En comparación con el divino, parece mas un "afán", "una tendencia", un "querer saber", una φιλοσοφία que una σοφία . Algunos han pensado que esta concepción sería un reproche del círculo pitagórico a los viejos sabios (9'), pero en nuestra opinión se trata mas bien de la cristalización entre los discípulos de Pitágoras y en un plano filosófico de un hondo sentimiento que atraviesa la época arcaica.

Así se nos presenta en sus orígenes la "Filosofía", importa subrayar el valor de tendencia, de deseo que encierra el término, aparte del valor etimológico (9''), los autores que

8) Istmicas V,5,13.

9) NILSSON, Historia de la religiosidad griega, Madrid, 1953, 62 ss.

9') DELATTE, Etudes sur la littérature pythagoricienne, Paris, 1915,

9'') Es ²⁴⁸difícil apurar el significado etimológico de la palabra φιλοσοφία. Dos elementos, φίλος - σοφία se distinguen claramente en ella. Φίλος posee el sufijo - λος , heredero del sufijo indoeuropeo -lo-, su función esencial en ide. era formar derivados de raíces verbales, que podían constituir una categoría particular de participios. (CHANTRAINE, La formation des noms en grec ancien, París, 1953, 257 ss.). El elemento que ofrece mayor dificultad es φι-. Existen varias posibilidades de entenderlo. Como procedente de -φει/φου/φῆ, que significa origi-

nos transmiten la anécdota no se olvidan de recalcar este hecho. Diógenes Laercio dice que el filósofo abraza amorosamente la sabiduría, ὁ σοφίαν ἀσπασόμενος ; Cicerón indica que los filósofos son "sapientiae studiosi" (10) y Jámblico utiliza la expresión ἐγγλωσσε θεωρίας para definir la filosofía y S. Agustín citando la anécdota que comentamos habla del filósofo como "amator sapientiae" (11). Filosofía en su empleo originario parece poseer dos significados que se complementan. En primer lugar es un grado inferior a la sabiduría, porque el

./.

nariamente "crecer", "prosperar"; cfr. gr. φύω, lat. *fat*
Pero tenemos el inconveniente de que en su gr. no suele dar φ, a no ser en casos excepcionales como φύει (PO KORNÝ, *Indog. ethym. Wört.* I, 146-150). En este caso la raíz φ - expresaría la tendencia. En segundo lugar podríamos relacionarla con *hili-*, *hilo*, "bueno, amable", cfr. mac. βίλικκος ir. bil = bueno; aaa. bilich = justo. (Ibid. 153-4). Algunos se inclinan por esta interpretación, pero otros no la aceptan, pensando que la raíz es un elemento del sustrato mediterráneo (cfr. lid. bilis). En todo caso interpretado así el sentido de la palabra sería bondad. En tercer lugar podríamos pensar en -sebh. "para sí propio" cfr. gr. σφίβ lat. sibi (Ibid. 882). En Homero encontramos φίλος en el significado de "propio" (Il. XXII, 35; XXIV, 195). Según esto en el sentido etimológico de filosofía se incluiría la significación de propiedad. Por su parte σοφία es una nominalización abstracta del adjetivo σοφός. Estaríamos ante un compuesto de estructura normal en las lenguas indoeuropeas, que posee un elemento verbal, determinante del elemento nominal, que le sigue. En medio de las dificultades que ofrece un estudio etimológico seguro, se perfila una sugerente significación del término filosofía. Recogiendo todos los ecos que pudieran resonar en ella, tendríamos que significa una tendencia a la sabiduría, como un bien, para poseerla en propiedad.

10) Tusc. V, 3.9.

11) Civ. Dei. VIII, 2.

hombre es inferior a Dios. En segundo lugar es tendencia, peso, amor a la sabiduría, porque la limitación humana busca realizarse en la plenitud divina. Si algún hombre ha llegado a la mas alta perfección del alma entonces puede atreverse a llamarse "sabio"; mientras tanto es un simple "amador de la sabiduría".

Conocido el origen de la palabra, según la tradición, vamos a revisar los primeros textos en los que aparece. En los fragmentos que conservamos del *Περὶ φύσεως* de Héráclito, aparece por primera vez el adjetivo "Filósofo" (11').
Χρή γὰρ εἶ μάλα πολλῶν ἴστορας φιλοσόφους ἀνδρας εἶναι "Pues es necesario que los hombres amantes de la sabiduría sean averiguadores de muchas cosas". En este texto *φιλόσοφος* parece tener un sentido irónico y estar dirigido contra Pitágoras. El fragmento hay que ponerle en relación con el fr.B.129: "Pitágoras, hijo de Mnesarcos, se ha dedicado más que todos los hombres a la investigación y, seleccionando estos escritos, se hizo su propia sabiduría, mucha erudición, astucia". Heráclito enjuicia y critica el afán de saber de Pitágoras. Este se había preocupado por tener conocimientos amplios, una gran información (*ἴστορίη*) sobre muchas cosas. De aquí consiguió una cierta *σοφίη* . Ahora bien esta "sabiduría" no es la profunda reflexión personal, sino la erudición

11') DIELS, B.35.

superficial y engañosa (πολυμαθής, κακοτεχνίη). Por este camino no se llega a tener sensatez, ni inteligencia. Πολυμαθής νόον ἔχειν οὐ διδάσκει (12). Dentro de este contexto hay que entender la palabra φιλόσοφος . "Aficionados al saber", diríamos para conservar el matiz irónico, son los hombres que conocen muchas cosas".

Este afán de saber criticado por Heráclito, aparece enjuiciado de distinta manera por Heródoto. En el libro I de sus Historias, dice Creso a Solón. "Extranjero de Atenas, mucha fama ha llegado a nosotros de tí, por tu sabiduría (σοφίης εἵνεκεν) y tus viajes, pues teniendo deseos de saber (φιλοσοφείων) has recorrido la vasta tierra para contemplarla (θεωρίης εἵνεκεν) (13). El hombre griego estaba arraigado a la polis y su vida se encuadraba en su estrecho marco geográfico, político y social, pero desde el s. VIII hasta mediados del VI las ciudades principales despliegan una importante obra de colonización por las costas del Mediterráneo y del Mar Negro. Por eso nació desde pronto en el griego el afán de viajar, de conocer hombres y culturas nuevas. Su información (ἱστορεῖν), y contemplación (θεωρεῖν) le atraían poderosamente como al niño la aventura del descubrimiento (14). El pasaje que venimos concretando nos retrata

12) B, 40.

13) Hist. I, 30.

14) Ibid. III, 139.

precisamente esta actitud espiritual del hombre griego que contribuía al origen de la Filosofía. No es casual que en los primeros testimonios de este término aparezca la inquietud afanosa por saber, por contemplar (15).

Esta breve reflexión sobre la etimología, el origen y los testimonios primeros de la palabra "filosofía" nos ha descubierto sobre todo un momento de afán, de búsqueda, de amor al saber. Ciertamente en ello se manifiesta un rasgo fundamental de lo que habíamos de entender después por el saber filosófico. Pero hay algo que necesita también una aclaración: el término de esta amorosa tendencia, la σοφία. Ello nos lleva a estudiar el concepto de filosofía y a delimitarlo por una breve visión histórica de sus principales significaciones.

15) A.M.MALINGREY. "Philosophia", Paris, 1961. 29 ss.

A.- DELIMITACION DEL CONCEPTO DE FILOSOFIA POR SU HISTORIA

La historia afecta constitutivamente al saber filosófico. "Los distintos cauces por los que la sabiduría ha discurrido son otras tantas formas, que ha adoptado, al querer penetrar cada vez mas adentro, en lo último de las cosas. Por esto, tal vez, ante la filosofía, no tenga sentido preguntarse qué es, así, en abstracto, cual es su definición, porque la filosofía es el problema de la forma intelectual de Sabiduría. La filosofía es, por esto, siempre y solo aquello que ha llegado a ser. No cabe otra definición. La filosofía no está caracterizada primariamente por el conocimiento que logra, sino por el principio que la mueve, en el cual existe, y en cuyo movimiento intelectual se despliega y concreta (16) se trata, por tanto de ver las principales formas que esta actitud ha adoptado a lo largo del tiempo, con ello estamos esclareciendo ya la entraña misma de la filosofía.

16) ZUBIRI, Naturaleza, historia, Dios, Madrid 1954⁴, 207.

1. CONCEPTO PRESOCRÁTICO DE LA FILOSOFÍA.

La delimitación histórica del concepto de filosofía, no debe partir de una idea previa, sino asistir a la creación del concepto mismo. No podemos, por tanto, regresar desde nuestro modo de entender la filosofía a los tiempos presocráticos para desenterrar las concepciones que pudieran acercarse o corresponder a nuestro planteamiento. Se trata más bien de trasladarnos con perspectiva histórica al mundo griego, arcaico para asistir allí a este descubrimiento.

Normalmente los términos abstractos que utilizamos en la reflexión filosófica, han tenido un origen modesto y concreto. Cuando Homero habla de σοφίη entiende por ella la habilidad para el trabajo. Así, por ejemplo en la Iliada, XV, 411-12, se dice que el herrero conoce "toda la sabiduría" por los consejos de Atena.

A medida que la actividad humana se despliega en el campo de la materia y del espíritu, la palabra σοφίη amplía su significación. En Píndaro junto con las habilidades manuales, designa también la poesía, la música (17), y Hesíodo se ofrece a Perseo para enseñarle la ley del mar resonante, aunque él no es "entendido" σκοποπόμενος ni en navega-

17) O.I., 115 b; P. III, 54; VII, 53-54, I.V., 28-29.

ción ni en naves (18).

Al lado de los saberes técnicos y "poéticos", se iba desarrollando cada vez más la ciencia, especialmente la medicina. En un principio acumula observaciones y procura obtener reglas, que constituyan un arte para la curación eficaz. Pero después se intenta interpretar los datos experimentales a la luz de otros elementos, como la constitución de la naturaleza humana, los elementos que la componen y su proporción. En el Corpus hippocraticum se puede registrar la nación de las viejas concepciones médicas, contra estas nuevas concepciones. En el tratado Περὶ ἀρχαίης ἰητρικῆς XX: "Algunos médicos y sabios (ἰητροὶ καὶ σοφισταὶ) dicen que no puede conocer bien la medicina, el que no sepa lo que es el hombre (19).

Sabio es el científico y sabiduría es la ciencia. También ésta en último término es un saber hacer, pero implica una penetración y una visión, que sobrepasan la mera habilidad y experiencia.

En la época arcaica aparece también σοφία con un significado más cercano a lo que nosotros entendemos por sabiduría. No se trata del dominio de una técnica, sino de un

18) HES. op. v.649.

19) L.ROBIN. La pensée grecque, 1952², 41-154; SCHUHL, Essai sur la formation de la pensée grecque, París, 1934, 307-318.

saber unido sobre la vida. Precisamente esta sabiduría la vieron los griegos encarnada en sus "siete sabios". Era una visión, nacida de la larga experiencia de los hombres y las cosas, el fruto de la ancianidad madura, que da un ángulo de visión nuevo y capacita para la acción prudente entre los hombres. κτῆσαι ἐν μὲν νεότητι εὐπραξίαν, ἐν δὲ τῷ γῆραι σοφίαν dice una sentencia de Bias (20) y Jenófanes asegura que esta sabiduría es mejor que la fuerza de los hombres y de los caballos: (21).

Al lado del saber técnico, científico y gnómico ha bía surgido en el s. VI un nuevo modo de enfrentarse con el mundo y de entenderle. Era una actitud contemplativa que se preguntaba por el sustrato y fundamento último de las cosas.

Al despertar este nuevo modo de conocimiento, asistimos al nacimiento de la filosofía. Vamos a ver cómo la entienden los pensadores de la época arcaica, los presocráticos. Pero entre ellos vamos a elegir a los dos hombres que calaron mas hondamente en la naturaleza y alcance del saber filosófico, Heráclito y Parménides.

Heráclito empalma con el concepto de la vieja sabiduría y Parménides adelanta la idea de filosofía que mas ha-

20) DIELS, I, 6, 16.

21) STENZEL, Metaphysik des Altertums, Berlin, 1931. 14-30, SNELL, Die Entdeckung des Griechen, 1948, 181-234. DIELS, I, B, 2, 11-14.

bía de perdurar en Occidente. Seguir de cerca sus fragmentos nos permite asistir a este descubrimiento.

HERACLITO no es un "fisiólogo" mas. Cuando Platón y Aristóteles nos dieron una visión sintética del pensamiento presocrático le agruparon sin mas entre los pensadores de la φύσις . Zeller y Burnet siguen todavía por el camino de la doxografía antigua (22),. Pero Jaeger y Gigon (23) han hecho resaltar la singularidad y originalidad de Heráclito. Ante todo ha buscado al hombre y desde él ha saltado al cosmos. Mas que buscar el principio originario de la physis le interesa ser profeta de una verdad íntima que ha descubierto. Los milesios, asombrados ante la naturaleza, apenas si se dieron cuenta del hombre. Hecateo buscaba investigar los pueblos y las tierras. Todo esto para Heráclito es, como hemos visto πολυμάθει , que no da νόϋς . Tampoco busca el νοεῖν de Parménides, sino el φρονεῖν de la sabiduría delfica y de la plegaria a Zeus en el Agamenón de Esquilo. Una verdad práctica, ética. El cosmos, dice Gigon, será para él la expresión de un pensamiento ético (24), "la vida

22) ZELLER, La philosophie des grecs. Trad.Franc. II, París, 1862, 99 ss; BURNET, L'Aurore de la philosophie griegue. Trad.franc. Paris, 1919, 145 ss.

23) GIGON, Untersuchungen zue Heraklit. Leipzig. 1935. Ursprung der griechischen Philosophie, Basel, 1945, 197 ss. JAEGER, Paideia, I, Berlin, 1936², 241 ss. La Teología de los primeros filósofos griegos, Trad.esp.México, 1952, 111ss.

24) GIGON, o.c. 206.

del hombre en letras mayúsculas" (25).

Heráclito nos revela un elemento fundamental de la cosmovisión griega arcaica: la conexión estrecha entre el hombre, la polis y el cosmos. Ya Anaximandro había trasladado al proceso cósmico la $\Deltaίτυ$, por la que se hechaba apasionadamente en la época arcaica dentro de las ciudades griegas. Heráclito ira a realizar una trasmisión semejante. El logos humano, que fue su gran descubrimiento lo va a traspasar al cosmos. Así el pensamiento heraclitiano pasará de la ética a la cosmología. Vamos a recorrer este camino en sus fragmentos.

"Me he investigado a mi mismo" (26). El camino de la investigación no va a arrancar de las cosas de fuera, sino del interior del hombre. Es allí donde se nos revela el profundo logos. "Al marchar, no encontrarás las términos del alma, después de recorrer el camino entero. Tan profundo logos tiene" (27). Estas sentencias de Heráclito están cerca del $\gammaυωθι σεδυζόν$ de Delfos y de la sabiduría gnómica, pero encierran una profunda novedad. No se trata de la reflexión interior para andar por caminos de humildad, lejos de la $ὑβρις$, sino para andar por camino de conocimiento,

25) JAEGER, Icol. 233, n.36.

26) B, 101.

27) B, 45.

de verdad. Y Heráclito se siente misionero de su propio descubrimiento.

En último término no es algo exclusivamente suyo, $\xi\upsilon\sigma\acute{\omicron}\nu \acute{\epsilon}\sigma\sigma\iota \pi\acute{\alpha}\sigma\iota \tau\acute{\omicron} \varphi\rho\omicron\nu\acute{\epsilon}\epsilon\nu$ (28). El logos es común a todos los hombres aunque estos no se den cuenta de ello. Le hayan conocido o no, muchos no, lo comprenden. La mayoría viven dormidos, con su mundo personal, sin prestar atención a lo común, a lo verdadero. En cambio todos los que viven despiertos, en vigilia, no solo descubren en sí el logos sino que lo redescubren en el cosmos. Por debajo de todas las apariencias contradictorias de las cosas, alcanzan el Logos, que unifica, y ordena la naturaleza entera.

Con ello Heráclito ha dado el último paso. Ha encontrado un Logos, que ya no está en la profundidad del alma, ni en la comunión de los ciudadanos, sino que es un Logos cósmico: $\gamma\iota\gamma\nu\omicron\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\omega\nu \gamma\acute{\alpha}\rho \pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu \kappa\alpha\tau\acute{\alpha} \tau\acute{\omicron}\nu \lambda\acute{\omicron}\gamma\omicron\nu \tau\acute{\omicron}\nu\delta\epsilon$ (29).

La φύσις se ofrece a Heráclito con una faz enigmática. No se hace patente sin mas al hombre. Por el contrario, "gusta de ocultarse" (30). En su aspecto primero se presenta una lucha, como diversidad, pero en su faz profunda es armonía y unidad. Ἀρμονίη ἀφανῆς φανερεῆς κρείττων. (31). La armonía invisible es mas poderosa que

28) D, 113.

29) B, 1.

30) B, 123.

31) B, 54.

la visible. La verdadera sabiduría debe penetrar hasta esta hondura de la φύσις, alcanzar el Λόγος, la forma última que configura a la Physis, la constituye y la gobierna. "Solo una cosa es la sabio conocer el pensamiento, que gobierna todo a través de todo" (32). Pero esta faz honda de la φύσις solo es accesible desde la mirada honda del hombre, desde el λόγος. La gente, está dormida, lamenta Heráclito. Su mirada se circunscribe a los límites estrechos de su propio mundo, y no es capaz de alcanzar el horizonte común último, donde termina y crece el saber. Del λόγος humano, al Λόγος cósmico existe una tensión, una recíproca llamada, una íntima compenetración. El hombre pronunciando su λόγος, revela el Λόγος del universo y escuchando la voz de éste, ordena el suyo y vive en verdad.

"Si no me escuchas a mi, sino al logos, es sabio confesar que todo es uno" (33). Las tensiones en el ámbito de la fisis están atravesadas por una armonía más profunda. El ser que en sus distintas realizaciones se manifiesta como contradictorio, como afónico, tiene una fuente pacífica, donde brota la armonía y la unidad. Los contrarios son aspectos de una misma realidad y se implican necesariamente. La multiplicidad y la unidad se abrazan. Es necesario, entonces, abrir

32) B,41.

33) B,50.

el logos, dilatar el oído, para escuchar la armonía del ser. Porque en ella se conoce desde ella se vive la verdad σοφίη ἀληθεῖα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαύοντας (34). Así el Λόγος de la φύσις no es solo luz, sino norma de vida, en la cual ha de basarse la convivencia política y la conducta personal.

En nuestra investigación sobre el concepto presocrático de filosofía el pensamiento de PARMENIDES ofrece el mayor interés. Desde la altura de nuestro tiempo se nos aparece como el primer gran descubridor del ser de un modo temático y riguroso. Seguramente en los fragmentos de su Poema es donde mejor podemos rastrear la concepción más alta de la Filosofía entre los pensadores presocráticos.

Por influjo de Platón se le ha venido contraponiendo a Heráclito como pensadores que dieron a la última pregunta del filosofar respuestas distintas y aun opuestas. Sin embargo, el contacto directo con ellos hace resaltar su honda semejanza. Es verdad que Heráclito escribía con refranes breves, llenos de visión sapiencial de las cosas, al estilo de las venerables figuras de los antiguos sabios; mientras Parménides eligió el poema largo de corte épico al modo de Homero. También sus propósitos fueron distintos: Heráclito busca-

34) MONDOLFO. El pensamiento antiguo, Buenos Aires, 1945², I, 48-50. B.112.

ba aclarar a los hombres el sentido de su vida, mientras Parménides siguiendo mas de cerca la filosofía natural jonia se pregunta desde el principio por el fundamento y origen de todo (35), sin embargo su camino de pensamiento se presenta en sorprendente cercanía.

La concepción de Parménides sobre el saber filosófico aparece magistralmente representada en el Proemio de sus escritos. Se ve conducido en un carro arrastrado por hábiles caballos a lo largo de un camino, "abundante en revelaciones", que va a través de todas las ciudades. Le guian unas doncellas, "hijas del sol", y en veloz carrera abandona las moradas de la noche penetrando en la luz, al tiempo que las doncellas se quitan el velo de la cabeza. Allí están las puertas de los caminos del día y la noche guardadas por la Justicia, pródiga en castigos. Las jóvenes persuasivas la convencieron con suaves palabras, para que abriera las puertas y pudiera entrar el carro y los caballos por el ancho camino. La diosa acogió con afecto al viajero y tomando su mano derecha le dirigió estas palabras: "¡oh joven, compañero de inmortales conductores, tu que llegas a nuestra morada con los caballos que te arrastran, salud!. Pues no es un mal hado el que te ha inducido a seguir este camino (que está apartado del

35) O.GIGON. Der Ursprung der griechischen Philosophie. Basel 1945. 224.

sendero de los hombres), sino el derecho y la justicia. Es preciso que conozcas todo, tanto el corazón imperturbable de la Verdad bien redonda, como las opiniones de los mortales, en las cuales no se halla la verdadera creencia" (36). Así describe Parménides el camino de su gran descubrimiento: la verdad del ser. Una reflexión sobre el texto del proemio puede sustraernos el proceso íntimo de este pensamiento". El camino..., dice Fränkel, es la andadura del pensamiento parménideo" (37).

El camino, $\delta\sigma\delta\sigma\varsigma$ es "famoso" y "lleva al mortal vidente por todas las ciudades" (38). Estas palabras son de difícil interpretación, sin duda encierran en si un sentido mas hondo, que el que su simple enunciado declara. Es un camino distinto del de los demás mortales. Representaría la disposición espiritual del pensador que no se vincula al marco religioso y cultural de una de las ciudades antarquicas de Grecia. Parménides se siente como rapsodo viajero que canta su mensaje y al tiempo le elabora en contacto abierto con toda ciudad (39). Fränkel quiere dar a la expresión mayor profundidad. El pensamiento tiene una capacidad y una energía capaz de penetrar en los lugares mas lejanos, pues toda zona

36) B, 1, 1-20.

37) H. FRANKEL. Wege und Formen frühgriechischen Denkens. München. 1950, 158.

38) B, 1, 2-3.

39) F. MONTERO. Parménides. Madrid, 1960, 32-36.

del ser le está abierto, toda ciudad le es accesible (40).

Por este camino discurre el pensador, llevado por caballos y conducido por las Heliades. Ambos simbolizan los poderes del conocer humano. Las "hijas del sol" constituyen en opinión de Fränkel el elemento luminoso de la naturaleza humana, y no algo extraño a ella. Son las potencias cognoscitivas del pensador que aspiran a la luz y vencen lo oscuro y terreno del hombre (41). Los caballos, por su parte, conducen también al viajero hasta la luz y representan seguramente las potencias cognoscitivas del orden inferior. El pensamiento se proyecta pues desde la luz interior que el hombre posee. Ha sido una Moira bondadosa, la que se lo ha concedido, como la luz alumbra las cosas y enciende nuestros ojos para contemplarlas. Es en la morada de la luz, donde las Heliadas tienen su origen, y alumbran al hombre desde ella.

Pero aun conviene aclarar que representa esta luz, a la que el viajero llega. Encuentra las puertas de los caminos de la noche y del día. "La luz del día es al mismo tiempo el reino de la verdad... A la verdad corresponde el ser y la luz representa también el ser... La Noche es representante del no-ser" (42). Se abandona, pues el reino de la noche,

40) o.c. 160.

41) o.c. 169.

42) GIGON, o.c. 247.

"de la conducta sensible y terrena" y se llega como meta del viaje al "reino de la luz, del sol y de la verdad". En medio está la puerta del conocimiento (43). Parece ser opinión común entre los mejores conocedores de Parménides, que la meta del camino del pensamiento es la luz del ser.

En todo el proemio tal vez el personaje mas extraño sea la Diosa que amablemente recibe al viajero. Guarda las puertas de los caminos de la noche y el día y las abre al que merece entrar en ellas. Es la Δίκη πολύποινος "la justicia pródiga en castigos" (44). El pasaje parece aludir a las sacerdotisas que en las iniciaciones catárquicas abrían la puerta de los templos, a los que estaban suficientemente purificados. Ello implicaría que Párménides da al descubrimiento de la verdad un cierto carácter místico (45). Pero el problema continúa planteado: ¿que tiene que ver la justicia con la verdad? Fränkel ha buscado a esto una aguda explicación, que parte de algunos textos, que hablan de la justicia en la via de la opinión (46). La justicia se presenta como "la ley fáctica de la realidad". Es la que ata el ser y le mantiene en sus lazos, separado del no ser. Y como el pensamiento coincide con el ser es también la justicia la norma

43) FRANKEL, o.c. 161.

44) B, 1, 14.

45) MONTERO, o.c. 43.

46) B, 8, 13-15: "por ello ni que se engendre ni que perezca

del pensamiento recto, que refleja las estructuras del ser. Por eso está presidiendo el camino de la investigación y el encuentro del hombre con el ser (47). Del ser, de la morada de la luz, le son dadas al hombre las hijas del sol, sus poderes espirituales. Si se esfuerza y lucha por recorrer el recto camino, la Justicia le premia con el descubrimiento de la verdad.

Así hemos alcanzado el concepto que tiene Parménides del saber filosófico. Es el encuentro luminoso del pensar y el ser. Τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι (48). Por esta conexión íntima es como el ser lejano se hace cada vez mas presente al pensamiento λεῦσσε δ' ὁμῶς ἄνεόντα νόω παρεόντα βεβαίως (49).

2.- CONCEPTO SOCRÁTICO DE LA FILOSOFIA.

El s. V. conoció una honda transformación espiritual. La crisis comenzó en la época arcaica. Las luchas por la justicia social, los movimientos religiosos órficos y

./.

[Io Ente] permite la justicia relajando las cadenas, sino que las mantiene firmes. El juicio sobre ello en este respecto es: Es o no es".

47) FRANKEL, o.c., 165 ss. STENZEL, o.c. 46-56.

48) B, 3,1.

49) B, 4.1.

dionisiacos despertaron al hombre a una existencia mas personal, le enfrentaron consigo mismo y le inquietaron con la pregunta por su propio destino. Esta situación espiritual culminó y maduró plenamente en el s.V. Tras las guerras médicas, la polis cambia el antiguo regimen aristocrático por la democracia. Con ello se crea una nueva actitud vital, un nuevo tipo de hombre, un nuevo modo de filosofar.

Surge un nuevo ideal de vida. Para el griego homérico era la ἀρετή del guerrero, la fuerza y la habilidad para el combate. El hombre de la época arcaica buscaba la areté del aristócrata, del que ha recibido de Dios por su sangre, φύξις diría Píndaro, los dones del cuerpo y del espíritu. En cambio el ideal del ciudadano en el s.V. será el valor personal, la aristocracia espiritual conquistada por el propio esfuerzo y puesta al servicio de la vida pública. "Ni tampoco en caso de pobreza proclamaba Pericles en la oración fúnebre, si uno puede hacer cualquier beneficio a la ciudad, se le impide por la oscuridad de su situación" (50). La ciudad necesitaba un nuevo tipo de ciudadano, que participara en las asambleas representativas, defendiera su causa ante los tribunales y tuviera una opinión sobre las cosas públicas. Un hombre nuevo, una nueva ἀρετή, una nueva παιδεία.

Conscientes de esta situación espiritual un grupo

50) IUCIDIDES, Hist. II, 37.

de hombres, de distintos puntos del mundo griego quisieron ayudar a resolverla. Querían representar un nuevo tipo de σοφός ,pero pasaron a la historia con el mote de σοφιστής que les puso Platón. Fueron Protágoras de Abdera, Gorgias de Leontinos, Hipras de Elide y Pródico de Ceos.

Enseñaban como maestros ambulantes en la plaza pública o en casas particulares. Sus discípulos se reclutaban de entre las familias pudientes y de la juventud que se agrupaba en torno a sus tablados. Su programa es preparar al hombre para la vida pública, dándole una cultura general (matemáticas, astronomía, gramática y música) y enseñándole a hablar y disputar. En último término se trataba de conseguir la victoria en la vida política. Entonces ¿a qué queda reducido el saber filosófico?.

El nuevo concepto de sabiduría, que los sofistas acuñan implica un nuevo modo de relación entre el logos y las cosas. Protágoras lo ha expresado en un pasaje de su obra Sobre la verdad: "El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son, en cuanto son y de las que no son, en cuanto no son" (51). Por faltarle el contexto esta sentencia de Protágoras ha sido interpretada de muy distinta manera. Se ha visto generalmente en ella una actitud subjetivista e in-

51) B, 1.

cluso idealista. Dupréce la ha estudiado bien y cree que "la frase sobre el hombre encierra una concepción sociológica del conocimiento y del valor" (52). Los sofistas en sus reflexiones sobre las instituciones y las cosas, aplicaban una distinción radical entre *φύσις* y *νόμος* y exageraban sobre manera el ámbito de la "convención". Dentro de la ciudad, las leyes y, por tanto, los criterios de lo justo y de lo injusto, de lo bueno y de lo malo, se votan en las asambleas, dependen del "nomos" humano." Lo que parece a cada ciudad que es justo y bueno, hace decir Platón a Protágoras, esto es así, en tanto que así se les considera" (53).

Esta actitud filosófica ha sido llamada con agudeza por Zubiri relacionismo (54). El pensar para los sofistas, es sobre todo entendido como función pública. Se ocupa de las cosas, pero no tanto en cuanto "son" sino en cuanto nos servimos de ellas, en cuanto son asuntos. "El" es "de la conversación va a ser el "es" de las cosas, tales como aparecen en la vida usual. El logos de la conversación no es una simple enunciación, sino que expresa una aseveración frente a la de los demás interlocutores" (55).

52) Les sophistes. Nouchatel, 1948-49, 19. cfr. UNTERSTEINER, The Sophists, Oxford, 1954, 41 ss.

53) Protag. 167 c.

54) Naturaleza, Historia, Dios. Madrid. 1959, 4.181.

55) Ibid. 179.

Resulta, entonces, que ser significa "parecer". Las cosas de la vida aparecen ante el hombre. Por ello la piedra de contraste es la vida humana. La realidad "física" de las cosas se ha convertido en una relación decisiva: la del aparecer. "Las cosas aparecen ante el hombre; al hombre le "parecen" ser de cierta manera" (56).

Esta escasa potencia, esta "apariencia" de las cosas está condicionada porque el sofista se enfrenta en ellas desde la *δόξα*, desde la sensación. En la base de todo ello subyace una interpretación sensualista y movilista de la filosofía de Heráclito. La realidad de las cosas está en perpetuo devenir. La materia contiene virtualmente todos los tipos de formas, aun las contradictorias entre sí. Los hombres toman una u otra apariencia según sus disposiciones.

Οὐκοῦν οὕτως πως λέγεις, ὡς οἶα μὲν ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεσθαι, ταῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί, οἶα δὲ σοί, ταυταὐτὰ δὲ αὖ σοί

Platón, Tecteto 151c. puesto en boca de Protágoras. Por eso toda opinión humana (*τὸ ἀνθρώπων φαινόμενον*) es verdadera en cuanto refracta (57) en si la movilidad y hasta contradicción interna que hay en las cosas. No olvidemos la concepción sofística del conocer (58) *Ἐπιπέτημη ἐς αἰσθησιν*

56) Ibid. 181.

57) PARAIN. Essai sur le logos platonicien, Paris, 1942, 23-31.

58) TECT. 151 d-e.

valor es su eficacia y cuando Antifón habla de filósofo en el *Περὶ δμόνωνας* (60) o Gorgias en el Elogio de Helena, hace referencia a las discusiones, fruto de las palabras filosóficas (61), *φιλόσοφος* ya no encierra el viejo sentido de amante a la sabiduría, sino que equivale a brillantez y elocuente *λαμπρός* (62). Los sofistas han cambiado la trayectoria de la filosofía. En el nuevo cambio hubo mucho de positivo (62'), por lo que respecta a su vuelta al hombre y a la difusión cultural; pero había, también en la actitud una amenaza íntima, sumamente peligrosa. Era el riesgo de que el logos se perdiera en palabrería y con ello desapareciera del horizonte el problema del ser.

La Atenas de Pericles está "en peligro de perder el terreno firme bajo sus pies. Todos los valores heredados se esfuman en un abrir y cerrar de ojos al soplo de una superafanosa locuacidad" (63).

El mayor peligro del hombre de entonces era el desarraigo. La cosmovisión enseñada por los sofistas, llevada al hombre de la calle por el teatro, hacía peligrar su

60) DIELS, II, B, 44 a3.

61) DIELS, II, B, 11, 13.

62) MALINGREY, o.c. 39-42.

62') NESTLE, Vom Mythos zum Logos, Stuttgart, 1942², 249 ss.
MARROU, Histoire de l'éducation dans l'antiquité, Paris, 1958⁴, 81-98.

63) GAEGGER, Paideia, II, 30.

arraigo religioso y comunitario. La vida pública es pura convención y se rige por la ley del mas fuerte. No es la constitución social del hombre la que le obliga a la tarea del bien común. Es mas bien el interés particular de los individuos o de los gobernantes los que deben poner en juego la vida de la polis. Por lo que respecta a la religiosidad, la influencia de la filosofía natural jónica y de la enseñanza sofística habían producido hondas trasformaciones. El panorama que ofrecía en la Atenas de entonces se puede sintetizar en unas cuantas actitudes. En una escasa minoría existía una repulsa y exclusión de todo lo religioso. Algunos intelectuales se resignaban escepticamente a la pérdida de su fe en los dioses olímpicos. El pueblo por su parte, sustituía su fe en los dioses tradicionales por la veneración de divinidades humanas, pero mas cercanas a sus necesidades espirituales. Por fin el desarraigo del pensamiento mismo. Acabamos de notar que la sofística desvinculó el logos del ser, de suelo nutricio (64).

Tal era la situación que le tocó vivir a SOCRATES. El fue, en frase de Jaeger, "el hombre de la hora", siente pesar sobre él una misión divina de salvación en favor de

64) NILSSON, o.c. 85 ss. Geschichte der griechischen Religion München, 1941, 691 ss.

los hombres de la polis. Mientras me quede aliento, y fuerzas no dejaré... de amonestaros para la mejora del alma"(65). Su tarea principal consistirá en llamar al hombre a la interioridad. Desde ella, podrá encauzar su vida en la ἀρετή y así participar rectamente en la vida pública y adquirir una verdadera piedad. El descubrimiento de los caminos de la virtud va a ser punto de arranque para un nuevo concepto de sabiduría. Sócrates con su vida y su enseñanza inicia así un nuevo periodo en la historia del pensamiento (66).

La situación de Sócrates viene determinada en buena parte por su oposición a la sofística. Su postura de frialdad espiritual ha hecho deavancar el "es". Sócrates se retrae de la vida pública. Esta retracción no es una actitud puramente negativa de repulsa y oposición. "Se retira a su casa, y en esta retirada recobra su νοῦς y deja a la sabiduría tradicional en suspenso. El "es" vuelve a recobrar su importancia y su gravedad. Las cosas, entonces, recobran consistencia, se hacen nuevamente resistentes y plantean auténticos problemas. Con ellos el hombre mismo adquiere gravedad. Lo que hace y no hace y el cómo lo hace quedarán vinculadas a algo anterior a sí propio: lo que el y las cosas

65) PLATON, apol. 29 d.

66) Cfr. JAEGER, Paideia, II, 30 ss. ZELLER, La philosophie des grecs. Paris, 1884 II, 112 ss. GOMPERZ, Pensation greci, II, Fience. 1946, 425 ss. MONDOLFO, o.c., 149-158. BROCHARD, Estudios sobre Sócrates y Platón, Buenos Aires, 1945, 13-25.

"son". La reaparición del "es" constituye la restauración de la sabiduría real" (67).

La retracción de Sócrates de la vida pública no termina en aislamiento. Se retira a la meditación. Hace lema suyo la exigencia del oráculo de Delfos, el "conócete a tí mismo". Solo la entrada en si, puede descubrir la fuerza luminosa del $\nu\omicron\bar{\upsilon}\varsigma$ y con ella los caminos de la virtud. Pero al propio tiempo Sócrates dialoga con jóvenes y artesanos, con políticos y guerreros. Le preocupaba el bien espiritual de su alma y quiere llevarles por sus caminos de meditación y de virtud. Entonces los diálogos socráticos, tal como Platón nos los ha conservado son intentos de precisar virtudes y actividades vitales. Definiciones de virtudes, si quitamos de estas palabras el cuño aristotélico que pudieran tener. Meditación y diálogo, realizados desde el logos de nuevo descubierto, se centran en el problema de la vida humana y de la auténtica realidad de las cosas. Reflexión ética y definición esencial son, dice Aristóteles, las principales deudas que tenemos con Sócrates. En ellos ha abierto de nuevo el viejo camino de la filosofía, que va desde el logos a la auténtica realidad.

Sócrates ha creado un nuevo tipo de vida intelec-

67) ZUBIRI, o.c., 190.

tual. Vivió meditando, y dialogando convivió la meditación coloquial en "ethos", en modo de existencia. Solo así pudo re descubrir el logos, en toda la hondura que los griegos le daban: palabra y pensamiento unidos. "El pensamiento como un diálogo silencioso del alma consigo misma y el diálogo con los demás como un pensamiento sonoro" (68).

De nuevo vuelve alentar en Sócrates el poder luminoso del logos de los eléatas. Es una realidad que revela, que se impone, que arrastra. "Por donde el logos, como el viento nos lleva, por ahí hay que ir" (69). "Lo que esta revelación interior nos entrega es la verdad misma, la verdad una, que se opone así, de la manera mas terminante, a la verdad múltiple, varia, personal, caprichosa de los sofistas, y también a la realidad fluyente de Heráclito" (70).

Y con esta luz Sócrates se vuelve a las cosas de la vida. Deja de pensar en la physis y centra su atención en los asuntos humanos, se pregunta por el "qué" de ellos. Especialmente en los diálogos socráticos le vemos preocupado por el "que" de las virtudes, con unos y otros dialoga para desentrañarlo. Por este camino él persigue la definición. Ahora bien, definir es poner límites a una cosa, es hacer que se manifieste en lo que es, distinguiéndose de las demás. Así se

68) Ibid., 193.

69) PLATON, Rep. III, 394 d.

70) TOVAR, Sócrates, Madrid, 1947, 152-3.

podrá alcanzar su esencia, independientemente de su "aparición" y de sus "circunstancias". Jenofante nos dice que Sócrates intentaba determinar el $\pi\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\kappa\alpha\sigma\tau\omicron\nu\ \epsilon\acute{\iota}\eta\ \tau\acute{\omega}\nu\ \acute{\omicron}\nu\tau\omega\nu$ (70') y Aristóteles que pretendía $\acute{\omicron}\rho\acute{\iota}\sigma\alpha\sigma\theta\alpha\iota\ \tau\grave{\eta}\nu\ \acute{\omicron}\acute{\upsilon}\sigma\acute{\iota}\alpha\nu$ (70'').

Sócrates abrió de nuevo el camino de acceso a la realidad profunda de las cosas. No importan "cómo aparecen", sino "lo que son". Por aquí avanzarán sus discípulos en los que fructifica su concepto de filosofía. Ciertamente que irán más lejos. Platón alcanzará el ser como idea, Aristóteles como sustancia. Pero todo esto se ha hecho posible desde la entrada de Sócrates en si mismo y desde el descubrimiento de la inteligencia que busca los límites verdaderos de las cosas y el camino auténtico de la vida humana.

Sócrates como acabamos de ver había vuelto a encontrar la filosofía, que como el riesgo de perderse entre los afanes culturales y políticos de los sofistas. Entrando en si mismo descubrió el logos, sus poderes y sus caminos.

Desde aquí se comprende el pensamiento de Platón y su concepción de la filosofía. Al lado de Sócrates encontró el camino del pensamiento y de la vida. Renunciando a sus proyectos políticos y literarios se consagró a la investigación

70') Mem. VI,6,1.

70'') De part. anim. I, 1.

y al magisterio de la verdad. Los problemas y el planteamiento lo heredará de Sócrates. Buen testimonio dan de ello los diálogos menores, en los que queda reflejada en toda su viveza la reflexión socrática. Importa sobre todo descubrir el bien del hombre. Pero la solución a estos problemas conducirá a Platón mas allá del pensamiento de Sócrates hasta el bien del ser (71). La reflexión ética ha sido elevada a la reflexión metafísica. Con ello la filosofía volvía a ahondar en la dimensión última, que el viejo Parménides había entrevisto.

Platón nos ha descrito en un mito el origen de la filosofía. En la fiesta en honor de Agatón que narra el Banquete, ha de hacerse un elogio del amor. Agatón mismo lo exalta como un gran dios, pero Sócrates, hablando con palabras de **Diotime** asegura que es un daimon, un ser intermedio entre los hombres y los dioses. Hijo de Poros y Penia, es fruto nacido de pobreza y riqueza. Esta es la verdadera situación del filósofo. "Es necesario que el amor sea filósofo, que sea un ser intermedio entre el sabio y el ignorante (72). Dios no es filósofo, porque posee ya la sabiduría. Tampoco lo es el ignorante, porque no se da cuenta que conoce de ella solo el que se encuentra en la situación intermedia entre sabiduría

71) Cfr. MEYER, Sokrates, Tübingen, 1913, 525 ss. Studien zur. STENZEL, Entwicklung der platonischen Dialektik, Bieslau, 1917, 8-9, 17-8; mi trabajo. El problema de Dios en Platón, Salamanca, 1963, 89-111.

72) PLATON. Banq. 203e-204b. FRIEDLAENDER, Platón. Berlin, Leipzig, 1954², I, 47-59.

e ignorancia siente el amor por el saber. Sin embargo tal vez esta situación medial del filósofo, sea mas honda, que un simple estado psicológico. Seguramente se trata de una condición ontológica, propia de la finitud humana, que participa solamente del bien, la menesterosidad óntica del hombre, que está en la base de su sabiduría incipiente y escasa, nade el *έρως*, verdadero origen de la reflexión filosófica. El amor nacido de la pobreza del ser humano que aspira a la posesión del Bien supremo es el impulso radical que alienta en el afán de saber, en la *φιλοσοφία*.

La condición encarnada del hombre obstaculiza esta tendencia y dificulta el contacto y la convivencia con la verdad y el bien. Por ello el camino del pensamiento tiene un doble aspecto: por una parte es purificación y desprendimiento por otra es ejercicio de contemplación y amor. La filosofía exige primero una purificación esforzada. El cuerpo es una cárcel que coarta y mancha el alma. Al inhabitar en él surgen las tendencias, las concupiscencias, las pasiones que impiden al espíritu la contemplación de la verdad. "No está permitido al impuro tocar lo puro". Necesita primero una purificación, una "disolución y separación del alma del cuerpo". Solo así será posible conseguir una "inteligencia purificada" que pueda entrar en contacto con la verdadera realidad. La filosofía es por tanto una esforzada purificación, una auténti-

ca "preparación para la muerte", μελέτη θανάτου .
"Todos estos desposados con la filosofía, dice Sócrates en los momentos que precedieron a su muerte, tienen oculta su aspiración que es morir y estar muertos" (73). Por la purificación se va a la contemplación, por la muerte a la vida.

Decíamos que la filosofía es también y sobre todo amorosa contemplación. Partiendo de las sensaciones múltiples se alcanza la unidad en el razonamiento, ἐκ πολλῶν... αἰσθησεως εἰς ἓν λογισμῶν συναιρούμενου (74). Las etapas de esta ascensión están bien señaladas en la República, en el mito de la caverna se parte del mundo de las sombras del conocimiento sensible y después se asciende a las figuras que producen la sombra y a la fuente de la luz, donde todo se origina. ἕν ὅλη ἢ ψυχῇ ἐκ τοῦ γιγνομένου περιεστρέων εἶναι, ἕως ἂν εἰς τὸ ὄν καὶ τοῦ ὄντος τὸ φανότατον δυνατὸν γένηται ἀνασχέσθαι θεωμένη τοῦτο δεῖναι φάμεν ἀγαθόν (75). El alma entera, centrada en su νοῦς asciende desde el mundo sensible del devenir, τὸ γιγνόμενον, hasta el mundo ideal del εἶδος, zona del ser verdadero, τὸ ὄν para alcanzar, por fin, "la parte mas luminosa del ser", αὐτὸ τὸ ἀγαθόν. El ser ha seguido en su difusión un camino de descenso, desde el bien a las ideas y de

73) Fed. 64a, cfr. 67 b-d, 81. a.

74) Fedr. 249c.

75) Rep. 518 c.511b. ROBIN, Platón, Paris, 1938, 69-99. Les rapports de l'être et de la connaissance d'après, Platon, Paris, 1957, 9-27.

éstas a las cosas. La filosofía seguirá en ascenso este mismo camino. Puede hacerlo porque el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ es "de la misma raza" que el $\epsilon\acute{\iota}\nu$ y existe entre ellos una recíproca referencia y tensión. Pero no se trata aquí de una visión, como en el Logos de Heráclito, ni de una revelación divina como en Párménides. La filosofía es discurso, conquista, esforzada y rigurosa penetración. "La mente ya no es una simple visión, sino inteligencia de los principios, y la sabiduría, intelección radical. Sin esto, el sabio hubiera sido una especie de místico o lírico de la inteligencia: jamás hubiera logrado el rigor del saber" (76). La ascensión discursiva es al tiempo amorosa. El camino del saber de la República está en conexión estrecha con el camino del amor del Banquete. Su meta es la misma, porque la belleza y el bien se identifican. Es necesario pasar del amor de los cuerpos al de las almas y de éste a la virtud hasta alcanzar el "piélago de la belleza" (77). Por eso al término de la contemplación filosófica, se ve y se vive $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ y $\epsilon\acute{\rho}\omega\varsigma$ son los dos impulsos que guían el camino del filósofo y le conducen a su meta.

El término de la filosofía es la plenitud del ser:

$\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha \omicron\upsilon\tau\omega\varsigma \omicron\upsilon\sigma\alpha$ (78). Es el ser en si mismo, por si mis-

76) ZUBIRI, o.c., 205; DIES, Autor de Platón, Paris, 1927, 452-522.

77) Banq. 210c-211b. FESTUGIERE, Contemplation et vie contemplative selon Platon, Paris, 1936, 15, 44.

78) Fedre 247 c.

mo, eterno, del que participan todas las cosas (79). En él está el fundamento del mundo inteligible y a través de este del mundo sensible. La filosofía permite contemplarle y vivirle. El filósofo, iniciado así, se hace "semejante a Dios", "amado" de él e inmortal. Ahora entendemos por qué para Platón esta vida en la verdad es el camino de la felicidad y de la salvación. En distintos lugares del Fedro llama a la filosofía *ἐνθουσιασμός, μανία, θεῶν ἥδος* (80). La vivencia filosófica está estrechamente unida a la vivencia poética y profética, conduce al contacto con Dios, inmortaliza y salva. Esto es el destino del pensador. Sócrates está confiado al morir, porque su muerte diaria le ha liberado de la cárcel del cuerpo y su espíritu está dispuesto ya al abrazo con la verdad. Pero antes de llegar esta hora el filósofo tiene en este mundo una importante misión, que cumplir.

La verdad compromete. No se la puede conocer sin verse obligado a acompañarla. La filosofía termina, pues, en el seguimiento de la verdad, que es un acompañamiento de Dios en la justicia y santidad (81). Es este el único modo de ser verdaderamente virtuoso. Pero no basta con serlo uno mismo. Pla -

79) BANQ. 211b cfr. ROSS, Plato's Theory of Ideas, Oxford, 1951, 228-30, mi trabajo, Bien, Dios, Hombre, Salamanca, 1964, 20-26, 42-48.

80) FEDR. 249b, 238c.

81) LEY, 716 b-d.

tón tuvo siempre ante su vista la misión social de la sabiduría. "Hay que obligarles, dice hablando de los filósofos, a dirigir la mirada del alma hacia el ser que alumbra todas las cosas, a contemplar la esencia del bien y a servirse después de ella como modelo para ordenar su propia vida, la de los particulares y en ciudad" (82). El pensador debe ser gobernante, porque es el hombre justo que, por tener en sí grabada la norma de la justicia, está más capacitado que ningún otro para llevarla a la comunidad. Por eso Platón al final de su vida, aun después de las amargas experiencias de Siracusa, mirando hacia los años de su juventud y de su conversión a la filosofía, asegurará que lo que le atrajo a ella fue el "ver realizada la justicia perfecta y totalmente, tanto en el orden político, como en el privado" (83). Y hasta los días de su vejez mantendrá la firme convicción de que la única manera de resolver los problemas de la comunidad es que los filósofos sean gobernantes o que estos se consagren a la reflexión filosófica de la verdad.

Hasta aquí debe llegar la filosofía. El saber socrático, obtenido con el logos, sobre el camino virtuoso del hombre y sobre la realidad de las cosas ha abierto el camino al concepto platónico de filosofía, con el alma entera centrada en la inteligencia se conquista esforzadamente el fundamento

82) Rep. 540 a-b GADAMER, Platos dialektische Ethik, Leipzig. 1931, 63.

83) Epis. VII, 326 a.

último de las cosas atravesando su aspecto sensible, alcanzan do sus ideas y llegando por fin a la fuente del ser, el bien. Es un camino de ascenso que sigue los mismos cauces por donde ha descendido la realidad, remontándose hasta su último origen. Pero esta visión de la verdad compromete a su seguimiento, a realizar la justicia en la propia vida y a implantarla en la comunidad.

ARISTOTELES sigue de cerca el camino trazado por Platón. Hoy en día se ve cada vez con mas claridad la estrecha conexión espiritual y doctrinal que hay entre ambos, dentro de sus enfoques personales de la realidad. Los dos buscaron con pasión el fundamento último de las cosas. Platón, por su afán de perfección lo encontró fuera de ellas, en las ideas y en el bien. Aristóteles, por su predilección por la realidad concreta ahondará dentro de ella para descubrir sus principios constitutivos, que le remiten al fundamento último de todo proceso constitucional. Ambas actitudes implican una semejanza y una diferencia en la concepción de la filosofía.

El saber nace de una tendencia radical. "Todos los hombres tienden por naturaleza al saber" (84). En todo conocimiento hay un placer, que no es otra cosa que el gozo de su realización. La naturaleza misma se perfecciona, se última, porque todavía encierra una buena parte de pobreza y potencia-

84) Met. 980 a. 21.

lidad. Pero hay distintas formas de saber. La mas elemental es la experiencia, la ἐμπειρία . El hombre trata con las cosas, recuerda su comportamiento y adquiere con ello un conocimiento de su concreta individualidad. Esta es la naturaleza y el alcance de la experiencia. Pero hay un grado mas alto de saber, la τέχνη . Por el trato experimental con las cosas formamos una concepción general, que se aplica a todas las que son semejantes. Además de conocer con cierta universalidad, la τέχνη implica un conocimiento de la causa, p.e. conocer la enfermedad de Sócrates y Callias, al tiempo que saber como se origina. Los que tienen experiencia conocen el "que" (τό ὅτι), pero los que tienen τέχνη conocen el "por qué" (διότι) (85).

La filosofía se sitúa en un grado de saber superior a estos. Es propiamente ciencia, ἐπιστήμη . El conocimiento científico alcanza en primer lugar la esencia (οὐσία) de una cosa; en segundo lugar la causa de la esencia (αἰτία) y, por fin, el nexa necesario (ἀναγκαῖον) y fundamentalmente que hay entre esta y aquella. El conocimiento filosófico por ser científico es un conocimiento causal. La verdad de una cosa se alcanza en sus causas, pues es allí donde se asiste al origen de las cosas: οὐκ ἴσμεν δὲ τὸ ἀληθὲς ἄνευ τῆς αἰτίας (86). Por este hecho el conocimiento filosófico es necesario.

85) 981a 15-30.

86) 993b 20.

Al descubrir el nexo entre una cosa y su causa se conoce por qué es de una manera y no puede ser de otra, la necesidad que encierra su realidad. Desde aquí hemos de entender la afirmación de Aristóteles de que el saber filosófico versa sobre lo universal (καθόλον). No se trata de concepciones abstractas por oposición a los individuos concretos, sino mas bien de lo fijo e inmutable por oposición a lo fluyente y cambiante. De aquí que mientras Dios y las "sustancias celestes son objeto de ciencia, las cosas sensibles, por su materialidad, se resisten a ella ἢ ἐπιστήμη περὶ τῶν καθόλον ἐστὶν ἐπόληψις καὶ τῶν ἐξ ἀνάγκης ὄντων (87). La filosofía es el saber científico por las causas últimas. Se puede penetrar en la fundamentación causativa hasta llegar al último reducto; en este momento obtenemos el saber filosófico por excelencia, la πρώτη φιλοσοφία que alcanza las primeras causas y principios (περὶ τὰ πρῶτα αἰτία καὶ τὰς ἀρχάς) (88).

Aristóteles pone su meta en la misma dimensión que la puso Platón. Pero para alcanzarla tiene que tomar primero un punto de partida. No es de extrañar, dada su actitud filosófica fundamental, que comience su investigación desde las

87) Etic.Nic. 1140b, 31-2 cfr. S.MANSION. Le jugement d'existence cher Aristote, Louvain, 1946, 62 ss.

88) Met. 981b 28. "Una ciencia demostrativa, apodíctica, del ente en cuanto tal. Esto es lo que él entiende por filosofía". ZUBIRI. Cinco lecciones de filosofía, Madrid, 1963, 32.

sensibles y concretas. Ni el mundo de las ideas ni la anamnesis platónica parecen necesarias. Hay que inclinarse, por el contrario, ante la realidad mas próxima, accesible a los sentidos, para ahondar hasta su entraña permanente y esencial :

ἐκ τῶν καθ' ἑκάστω γὰρ τὰ καθόλου (89). Debemos elevar, universalizar, inducir el conocimiento sensible (ἐπαγωγή) y sobre él proyectar la luz de nuestra inteligencia (φωτισμός), que quite las circunstancias espacio-temporales de esta representación y saque de ella (abstraer) sus perfiles esenciales, realizando un ἔρσιμός que hay de el λόγος τῆς οὐσίας. El conocimiento filosófico se hace posible gracias a esta luz interior que el hombre posee, su νοῦς.

El νοῦς es el ápice del alma separado de la corrupción, sin mezcla alguna de materialidad, existiendo esencialmente en acto (τῆ οὐσίᾳ ὡν ἐνεργείᾳ). Su poder es tan penetrante que hace, como la luz, que lo que está oculto se haga patente. Aristóteles en una expresión un tanto enigmática, pero de denso contenido, afirma que el νοῦς puede hacer todas las cosas, puede desvelarlas y penetrarlas todas y por otra parte puede hacerse todas ellas reuniéndolas en su seno (90). La inteligencia al entender se compenetra tanto

89) Etic.Nic. 1143 b 4.

90) De anim. III,5.

con su objeto que llegan casi a identificarse: $\tau\acute{\alpha}\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu \nu\omicron\upsilon\varsigma$
 $\kappa\alpha\iota \nu\omicron\upsilon\zeta\acute{\omicron}\nu$ (91). De nuevo encontramos aquí la convicción
griega que está en la base de toda su metafísica de que lo
mismo es el pensar que el ser, como decía Parménides, o que
el pensar es de la misma raza que el ser, como quería Platón.
El $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ es por su apertura a la realidad entera en todas
sus dimensiones el verdadero origen de la filosofía.

El camino es, de modo semejante al de Platón, una
penetración a través de los distintos aspectos y niveles de
la realidad hasta llegar al ser, donde se encuentra el verda-
dero objeto y término de la filosofía. Aristóteles busca las
cosas mismas, lo que las cosas son de suyo. No le importa tan-
to aquello en lo que consisten las cosas, su $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$, cuan-
do su realidad misma, su sustantividad, su $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$. $\epsilon\tilde{\iota} \tau\omicron\upsilon \varphi\iota\lambda\omicron\sigma\acute{o}\rho\omicron\upsilon \epsilon\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta \tau\omicron\upsilon \acute{\omicron}\nu\tau\omicron\varsigma \eta \acute{\omicron}\nu \kappa\alpha\theta\acute{\omicron}\lambda\omicron\upsilon \kappa\alpha\iota \omicron\upsilon \kappa\alpha\tau\acute{\alpha} \mu\epsilon\rho\acute{\omicron}\varsigma$ (92).
No se trata de considerar las cosas en cuanto son "tales" co-
sas, sino en cuanto que "son"; fijarse en la dimensión de rea-
lidad que todas ellas tienen, entendida esta no como un deno-
minador común obtenido por abstracción conceptual, sino como
hecho fundamental y primario. $\tau\omicron\upsilon \acute{\omicron}\nu \eta \acute{\omicron}\nu$ no tiene

91) Mes. 1072 b 21, De anima, III, 5,20.

92) Met. 1060b 31-2. Sobre la problematización del objeto de
la filosofía primera cfr. REALE, Il concetto di filoso-
fia prima e l'unità della metafisica di Aristotele, Mi-
lán, 1961.

que ver con el "concepto común" de ente, sino con la "dimensión común" de realidad.

Aristóteles con este proyecto puesta una atención muy especial a la sustancia como la forma mas excelente de ser. *Ἐπιστήμη τις ἢ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τοῦτω ὑπάρχοντα καθ' αὐτό* (93). La realidad puede presentar dos formas fundamentales, insistir en si o en otro. El ser-en-si (καθ' αὐτό) es el modo mas eminente. Aristóteles va a investigar incausablemente la sustancia en la perspectiva ontología del movimiento. Las cosas que hay en nuestro mundo se mueven, están camino de su realización pasando de la potencia al acto. Esto permite entrever su causalidad exterior e interior. La actualización vista desde fuera implica un motor (κινῶ) y un fin (τέλος); vista desde dentro revela la constitución íntima de la sustancia por la forma, que configura (εἶδος, μορφή) y por el sustrato material (ἕλη) que sitúa, individualiza y sostiene. La filosofía ha cumplido, en buena parte al llegar a esta dimensión, su tarea de alcanzar los primeros principios y causas. Pero aún no ha alcanzado el fundamento último (94).

93) 1003 a 21-2.

94) ROSS, Aristóteles, Buenos Aires, 1957, 237-265; MANSION, Introduction a la physique aristotelicienne, Louvain, 1945, 226-81.

La sustancia móvil remite a la sustancia inmóvil. Aristóteles en la aguda investigación del libro XII de la Metafísica acomete la empresa de demostrar como el movimiento del mundo se apoya en un Motor inmóvil, Acto puro de pensamiento, viviente eterno e inmortal (95). Aquí termina propiamente la investigación causal y con ello la tarea de la reflexión filosófica. Aquí se acaba de desvelar el fundamento último de la sustancia móvil y su proceso de originación. Aristóteles llama, por esto, a la filosofía primera "ciencia teológica", *θεολογική ἐπιστήμη* (96). Dios, en efecto, es la causa última de todas y la filosofía tiene en él su completo acabamiento. Además Dios posee eminentemente este saber de la causación de las cosas. Por ser su sujeto y su objeto esta ciencia filosófica merece, en verdad, el nombre de divina. Pero desde ella también se disciernen los caminos de la realización humana, para Aristóteles la reflexión filosófica no es una mera especulación racional, sino una "vida contemplativa" *βίος θεωρητικός*. Es verdad que, a diferencia de Platón, separa más la ética de la metafísica, pero "la existencia filosófica de Aristóteles siguió demasiado arraigada en

95) Cfr. mi trabajo. Dios en la Metafísica XII de Aristóteles, en Bien, Dios, Hombre. Salamanca, 1964, 63-71.

96) 1026a 19, 1064b 3. Cfr. AUBENQUE, Le probleme de l'être chez Aristoteles, Paris, 1962, 305-411.

el ethos en que había crecido dentro de la Academia, para sacrificar ni una tilde de la fe platónica en la misión moral y educativa de la filosofía. La contemplación permite al hombre alcanzar la perfección suma y colaborar con eficacia al bien común. Es mas, precisamente esta ciencia divina es el camino que puede llevar al hombre al servicio y a la visión de Dios ($\theta\epsilon\acute{o}\nu \theta\epsilon\rho\alpha\eta\epsilon\acute{\upsilon}\sigma\iota\nu \kappa\alpha\iota \theta\epsilon\omega\rho\epsilon\iota\nu$) (97).

Ahora comprobamos como el concepto aristotélico de filosofía caminó por el cauce abierto por Platón y heredado de Sócrates. Sócrates partiendo del logos buscaba el "que" de las cosas y el "bien" del hombre. Platón partiendo del $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ penetró la realidad sensible y descubrió su fundamento último en la idea y por fin en el bien. Aristóteles desde esta misma inteligencia ahondo en la estructura y constitución de la sustancia sensible y móvil para alcanzar la causa última, Dios, Motor inmóvil y Acto puro. La filosofía se nos manifiesta en estos grandes maestros como un saber intelectual sobre el último fundamento de la realidad. Pero las circunstancias históricas de la época helenística van a determinar un profundo cambio.

97) Et.Eud. 1249^b 16. Sobre el ideal filosófico de la vida en Aristóteles, cfr. JAEGER, Aristóteles, México, 1946, 479 ss.

3.- LA FILOSOFIA COMO NORMA DE VIDA.

En Atenas, el siglo V se acaba con la hegemonía espartana. Una breve restauración democrática y pronto se proyecta en ella la acción macedónica. Filipo contaba con una excelente organización militar y económica para lanzarse sobre las ciudades griegas. Atenas, consciente del momento histórico que se le avecinaba reacciona ante él con actitudes distintas. Isócrates, con sus proyectos panhelénicos, recibía con satisfacción la intervención de Filipo. Demóstenes veía en ella una amenaza de la libertad y la hegemonía ateniente. Los hechos zanjaron la cuestión. En Querones, Grecia está en manos de Filipo. Atenas, incorporada al dominio macedónico se ve lanzada hacia Oriente por los planes imperialistas de Alejandro. En apariencia la H hélade entera se levantaba ahora contra los persas, como respuesta a los ataques de éstos en la historia pasada. En realidad, Alejandro estaba edificando su imperio, con el propósito de integrar en él, el mundo griego y el oriental. Desde el Peloponeso a la India, desde el Helesponto hasta Egipto. Sin embargo, el gran imperio se fragmenta pronto. Los generales de Alejandro van a constituir con él tres grandes reinos, Macedonia, Egipto y Asia. Ahora Atenas quedaba integrada en el reino macedó

nico de los Antagónidas (98).

En este marco de hechos políticos ocurrían transformaciones más hondas. Grecia se proyectaba sobre el Oriente, y el Oriente se introducía oculta, pero eficazmente en Grecia. Alejandro para dar estabilidad al imperio buscaba una fusión entre griegos y bárbaros. Reservaba el poder militar para los macedonios, pero ponía el poder civil en manos de nativos y favorecía los matrimonios mixtos. Había que llegar a la *ὁμόνοια τε καὶ κοινωνία τῆς ἀρχῆς Μακεδόνων καὶ Περσῶν*. Al principio los conquistadores mantenían un distanciamiento frente a las poblaciones "bárbaras", pero poco a poco se fue consiguiendo la compenetración que proyectaba Alejandro. Ya Erastóstenes, considerará una injusticia el clasificar a los hombres en helenos y bárbaros. La verdadera distinción radica en la virtud y el vicio. Se iba rompiendo poco a poco el marco de la polis, que había cobijado durante siglos al hombre griego, y se empezaba a vivir en la cosmopolis. Era un nuevo ámbito creado por la acción política de Alejandro, pero sobre todo por la expansión de las viejas esencias culturales griegas sobre el mundo oriental. Incluso una lengua, crecida sobre la base del dialecto ático, iba a ser el medio de comunicación en esta nueva comunidad.

98) Cfr. BENGTON, Griechische Geschichte, MÜNchen, 1950, 273-463.

Los hombres orientales vieron **hacer** en ellos aspiraciones nuevas de nivel de vida y cultivo espiritual. Y los mejores se agruparán en torno a los centros culturales del mundo helenístico: Atenas, Alejandría y Pérgamo. En el momento que historiamos Atenas está en primer lugar. Para bien suyo había dejado de ser centro político para convertirse en centro universitario. Fuera de algún ataque macedónico, Atenas vive en paz y libertad. Era un ambiente propicio para albergar y desplegar la rica tradición filosófica del pasado y actualizarla, y continuarla y adaptarla a las necesidades de los tiempos. Macedonios, partos y judíos, griegos de todas las regiones y después romanos vendrán a ella. Se había convertido en santuario venerable de las tradiciones humanas y en símbolo y modelo de concepción del mundo.

Necesitamos todavía dentro de este marco histórico cultural, que acabamos de trazar, situar al hombre helenístico con sus problemas. La respuesta a estos fue siempre estímulo para los pensadores de las distintas escuelas. El desarrollo político-cultural sumergió al hombre griego en profunda crisis. Desde tiempos indoeuropeos había tenido una vinculación estrecha al genos. Este era su ámbito vital, hasta el punto de que el destino, la responsabilidad y el mismo pecado era participado en común por sus miembros. A medida que se va constituyendo la polis, el hombre se va integrando en ella. En el siglo V

el hombre será sobre todo polites, ciudadano. Su vida, su educación, sus criterios, sus costumbres se encarnan en la ciudad. El hombre es y se entiende desde ella. Con Alejandro la polis va a incorporarse al Imperio, desapareciendo su forma de existencia tradicional. Así desaparecía el suelo vital, la atmósfera donde había vivido el hombre griego. Dos caminos se le ofrecían a este: o la concentración individual o la ciudadanía del mundo. Los dos eran caminos desacostumbrados, llenos de dificultad y de riesgo. Por eso el hombre griego experimenta una honda crisis espiritual. Había perdido su cosmovisión y necesitaba otra nueva.

En semejantes situaciones el hombre acude a la religión, pero la vida religiosa tradicional tampoco podía ofrecerle mayor seguridad. Los sofistas la habían criticado duramente. Los dioses olímpicos, con los que el griego se familiarizaba desde niño, eran una creación artificial. Su actitud frente a los hombres no resistía una severa crítica racional. Estas ideas sofísticas llegaron al hombre de la calle, por el teatro de Eurípides y pronto se extiende el escepticismo religioso. Prescindimos aquí de las respuestas que dieron los grandes pensadores de la época clásica al problema religioso. Nos importa sobre todo subrayar que el hombre de la calle no resiste por largo tiempo el vacío religioso, que despierta en

él deseos mas fuertes de salvación. Entonces se vuelve a las divinidades pequeñas pero mas cercanas a su intimidad, como Asclepio; o divinidad a la Τύχη que parece gobernar los agitados sucesos humanos y políticos de aquellos momentos; o recibe con entusiasmo los cultos místéricos de Oriente que inician en la inmortalidad; o adora respetuosamente los astros, que revelan la eterna permanencia divina; o se refugia en las supersticiones y prácticas religiosas inferiores. Todas estas soluciones, manifiestan mas la crisis espiritual de que hablábamos. El hombre se siente amenazado en las raíces mismas de su existencia y busca un camino de salvación. Muchos pensaron que tal vez la filosofía, el fruto mas esencial de su cultura, podría ser precisamente este camino. Y se volvieron a ella (99).

Lo que el hombre le exigía era algo nuevo. En momentos de seguridad, la filosofía podía ofrecerle una contemplación de la φύσις y, de sus principios, o de la estructura y la dinámica de la existencia humana. Ahora le exigía una solución de vida, de felicidad. La filosofía por su parte estaba alerta y escuchaba estas necesidades humanas. Por eso sus pensadores van a dejar de buscar contemplativamente la verdad de las cosas, para ofrecer a los hombres una cosmovi-

99) Para la historia religiosa helenística. Cfr. M.P. NILSSON, Geschichte der griechischen Religion. München, 1950, 10-294. NILSSON. Historia de la religiosidad griega. trad. esp. Madrid, 1953, 106 ss. V. VON WILAMOWITZ, MOELLENDORF. Der Glaube der Hellenen, Basel. 1956², 258-420. E. REITZENSTEIN. Die hellenistischen Mysterien religionen, Leipzig. 1927.

sión que sea camino de salvación. La filosofía (100) cambia de sentido y se convierte en regla de vida, en fuente de felicidad. Hasta aquí nos ha conducido el encuadramiento histórico, que estamos trazando.

La Estoa antigua tomó como norma de vida $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \varphi\acute{\upsilon}\sigma\iota\upsilon\ \zeta\eta\tau\eta$. Ya conocemos el contexto general en el que se inserta este movimiento filosófico, pero aún no tenemos centrado suficientemente el problema del origen. Una concepción filosófica está condicionada por unos determinados presupuestos históricos, pero no son estos los que la originan. Son los pensadores, los que hacen la historia del pensamiento. Por eso nos vemos obligados a presentar brevemente a los maestros de la Estoa antigua y a situarlos en su circunstancia filosófica.

Sócrates hace posible toda la filosofía griega posterior. Descubrió de nuevo el poder del logos, que en el concepto lee y alcanza las cosas. Por este camino, avanzará el pensamiento metafísico hasta alcanzar la idea de Platón y la sustancia de Aristóteles. Pero no se agota aquí la virtualidad del pensamiento, o mas bien, de la vida filosófica socrática. De sus doctrinas éticas y de su actitud vital arrancan las escuelas filosóficas que acostumbramos a llamar "socráticas menores". A ellas vamos a recurrir por un momento pa-

100) P.BARTH. Los estoicos, trad.españ. Madrid, 1930, 13-25.
J.MARIAS. Biografía de la filosofía. Buenos Aires 1954.
129-152; REYES, La filosofía helenística, México, 1959,
43-51.

ra descubrir de cerca el origen del pensamiento estóico.

En estas circunstancias continuaba estando presente el influjo de Sócrates, que pervive en unas cuantas escuelas filosóficas que atraviesan la época helenística. Su personalidad fue tan poderosa y su enseñanza tan fecunda, que se re flejó en los discípulos de modo distinto de acuerdo con la disposición interior y los propósitos de cada uno. El $\gamma\upsilon\omega\theta\iota$ $\sigma\epsilon\lambda\upsilon\tau\acute{o}\nu$, predicado por Sócrates, encerraba un ejemplo de vida y una concepción de la virtud. Por una parte buscó la verdad esforzadamente, recuperando el logos y esclareciendo con él la vida humana. Esta fue la enseñanza que recogió fecundamente Platón y heredó después Aristóteles. Por otra parte fué ejemplo de vida, de búsqueda auténtica de la felicidad. En ello se fijaron sobre todo los discípulos que habían de fundar después las escuelas llamadas "socráticas menores", la de Elis y Eretria, megárica, cínica y cirenaica. El mensaje de estas escuelas, y en especial el de estas dos últimas, venía a corresponder adecuadamente a las exigencias humanas de la época helenística. Por eso partirán de ellas los movimientos filosóficos que recorrerán este amplio periodo histórico.

Los CINICOS respondieron a la pregunta por la felicidad y sus caminos desde el ideal de la autarquía socrática: $\alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}\rho\kappa\eta$ $\pi\rho\acute{o}\varsigma$ $\epsilon\upsilon\sigma\tau\alpha\iota\mu\omicron\nu\acute{\iota}\alpha\nu$. Lo único valioso es la virtud, pero ésta no es un don innato de los dioses, como creían los aristócratas de la época arcaica, ni se adquiere por la

simple formación intelectual como enseñaba Sócrates. La virtud se consigue con el ejercicio (*ἀσκησις*) y el esfuerzo (*νόμος*). Uniendo la dureza de la vida y las privaciones a la meditación se logra la libertad interior y el dominio de si mismo. Antístenes proponía a Hércules como modelo de fatigas y esfuerzos y Diógenes de Sínope decía que "había domado fortísimos atletas y bestias ferocísimas: la ignominia, la ira, el temor, el deso, el placer que es el mas cruel y engañoso de todos" (101). Conquistando la virtud, lo demás no importa, ni la ciencia ni la cultura, ni la religión ni la sociedad establecida. Solo vale el hombre interiormente libre y autárquico que trata como hermanos a todos los hombres (102).

Distinta fue la respuesta de los CIRENAICOS. Sobre ellos pesó de modo especial el influjo sofístico que recibió Aristipo de Cirene, su fundador. El hombre conoce por la sensación y solo por ella (103). De acuerdo con ella ha de regular también su vida práctica y su búsqueda de la felicidad. El ideal de la autarquía cínica es inaccesible al hombre. La felicidad debe buscarse en algo mas modesto, en el *παρὸν*

νάτος , el placer positivo, inmediato y corporal. Naturalmente debe intervenir la razón para buscar los medios, que

101) DION CHRIS. Orat. IX. Edit. Arnim. I, 105.

102) DIOGENES LAERCIO, o.c. VII, 2,63.

103) SEXTO EMP. Adv. Math. 7,191 ss.

obtengan el mayor placer posible, manteniendo la libertad y tranquilidad interior. En último término debe dominar el hombre y no ser dominado (ἔχω, οὐκ ἔχομαι) (104).

A finales del siglo IV surgen respondiendo a las necesidades humanas del momento dos escuelas filosóficas que empalman con la actitud y la doctrina de los cínicos y corenaicos, y que van a prolongarse hasta el mundo romano. Se trata de los estoícos y los epicúreos. Dentro de la misma problemática buscan dar una respuesta al ansia de felicidad del hombre, pero ahora buscan una fundamentación metafísica de la conducta ética que irán a buscar unos, los estoícos, en Heráclito y otros, los epicúreos, en el atomismo. Veamos cual es para ellos la función de la filosofía.

La norma de conducta de los ESTOICOS fue "vivir según la naturaleza" κατὰ φύσιν ζῆν . Zenón de Citio, el fundador de la escuela, la propuso por vez primera y, con sucesivas revisiones y distintos enfoques, pervive en Cleanthes y Crisipo, en Panecio y Posidonio, llegando hasta Séneca. En la base de la moral estoíca está la física de Heráclito. El mundo está constituido por la mezcla de un cuerpo (σῶμα) y de una fuerza vital (πνεῦμα) que lo atraviesa unificándole y vitalizándole. El Logos divino, sumamente identificado con el mundo mismo, le gobierna como destino y providencia. En medio del orden jerárquico del cosmos, está el hom
104) DIOGENES LAERC, o.c. II, 8,93.

bre, que participa con su logos del Logos divino. Esta es su verdadera naturaleza y dignidad, que tiene que llevar a su consumación ἢ ἀρετὴ τελείωσις τῆς ἐκάστου φύσεως (105). El camino de la propia realización está escrito en la naturaleza. Es necesario vivir de acuerdo con ella: ἑμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν.

Las respuestas que se den al problema de la norma de vida a lo largo de la historia de la Estoa dependerá de lo que se entienda por naturaleza. Para Zenon vivir de acuerdo con la naturaleza es seguir los caminos que ~~traza~~ ^{traza} la propia inteligencia superando la hostilidad de las pasiones; para Crisipo el acuerdo deberá establecerse entre el logos humano y el Logos divino, presente en el cosmos; para la Estoa media, la naturaleza del hombre tiene impulsos que deben contar al lado del logos en la realización moral; para Séneca el hombre debe tener en cuenta hasta las cosas exteriores, que bien ordenadas favorecen la felicidad (106). El diálogo con otras direcciones filosóficas ha ido ampliando la concepción de la naturaleza humana y haciendo mas flexibles las exigencias de la conducta. Sin embargo lo esencial ha permanecido hasta la

105) Stoicorum veterum fragmenta. Edit. von Arnim, III, 260. Para todo este problema cfr. mi trabajo, "La vida según la naturaleza en la Estoa antigua" en Bien, Dios, Hombre, Salamanca, 1964, 87-134.

106) Excelente panorama de esta evolución en POHLENZ, Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung, Göttingen, 1948. Cfr. también, BREHIER, Chrysippe et l'ancien stóicisme, Paris, 1951, 212-276.

estoa romana.

El camino de seguimiento de la naturaleza, descubierto por la inteligencia es difícil por las dificultades exteriores e interiores que lleva consigo. Se impone el esfuerzo: ἀνάχου καὶ ἀνέχου, sustine et abstine. Es necesario abstenerse del placer, curtirse en la renuncia y sobre todo mantenerse firme soportando las dificultades de los obstáculos de fuera y las pasiones de dentro. Se trata de conseguir la ἀνάθεια, de tener una sólida paz interior "como una roca en la que se estrellan todas las olas" (107), en medio de la cual se pueda recorrer con paso firme el camino de la virtud, que conduce a la felicidad. Esta es la tarea de la filosofía. "Philosophia nihil aliud est quam recta vivendi ratio, vel honeste vivendi scientia, vel ars rectae vitae agenda. Non errabimus si dixerimus philosophiam esse legem bene honesteque vivendi, et qui dixerit illam esse regulam vitae, suum illi nomen reddidit" (108).

Los EPICUREOS vieron el problema del hombre desde la física atomista. El cosmos está constituido por átomos en número infinito, el vacío y el movimiento. El movimiento de los átomos en el vacío determina la constitución de los cuerpos. No es necesario un Logos que gobierne los procesos del universo y

107) MARCO AURELIO. Soliloquios, IV, 49.

108) SENECA. Frag. 17.

mucho menos un destino que encauce la vida humana. En realidad Dios es una idea surgida de los hombres, y si tiene realidad alguna, estará constituido por átomos mas frios y vivirá alejado de las preocupaciones humanas. Algo semejante ocurre con el alma, constituida por átomos sùtiles y esféricos, surgida de los procesos cósmicos y destinada a integrarse de nuevo en ellos. La muerte, decía Epicuro, el mas horrendo de los males, en nada nos atañe: cuando viene ya no estamos nosotros aquí. Lo que importa es la vida presente y cómo vivirla en el placer. Es el bien primero y mas adecuado a nuestra naturaleza: τὴν ἡδονὴν ἀρχὴν καὶ τέλος λέγομεν εἶναι τοῦ μακαρίως ζῆν (109). No debemos reducir el placer a las meras satisfacciones corporales, aunque estas tengan un destacado lugar en la adquisición de la felicidad. Hay que buscar sobre todo "la salud del cuerpo y la ataraxia del alma". Pero para que los placeres cumplan su función deben estar gobernados por la φρόνησις (110) que permite vivir buena y justamente (καλῶς καὶ δικαίως). Para esto está destinada la filosofía, "el ejercicio que por la palabra y el discurso pro-

109) DIOG. LAER. X, 128. Para los precedentes atomistas y la fundación metafísica del hedonismo de Epicuro. Cfr. BAI-LEY, The Greek Atomists and Epicurus, Oxford, 1928, 275-528. No se puede olvidar tampoco el influjo platónico-aristotélico. Cfr. BIGNONE, L'Aristotele, perduto a la formazione filosofica de Epicuro, Firenze, 1936.

110) Ibid. 132.

cura una vida feliz" (111).

Junto a estas respuestas a la pregunta por la feli ci dad, que implicaban un estudio de la naturaleza y del hom-
bre, se presentó a lo largo de la época helenística con Pi-
non, Arcesilao y Carneades, Enesiduro y Sexto Empirico una so l u ci ón mas radical. Para los ESCEPTICOS solo la virtud es bue na y malo el vicio. Para alcanzar la felicidad es necesario conseguir la tranquilidad del alma, ἀταραξία .Y co mo el origen de muchas inquietudes es el juicio absoluto que damos sobre la naturaleza de las cosas, sobre su bondad y ma licia, lo mejor es la indiferencia ante ellas (ἀδιαφορέα), abstenerse de todo juicio y asentimiento (ἐποχή) para asentar las bases de una paz sólida. La filosofía corre el riesgo de perderse para convertirse en una mera postural moral.

111) EPICURO en SEXTO EMP. Adv. Math. XI, 169. Debemos buscar en Lucrecio, De rerum natura, la mejor exposición de la concepción epicúrea de la filosofía, sobre la física ato-
mista, como fundamento (especialmente libros I-II), se edificará toda la conducta humana. La felicidad consis-
tirá en el placer y en la ausencia del dolor,. Pero el mayor dolor que acongoja al hombre es el terror a los dioses y a la muerte, nacido de la ignorancia de la natu-
raleza de las cosas. La filosofía será la sabiduría, que ahuyente estas oscuridades terribles de la vida humana y proporcione la imperturbable serenidad de la paz. "Pre-
ciso es, pues, este terror y tinieblas del ánimo disipar los no con los rayos del sol ni con los lúcidos dardos del día, sino con la contemplación de la Naturaleza y la ciencia" (De rer. nat. I, 146-49).

Pero eran tales las exigencias de la vida ética que hasta llegó a pensarse en desentenderse de la verdad de las cosas (112).

El pensamiento antiguo termina ya en plena era cristiana con una gran filosofía que sintetiza en sí la fuerza especulativa del círculo socrático y la búsqueda de salvación de la época helenística. Ambas actitudes confluyen de modo eminente en PLOTINO, el representante más cualificado del pensamiento neoplatónico. Dos son sus preocupaciones fundamentales: en primer lugar el problema religioso relativo al destino y a la restauración del alma: en segundo lugar el problema filosófico de interpretación de la realidad. Para él se dan estrechamente unidos, de modo que descubrir el principio de las cosas es llegar al término del camino de la salvación, la filosofía va a tener este doble aspecto: por una parte será demostración de la realidad desde su principio originario: por otra, ascensión mística hasta este principio. "Las demostraciones que se ofrecen son los medios de elevarnos hasta él" (113).

La metafísica plotiniana muestra el descenso de la realidad a partir del Uno. Como un rayo de luz que al alejarse del foco de irradiación pierde su intensidad, así la rea-

112) BROCHARD, Los escépticos griegos, Buenos Aires, 1945, 157-199, 403-462.

113) En. I,3,1, MEHLIS, Plotino, Madrid, 1931, 60-1; BREHIER, La filosofía de Plotino, Buenos Aires, 1953, 47-59.

lidad desde el Uno, descendiénd a la Inteligencia y al Alma y a través de estas a la materia (114). El hombre se constituye en la confluencia de estas dos últimas. En parte es cuerpo material, "prisión y tumba", donde el alma vive presa de todos los males; en parte es espíritu, que se recoge en su intimidad y puede ascender a la comunión con Dios. La vida humana debe ser como una iniciación en los misterios, en la cual el alma partiendo desde el "acá" (ἐνταῦθα), donde se encuentra impurificada, como el oro en el lodo, retorna al "allá" (ἐκεῖ), despojándose de las vestiduras terrenas (115). La filosofía cumple de modo excelente este retorno a la unidad, al conducir al alma desde los tenues reflejos de la luz del Uno en las cosas, hasta su hondura fontanal. Por fin la reflexión filosófica cesa lanzando al alma hasta la sencilla y pacífica contemplación del éxtasis. "Abandonada toda disciplina y conducido hasta aquí apoyado sobre la belleza, piensa hasta alcanzar aquel en el cual está, y elevado hasta él casi por la ola de la inteligencia, y alzado hasta lo alto casi por el henchirse de él ver, sin saber de qué manera" (116). Así termina la filosofía en el pensamiento an

114) En. VI, 7-19; TROUILLARD, La procession plotinienne, Paris, 1955.

115) En. I, 6, 7, 8, "Aquí el alma, apartada del mal, se retira a una región purificada de maldad; aquí conoce con la inteligencia y aquí alcanza la impassibilidad (ἀπάθεια); aquí está la vida verdadera (τὸ ἀληθὲς εἶναι). La vida de ahora, cuando está sin dios, es una huella de vida (ἕχθος ζωῆς), En. VI, 9.

116) En. VI, 7, 36.

tigo siendo al tiempo saber intelectual sobre el fundamento último de las cosas y camino de salvación.

4.- LA FILOSOFIA EN EL PENSAMIENTO CRISTIANO MEDIEVAL. (117)

En el marco histórico-cultural del mundo antiguo, en los tiempos de Augusto, aparece en Pálestina un hombre extraño, Jesús de Nazareth, que va a dividir con su vida y su obra la historia entera de los hombres. Apareció extraño por su modo de ser, por la estrecha cercanía que tuvo con Dios y con los hombres, hasta el punto de llamarse y ser Hijo de Dios y del hombre, Dios y hombre. Apareció extraño también por su modo de vivir. Tenía conciencia de una misión divina en favor de los hombres; quería que fueran hijos de Dios y hermanos entre sí. Su sencillo mensaje lo resumió en el amor,

117) En esta delimitación histórica del concepto de filosofía escogemos el pensamiento cristiano, dentro del amplio panorama del pensamiento medieval. En efecto sobre el subsuelo del pensamiento griego, que aflora en una u otra forma a lo largo de la Edad Media, se desarrollan las que pudieramos llamar "filosofías teológicas" de las tres grandes religiones monoteistas, judaísmo, cristianismo e islamismo. La predicación y la lucha con enemigos externos e interiores estimula una reflexión filosófica sobre los datos de la fe. Tanto judíos, como musulmanes y cristianos entienden para creer y creen para entender. Por ello el pensamiento medieval está mas vinculado a la historia religiosa que a la política. En realidad son tres escolásticos los que atraviesan el pensamiento medieval, realizando a veces una fecunda comunicación. Por la semejanza del planteamiento del problema de la filosofía y por la mayor influencia en occidente del pensamiento cristiano, elegimos a esta para nuestra delimitación histórica.

ἀγάπη . No el ἔρωρ , que es amor de lo que a uno le falta, ni tampoco la φιλία , que es amistad de los propios amigos. La caridad, es el amor de liberalidad y de entrega hasta la muerte, donde tiene su total acabamiento. Su vida fue un exacto cumplimiento de su mensaje. Pasó haciendo bien, trabajo, curó, ayudó, predicio y murió. Por eso fue "camino, verdad y vida". Un grupo de hombres le siguen, le viven y le anuncian. Así surgió el cristianismo, que mas que doctrina o programa de vida es vivencia de una persona, "vida -en- Jesu-
cristo". Esta fue la "buena nueva", el εὐαγγέλιον que los cristianos predicaron y con el que trasformaron la cosmovisión antigua. La Edad Media representa este periodo de lenta y profunda trasformación, en la que está incluída tambien la filosofía. Hoy, mirando hacia atrás, nos encontramos con este pensamiento medieval, hecho por los cristianos, pero se nos torna mas problemático que nunca. ¿Que relación puede tener el mensaje de Jesús con la filosofía? ¿Es posible que la reflexión filosófica sirviendo a este mensaje continuo siendo tal? ¿No permanecerá de hecho el pensamiento antiguo a lo largo de los siglos medios, sin que los cristianos hayan aportado novedad filosófica alguna, a no ser la utilización de la antigua herencia en servicio de sus misterios? Estas preguntas nos plantean el problema de la filosofía cristiana, de su naturaleza y alcance.

Para nosotros pasó ya a la historia la polémica sobre la filosofía cristiana que en los últimos cuarenta años agitó a muchos pensadores e historiadores europeos. Bréhier en su Historia de la filosofía (118) afirmó rotundamente que "no hay una filosofía cristiana". El cristianismo no ha apartado nada ni siquiera en sus grandes pensadores, S. Agustín y Sto. Tomás. Su contribución a la filosofía ha sido tan escasa como la que ha prestado a las matemáticas y a la física. En 1931 la Société Française de Philosophie discutió públicamente el problema. Frente a la postura negativa de Bronschurg y Bréhier, Maritain y Gilson defendían la existencia de un pensamiento cristiano. La discusión se prolongó apasionadamente en el campo católico, siendo tema que ocupó a congresos y revistas. En Jurisy, en la sesión de la Société Thomiste celebrada en 1933 se volvieron a perfilar las dos posiciones. Van Steenbughen, Mandonet, Masnovo y Descogs se inclinaban a la solución negativa, Gilson, Maritain, Sertillanges y Jolivet a la afirmativa. La disputa manifestó la gran problematicidad que encierra la posibilidad y el hecho de la filosofía cristiana, y que en último término conduce a la tensa y difícil relación entre razón y fe.

118) Cfr. IRIARTE, "La controversia sobre la noción de filosofía cristiana". Pensamiento, 1(1945)7-19, 275-298; 2(1946) 153-177; 3(1947) 173-198.

En primer lugar surge la dificultad de la posibilidad de la filosofía cristiana. Parece que no puede existir porque la filosofía y la vida cristiana son realidades radicalmente distintas. La filosofía es en su esencia un saber intelectual, el cristianismo es una vivencia religiosa desde la fe, sin embargo, por otra parte, fe y razón no se oponen, sino que puede compenetrarse, manteniendo su integridad. Y al menos pueden darse unidas en el pensador cristiano, poseídas por una misma persona, de modo que si no hay una "filosofía cristiana", haya una "filosofía de los cristianos". Si del plano de la posibilidad, pasamos al de los hechos, encontramos también discrepancias en su interpretación. Para los que adoptan una postura negativa, el pensamiento cristiano medieval no es otra cosa que el pensamiento antiguo trasvasado a la reflexión teológica. Sin embargo, los hechos parecen atestiguar mas bien que la fe cristiana ha abierto horizontes nuevos y ha hecho posible el descubrimiento filosófico de nuevos aspectos de la realidad. "Descubrir en la historia la presencia de una acción ejercida sobre el desarrollo de la metafísica por la revelación cristiana, sería traer una demostración en cierto modo experimental de la realidad de la filosofía cristiana" (119).

119) GILSON. El espíritu de la filosofía medieval. Buenos Aires, 1932, 46.

El mensaje cristiano, en efecto, no es ni una filosofía, ni una concepción del mundo, pero si encierra una cosmovisión. La fe da una perspectiva sobre la realidad entera, sobre Dios, el hombre y el mundo. Es una cosmovisión distinta de la filosofía, pero que puede ilustrarla y de hecho la ha esclarecido en algunos puntos fundamentales. Baste recordar a modo de ejemplo el influjo de la fe cristiana en la metafísica del ente finito y de la persona. La revelación de los misterios de la Trinidad y la Encarnación ha despertado una fecunda reflexión sobre la estructura del ser personal y la creación del hombre "a imagen y semejanza de Dios" ha contribuído poderosamente a la personalización de este. Por su parte, la creación de la nada hizo descubrir la contingencia del mundo, a la que los griegos desde su concepción de la materia eterna no pudieron llegar. El pensamiento de los cristianos ha descubierto aspectos nuevos de la realidad a impulsos a la revelación. Su existencia de hecho parece innegable. Pero la filosofía se encuentra ahora en una relación especial con la fe y seguramente hemos de contar con un cierto cambio en su concepción (120).

120) GILSON ha señalado muy bien en la obra anteriormente citada las novedades que el pensamiento cristiano aporta a la reflexión metafísica, antropológica y ética. Cfr. también su Introduction a la philosophie chrétienne. Paris 1960. JOLIVET, Essais sur le rapport entre le pensée grecque et la pensée chrétienne, Paris, 1921. Para la relación del helenismo y cristianismo cfr. SPANNEUT, Le-

El concepto de filosofía en el pensamiento cristiano medieval no es algo conseguido y definitivo desde el principio. Por ello, en vez de exponer una concepción general, que se resultaría artificiosa y poco exacta, es conveniente acompañar la evolución de la filosofía en los grandes maestros, anotando la concepción que ellos tienen de su propia reflexión filosófica. Esto nos mostrará la variedad de posturas en la esforzada lucha por unir la fe y la razón y conseguir así un "pensamiento cristiano".

En primer lugar parece que S. Pablo era enemigo decidido de la filosofía. Suele aducirse en confirmación de esto el pasaje de la I Carta a los Corintios, 1,19-25 en el que contrapone la sabiduría del mundo y la de Dios (121). "¿Donde está el sabio? ¿Donde el escritor? ¿Donde el investigador de este siglo? ¿No ha vuelto hacia Dios la sabiduría del mundo?... Porque los judíos piden portentos y los griegos buscan sabiduría, nosotros, por el contrario, predicamos

./.

stoïcisme des pères de l'Eglise, Paris, 1957, 59 ss. (buena referencia bibliográfica); JAEGER, Early Christianity and Greek Paideia, London, 1962. Tresmontant, Estudios de metafísica bíblica, Madrid, 1962.

121) HEIDEGGER. Was ist Metaphysik, Frankfurt, 1955⁷, 19-20 ha subrayado en exceso la contraposición paulina y se pregunta si la teología cristiana no se decidirá a seguir las palabras de S. Pablo y considerar la filosofía como una "locura".

a Cristo crucificado, escándalo para los judíos, locura para los gentiles, pero que es para los llamados... poder de Dios y sabiduría de Dios; porque la locura de Dios es mas sabia que los hombres". Este texto, situado en el contexto de la carta adquiere su verdadero sentido. Pablo sabe que en la Iglesia de Corinto hay partidos y discordias, promovidas en buena parte por los hombres de letras, que se dedicaban a la elocuencia y a la filosofía. Para él son estos saberes algo valioso, que conviene poseer (122); la filosofía incluso puede conducir al conocimiento de Dios a través de sus obras visibles (123), sin embargo toda la sabiduría humana es incomparable con el misterio de Cristo crucificado. Ambas se miran una a otra como "locura". Pablo subraya bien la diferencia. El saber humano y la filosofía con él es sabiduría, σοφία ; el misterio cristiano, en cambio, es σωτηρία , salvación. Una salvación que encierra una sabiduría y un poder mas altos, δόξαμις καί θεοῦ σοφία . Pablo no fue filósofo, sino apóstol, pero su testimonio es clave importante para perfilar el concepto de filosofía cristiana. La filosofía es radicalmente distinta de la fe cristiana, que la sobrepuja en alcance y poder.

JUSTINO es el primer pensador cristiano. Estaba ya entregado a la filosofía y se había preocupado de conocer el

122) Filip. 4,8-9.

123) Rom. 1,20.

pensamiento pitagórico, platónico, peripatético y estóico, cuando conoció el cristianismo. Un anciano cristiano le muestra que su fe es también una sabiduría sobre los principios primeros y los fines últimos, *περὶ ἀρχῶν καὶ περὶ τέλους* (124). Justino creyendo que esta era la "filosofía segura y provechosa", se hizo cristiano (125). El misterio cristiano es para él la verdad, pero una vez descubierta, vuelve su mirada hacia atrás y encuentra que los antiguos pensadores tienen también fragmentos de verdad. Han tenido un conocimiento de Dios a través de la creación visible y han sido iluminados por el Verbo que alumbra a todo hombre, que viene a este mundo. No hay, por tanto, contraposición, entre la filosofía y la fe cristiana. Pablo ha subrayado la diferencia. Justino subraya ahora la concordancia. Los cristianos deben recoger los fragmentos de verdad, dispersos en la historia, porque *ὅσα οὖν παρὰ πάνσι καλῶς εἴρρηται, ἡμῶν χριστιανῶν ἔστιν* (126). Y después deben conducir a su plenitud el descubrimiento de la verdad porque todo el pensamiento anterior a la venida de Jesús es un presentimiento, un adviento de la verdad cristiana.

124) Diálogo con Trifon. VII,2.

125) ibid. VIII, 1,2.

126) Ibid., X, Cfr. LESIMOLE, Le présentiment chrétienne dans les religions Inciennes. Paris, 1942.

En el fondo hay una honda coincidencia entre Pablo y Justino, aunque sus perspectivas sean distintas. Y serán estas perspectivas las que determinen en el pensamiento cristiano de los primeros siglos dos posturas distintas ante la filosofía antigua. Atenágoras, Minucio Felix, Clemente y Orígenes mantienen su postura abierta para recibir y asimilar la verdad filosófica griega (127). En cambio, Taciano, Teófilo, Hermias y Tertuliano, extremando la diferencia entre la filosofía y la fe, pretenderan separarlas, para que el misterio cristiano aparezca en toda su autenticidad. "Adeo quid simile philosophos et christianus, Gracciae discipulus et caeli, famae negotiator et salutis vitae... interpolator et integrator veritatis, furator eius et custos" (128). La única sabiduría del cristiano es Jesucristo. Ninguna otra debe ambicionar.

A medida que avanza el pensamiento patrístico se va imponiendo la postura de apertura y asimilación del pensamiento antiguo. Pero al ponerse en diálogo cercano con él se iba

127) CLEMENTE ALEX. Stromata I,7,732. "Uno es el sembrador y una misma la semilla que siembra. El sembrador es el Logos. La semilla, la Verdad. Las diferencias proceden del distinto terreno y del tiempo en que fue recibida. Por eso, si los hebreos pueden alegar una parte de verdad, también pueden hacerlo los griegos, los cuales han conseguido arrancar una pequeña partecilla de Verdad del Logos teológico". Cfr. CAMELOT, Foi et Gnose. París, 1945, 143. Orígenes no tiene una postura tan optimista como Clemente, pero cree que fe y filosofía deben mantenerse en fecundo contacto, Cfr. DANIELOU, Orígène, París, 1948, 85-108.

128) TERTULIANO. Apolog. 46.18.

a plantear en toda su agudeza el problema de las relaciones entre la razón y la fe, que atraviesa todo el pensamiento medieval y que está en la base del concepto de filosofía cristiana. Vamos a seguir el hilo de este problema, para descubrir en que consista para los cristianos medievales la naturaleza y alcance de la reflexión filosófica.

Para SAN AGUSTIN la filosofía es en su esencia "amor a la sabiduría". "Ipsum nomen philosophiae, si consideratur, rem magnam totoque animo appetendam significat, siquidem philosophia est amor sapientiae" (129). Aparentemente nada ha cambiado desde que los primeros pensadores griegos consideraron a la filosofía como "afán de saber", sin embargo ha habido una profunda transformación. S. Agustín se acerca a la filosofía desde su propia experiencia personal de lucha por la verdad y la felicidad. El busca la Verdad última, inmutable, perfectamente segura. Entonces la investigación de las verdades terrenas y perecederas, serán tarea de la ciencia, que en último término deja insatisfecho al hombre. Sabiduría sería únicamente buscar a Dios, la Verdad última y las verdades eternas e inmutables. "Nom aliam putas esse sapientiam, nisi veritatem in qua cernitur et tenetur summum bonum" (130), Dios,

129) S. AGUSTIN. De mor. Eccles. 21 Cfr. GILSON, Introduction a l'étude de Saint Augustin, Paris, 1949³, 1-163; MUNOZ ALONSO, Presencia intelectual de San Agustín, Madrid, 1961, 17-42, 93-130.

130) De lib. arbit. II, 8,26. MARROU, S. Augustin et la fin de la culture antique, Paris, 1938.

la Verdad suprema, es también el Bien sumo. Por eso no solo se le contempla, sino que se le abraza y se le goza. La meta de la filosofía será la posesión y el gozo de Dios". "Deum, igitur, qui habet, beatus est" (131).

San Agustín busca esta meta con todo su ser: "No es un hombre que se pueda dividir en dos. Para él no ha habido mas que una verdad, que abraza con toda el alma" (132). Busca la Verdad y el Bien supremo con el alma y el cuerpo, los sentidos y la inteligencia, la voluntad y el corazón, la razón y la fe. Por eso S. Agustín no es un filósofo ni un teólogo ni un místico, ni un gran escritor, sino que lo es todo de una vez. La meta de la filosofía es tan alta que supera los límites de la razón. El conoció en su propio interior la gran dificultad para alcanzarla y comprobó como la fe, tras las luchas del pensamiento, le dio luz y paz. Conviene creer. La misma vida humana se funda en buena parte en la fe. Por eso, cuando uno con su propia reflexión solo encuentre oscuridad debe creer. La fe podrá llevarle a la inteligencia. Sin embargo la inteligencia no carece de fuerza para conducir a

131) De vit. beat. II, 11.

132) PORTAUE, Dic.Thecat. s.v. Saint Augustin, I,2,2322.

la verdad, sino que es el camino ordinario. "Intellige ut credas, crede ut intelligas" (133).

La razón prepara la fe. La razón es don de Dios imagen suya. Hay, pues, que ejercitarla, porque tiene capacidad para conducirnos a El y abrirnos a la revelación de la fe.

X Agustín constató en su experiencia personal que el pensamiento neoplatónico le había allanado el camino al cristianismo. Sin embargo se comprueba también fácilmente que la razón se ha extraviado muchas veces. Basta recorrer la historia del pensamiento para ver sus discrepancias y errores. Por ello una y otra vez viene al pensamiento de S. Agustín y a la de casi todos los pensadores medievales la expresión de Isaías: "Nisi credideritis, non intelligetis" (134). Es necesaria la fe para un descubrimiento integral y auténtico de la verdad. En este sentido la fe precede a la inteligencia. "Si non potest intelligere, crede ut intelligas; praecedit fides, sequitur intellectos" (135). La fe no es, pues, un término. Esta inquietud buscando penetrar y esclarecer su verdad. "Fides quaerit, intellectus invenit" (136). La comprensión se presenta como

133) Serm. 43,7.

134) ISAIAS, VII,9.

135) AGUSTIN. Serm. 118,1 Przywara considera esta relación Fe-inteligencia, como "lo formalmente agustiniano", San Agustín, Buenos Aires, 1949, 29-36; GRABMANN, Geschichte der Scholastischen Methode, Freiburg. 1909-11, I, 125-43

136) De Trin. XV, 2,2.

fruto y premio de la fe, "merces fidei". Así ha visto S. Agustín las relaciones entre la razón y la fe.

La razón puede por si sola conocer la verdad de las cosas y penetrar en su fundamento. El mismo refutó el escepticismo. Pero no es así como se plantea el problema. La filosofía es amor y búsqueda de la sabiduría beatificante. Y esta meta no puede alcanzarla la razón por si sola. Por eso la especulación filosófica agustiniana "se coloca en el camino que va de la fe a la contemplación beatífica, como una transición entre nuestra creencia razonada y la visión cara a cara de

Dios en la eternidad" (137). De ahí la unión estrecha que hay entre la teología, la vida cristiana y la "sacrosanta philosophia" (138), "nostra philosophia christiana" (139).

La meta y el camino de la filosofía trazado por S. Agustín acoge en si toda la verdad humana. El hizo triunfar definitivamente la actitud de Justino, Clemente y Orígenes. Su excelente formación humanística y filosófica le sirvió para entrar en la fe y desde esta aparecen en todo su valor y grandeza las verdades filosóficas conquistadas por los pensadores antiguos. También estas pertenecen a la herencia cristiana y deben ser recapituladas en ella. "Quisquis bonus verusque

137) GILSON, o.c., 42.

138) De ord. I, 11,31.

139) Contr Iulian. IV, 14 VEGA, "San Agustín y la filosofía nueva" en Augustinus Magister, Paris, 1955, 389-402.

christinus est, Domini sui esse intelligat ubicumque inveni-
nerit veritatem" (140). S. Agustín marcó durante varios si-
glos el cauce y el estilo de la filosofía cristiana. Pero es-
ta conexión tan estrecha, que aparece a veces como confusión,
entre la razón y la fe dentro de su vida y de su pensamiento,
resultará problemática cuando empiece la segunda etapa de la
filosofía medieval, el periodo escolástico.

Al entrar en el siglo XI encontramos de nuevo en
conflicto dos posturas cristianas frente a la filosofía. Por
una parte el entusiasmo por la razón de los dialécticos; por
otra el repliegue sobre la fe de los antidialécticos. Beren-
gario de Tours reflexiona sobre la sustancia recurriendo so-
bre todo a la dialéctica. "Maximè plane cordis est, per omnia
ad dialecticam confugere, quia confugere ad eam, ad rationem
est confugere" (141). Pedro Damiano, en cambio, la considera
como sabiduría "terrestre, animalesca y satánica" (142), que
no puede arrogarse el derecho de magisterio, sino prestar su
servicio, "como esclava", a la sabiduría de la fe (143). El
equilibrio lo intentará establecer S. Anselmo.

140) De doctr. christ. II, 18,28.

141) De Sacra coena. Ed. Vischer. Berlin, 1854, 100-101.

142) De sancta simplicitate, PL. 145,965. GHELLINCK, Dialec-
tique, Theologie et Dogme aux IX-XII siècles: Festschrift
Baeumker, Beiträge, Münster, 1913, 79-99: GILSON, Etud. phil.
med. 30-50.

143) De divina omnip. 5.

SAN ANSELMO afirma contra los dialécticos la supremacía de la fe. En un orden jerárquico lo primero es la fe. Este es el verdadero punto de partida. "Neque enim quaero intelligere ut credam; sed credo ad intelligam. Nam hoc credo, quia, nisi credidero, non intelligam" (144). Anselmo tenía ante la vista la expresión de Isaías que le sirve de norma. Solo se entiende después de creer. También S. Agustín había compartido esta opinión, pero antes de la fe, había puesto a la inteligencia como vía de acceso. La inteligencia lleva a la fe y la fe a la inteligencia. S. Anselmo no había padecido la búsqueda de la fe. Para él era algo dado, seguro que se ofrecía como punto de arranque. "Fides, quaerens intellectum". Esta es el sentido de la filosofía anselmiana. La fe busca esclarecerse, comprenderse desde la inteligencia. El Preoogion da una buena prueba de ello al intentar demostrar la existencia de Dios, en el que ya cree.

Por otra parte, S. Anselmo rechaza la postura de los antidialécticos, que no valoran el saber y la filosofía humana. En esto seguía el ejemplo de los Santos Padres y especialmente de S. Agustín. Después de estar confirmados en la fe, es necesaria la inteligencia "Negligentia mihi videtur, si, postquam confirmati sumus in fide, non studemus quod credimus intelligere" (145). Hay que asumir la filosofía y las demás co-

144) Prosloq. 1.

145) Cur Deus homo, I, 2.

nocimientos humanos para ilustrar la fe y obtener el "intellectus fidei", que nos acerca ya en este mundo a la visión beatífica. S. Anselmo tuvo una ilimitada confianza en esta tarea interpretativa de la razón, hasta el punto de buscar "razones necesarias" por las que los misterios se hagan patentes y la razón se vea obligado a creer. Esto pretendió, por ejemplo, en el Cur Deus homo y esto es también lo que le ha merecido por parte de algunos la acusación de racionalista. El reconoce, sin embargo que el misterio de la Trinidad trasciende todo el "acies intellectus" y el sentido del misterio late en el fondo de su concepto de la filosofía cristiana. La concordancia recta de fe y razón todavía no se ha conseguido. La reflexión filosófica no se hace desde las fuerzas naturales de la razón, sino desde la luz de la fe. Y después, la penetración de la razón no se mantiene en su límite adecuado, sino que se confía en llegar mas lejos. Anselmo ve tan honda la compenetración entre fe y razón que está convencido de que "christianus per fidem debet ad intellectum proficere, non per intellectum ad fidem accedere" (146).

146) Ibid. I, 1. HEITZ, "La philosophie et la foi chez les mystiques du XIe siècle" en RscPhth. 2(1908) 526 ss. BARTH. Fides quaerens intellectum, München, 1931. Mientras el creyente estriba sus asertos sobre la convicción íntima que su fe le confiere, permanece puro creyente y aun no ha entrado en el dominio de la filosofía; pero en cuanto halla en sus creencias verdades que pueden llegar a ser objetos de ciencia, se convierte en filósofo. Y si esas luces nuevas se las debe a

En el siglo XII aparece de nuevo esta tensión de la filosofía cristiana que estamos reseñando, encarnada en dos grandes hombres de aquel momento histórico: Pedro Abelardo y San Bernardo. A Pedro Abelardo le interesa penetrar en los misterios de la fe, pero concediendo importancia fundamental a la dialéctica y a sus argumentaciones. El mismo cuenta que sus alumnos se lo exigían, pues "no se puede creer sino aquello que antes se ha comprendido" (147). "Haec autem est dialectica, sui quidem omnis veritatis seu falsitatis discretio ita subiecta est, ut omnis philosophiae principation... possideat" (148) San Bernardo, en cambio, aun reconociendo el valor de la ciencia humana, pone en otra parte el ideal de la sabiduría. Mas que "investigar", le interesa "admirar", "contemplar". Por eso adoptando una actitud exclusivamente religiosa y mística encuentra en Jesucristo su filosofía. "Haec est mea sublimior interim philosophia, scire Jesum et hunc crucifixum" (149). Ante estos resultados parece como si una auténtica filosofía no fuera compatible con la fe cristiana. Los que buscan sobre todo la investigación racional parecen apartarse de

./.

la fe cristiana se convierte entonces en un filósofo cristiano" GILSON, El espíritu de la Filosofía medieval. Buenos Aires, 1952, 40. Etud.phil.medi. p.29.

147) Hist.calam. 9 GHELLINCK, Le mouvement theologique du XII siècle, Paris, 1948. CHENU, Un essai de methode theologique an XII siecle, ReScPhTh (1935)258 ss.

148) Dialect. (ed. Cousin), 435.

149) In Cant. 43.4 GILSON, La théologie mystique de Saint Ber-

./.

la fe y los que se repliegan en la pura fe rechazan o excluyen al menos la investigación racional, y cuando se busca una armonía entre ellas, como en el caso de S. Agustín y S. Anselmo, parece que no se encuentra el justo equilibrio entre la naturaleza y el método de cada una. Pero esta lucha por una "verdadera filosofía" dentro de la fe cristiana encuentra por fin una adecuada solución en el s. XIII.

SANTO TOMAS en el momento de plenitud del pensamiento cristiano medieval resolvió el viejo problema y encontró la concepción mas perfecta de filosofía cristiana. Su fundamento radica en la clara distinción entre la naturaleza, el ámbito del orden natural de la razón, del orden sobrenatural de la fe, se trata de los órdenes de realidad y de conocimiento distintos pero no contradictorios. "Dona gratiarum hoc modo naturae adduntur, quod eam non tollunt sed magis perficiunt; unae lumen fidei quod nobis gratis infunditur non destruit lumen naturalis cognitionis nobis naturaliter inditum" (150). La filosofía se sitúa en el nivel de la razón natural y nace de sus fuerzas. Tiene, por tanto, valor propio aun prescindiendo del plano sobrenatural de la fe. Sin embargo por coincidir en el mismo sujeto y tener un ámbito de conoci-

./.

nard. París, 1947, 78-107.

GILSON, "Porquoi Saint Thomas a critiqué saint Augustin"
AHLDMA, 1(1926-27)1-127.

150) In Boet. de Trin. 2,2,.

miento estrechamente unido, la filosofía debe estar en armónica relación con la fe.

La filosofía y especialmente la "filosofía primera" es sabiduría. Al sabio le atribuyó Aristóteles el poder y saber ordenar, que es dirigir las cosas a su fin; pero esta capacidad le nace de su conocimiento de las cosas. Sabiduría es un último término conocimiento por las causas mas altas. La filosofía tiene su término en Dios, causa primera y fin último, por eso es sabiduría y ciencia divina. "Ipsa prima philosophia tota ordinatur ad Dei cognitionem sicut ad ultimum finem; unde et scientia divina nominatur" (151). Ahora bien precisamente por tener aquí su término se ve avocada al misterio. Dios es conocido por las criaturas sensibles, que no nos permiten comprender su intimidad. Son un "effectus non adaequatus virtutem causae". El poder de Dios no se ha manifestado por completo en sus efectos y queda una zona de intimidad patente a el solo, y que nos puede comunicar a nosotros por revelación, "id quod notum est sibi soli de se ipso et aliis per revelationem communicatum" (152). La filosofía deja entrever el misterio. Dios ha hablado en Jesucristo y al aceptar el hombre su palabra por la fe adquiere un nuevo saber, una nueva visión de la realidad desde la perspectiva de Dios. La refle -

151) Contra Gent. 1,1.

152) Summa Theol. 1,6.

xión filosófica puede, preparar el camino a esta nueva luz de la fe.

Filosofía y fe son radicalmente distintas. En primer lugar por los principios de demostración. Los principios de la fe son las verdades reveladas, los misterios que Dios ha manifestado y que sobrepasan nuestra capacidad cognoscitiva natural. Los principios de la filosofía son los primeros principios de la realidad, reflejados en el pensamiento, que permiten una reflexión rigurosa y consecuente. En segundo lugar filosofía y fe se distinguen por el camino que recorren. La filosofía asciende de las realidades finitas y sensibles al conocimiento de su causa primera. La fe desciende a estas realidades desde Dios, conocido en su intimidad, y desde la luz que desde aquí se proyecta hacia ellas. "Nihil prohibet de eisdem rebus, de quibus philosophicae disciplinae tractant secundum sunt cognoscibilia lumine naturalis rationis, et aliam scientiam tractare secundum quod cognosantur lumine divinae revelationis. Unde theologia quae ad sacram doctrinam pertinet, differt secundum genus ab illa theologia quae pars philosophiae ponitur" (153).

153) ST. 1.1. ad 2. HEITZ, "La philosophie et la foi cher saint Thomas" Rev.Sc.PhTh., (1909)244-261; COPLESTON. El pensamiento de Sto. Tomás, México, 1960, 55-72.

Filosofía y fe, siendo distintas, no se oponen entre si. La filosofía tiene en último término su origen en Dios. Los primeros principios del conocimiento nacen de la estructura de la realidad captada por la estructura natural de nuestro conocimiento. Por tanto contienen en si una huella de la sabiduría de Dios. Esta luz del conocer natural, que nos viene de Dios a través de la naturaleza no puede contraponerse a la luz de la fe, que él mismo nos comunica por su palabra. "Principiorum autem naturaliter notorum cognitio nobis divinitatis est indita: cum ipse Deus sit nostrae naturae auctor... Ea igitur quae ex revelatione divina per fidem tenentur, non possunt naturali cognitioni esse contraria" (154).

Filosofía y fe se relacionan fecundamente entre sí. La fe ayuda a la filosofía a mantenerse en el ámbito de la verdad y a descubrirla recta e íntegramente. Sto Tomás habla en diversas ocasiones de la necesidad moral de la revelación. La razón humana puede penetrar en la verdad de las cosas, pero su condición existencial le dificulta de hecho alcanzar con acierto la verdad entera. "Ad ea etiam quae de Deo ratione humana investigari possunt, necessarium fuit instrui revelatione divina. Quia veritas de Deo, per rationem investigata, a paucis, et per longum tempus, et tum admixtione multorum errorum,

homini proveniret" (155). En segundo lugar puede la fe abrir horizontes nuevos al pensamiento, siendo no tanto principio de investigación de donde se parte, cuanto meta de referencia a donde se llega. Este influjo no destruye la naturaleza misma de la investigación filosófica, porque no la eleva de plano ni la presta un método ajeno a sus fuerzas. Es un simple estímulo, una meta propuesta, que hay que conquistar con el esfuerzo racional.

La filosofía cristiana está también por su parte al servicio de la fe, cumpliendo tres importantes empresas: demostración de los preámbulos de la fe, esclarecimiento de sus misterios y defensa de sus oposiciones (156).

Los preámbulos son las vías de acercamiento al misterio sobrenatural. La filosofía puede abrir el camino a la fe, demostrando la existencia de Dios, la realidad espiritual del hombre y la religación del hombre con Dios. Un hombre que se sepa vinculado a una Persona divina, a quien le debe el ser, se puede disponer a escuchar su palabra, cuando este la pronuncie. Por otra parte las cosas creadas, que alcanzamos en el conocimiento natural encierran una semejanza con lo divino y en este sentido pueden utilizarse como instrumento, que sirva al esclarecimiento de este. "Utitur tamen sa -

155) ST. 1,1,1. GILSON, Le Thomisme, Paris, 1922², 21-37.

156) In Boeth de Trin. 2,3.

X
cra doctrina etiam ratione humana ad manifestandum aliqua alia, quae traduntur in hac doctrina. Cum enim gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei" (157).

Este es uno de los conceptos de filosofía mas maduro que elaboran los pensadores cristianos de la Edad Media. El filósofo es un hombre que posee en si mismo una doble capacidad de conocer, la luz natural de su razón y la luz sobrenatural de la fe, ambas radicalmente distintas, pero estrechamente compenetradas. Con la primera el hombre puede penetrar en la honda estructura de las cosas y en su fundamento último que es Dios; con la segunda participa de la misteriosa intimidad de Dios y ve las cosas desde esta perspectiva. La filosofía, saber intelectual sobre el último fundamento de las cosas, puede preparar el camino de la fe y penetrar en ella; la fe, por su parte, orienta y estimula la investigación filosófica. Y las dos, unidas fraternalmente, pero con respeto mutuo, avanzan en la penetración de toda la realidad y se dirigen sobre todo al conocimiento y posesión de Dios. Así la filosofía se hace sabiduría y anticipa ya aquí abajo de alguna manera la visión del Ser que espera mas allá de la muerte (158).

157) ST. I, 1,8, ad 2. CHENU, "La theologie comme science au XIII siècle" AHDLMA (1927), 33.

158) ST., I, 12, 6, ad 1. "Videbimus eum ita esse sicuti est, quia ipsum esse eius videbimus, quod est eius essentia".

El pensamiento medieval, sumamente rico y matizado, da en su último periodo un giro nuevo al concepto de filosofía. Podríamos decir que la reflexión filosófica adquiere cada vez mayor autonomía y se va independizando del influjo de la fe. Fácilmente se comprueba este hecho en los dos grandes maestros de este último periodo, Juan Duns, Escoto y Guillermo de Ockham. No se trata en modo alguno de una postura de opinión a la fe, sino de una valoración del conocimiento natural en su modo de ser y en su alcance, que inclina a distinguirlo e incluso repararlo del conocimiento sobrenatural.

DUNS ESCOTO al comenzar su tratado De primo principio dirige a Dios una oración, que parece tener resonancias agustinianas y anselmianas. "Tu eres el verdadero Ser, Tú eres todo el ser; esto creo yo, esto, si me fuera posible, quisiera conocer. Ayúdame, Señor, a buscar este conocimiento del verdadero Ser, esto es, . Tu mismo, que nuestra razón natural puede alcanzar" (159). Es innegable que Escoto está penetrado del espíritu del pensamiento cristiano medieval, pero, si seguimos de cerca sus palabras, comprobaremos la diferencia de su postura con relación a las anteriores. El ha tomado de Aristóteles y de sus comentadores árabes el ideal de una ciencia, como conocimiento necesario, basado en prin-

159) ESCOTO. De primo prin. 1.1.

cipios evidentes y en demostraciones racionales. En esto consiste propiamente la filosofía, y, mas en concreto, la metafísica, donde culmina la dimensión teórica del hombre (160). Pero el conocimiento humano tiene límites que no se pueden traspasar. Solo desde una nueva dimensión activa, práctica puede el hombre acercarse a determinadas realidades. Si lo teórico es el ámbito del conocimiento racional, necesario y científico, lo práctico es el dominio de la libertad, de la falta de demostración y de la fe. "La fe no es un hábito especulativo, ni el creer es un acto especulativo, ni la vi - sión que sigue al creer es una visión especulativa, sino prác tica" (161), situadas en dos planos distintos, filosofía y fe, apenas si se encontrarán en la reflexión filosófico-teo-lógica. La teología solo con muchas restricciones puede ser llamada ciencia y la filosofía, por su parte, debe limitar el ámbito de sus verdades si quiere mantener su carácter cien-tífico. Hay algunas como los atributos de Dios, por ejemplo, que deben ser contados mas bien entre los objetos de fe (cre-dibilia), que los de ciencia. El equilibrio entre razón y fe, que encontramos en la reflexión filosófica de Sto. Tomás, se está perdiendo y nos encaminamos hacia una reparación (162).

160) Quaest. in Metaph. prolog.5. Opus oxori. I,3,25. GILSON, Jean Duns Scot, Paris, 1952, 11-44.

161) Opus oxom. prol.3. LANDRY. Duns Scot, Paris, 1922, 184-218, 304-335; GILSON, o.c. 44-84.

162) Entre las averroistas encontramos el divorcio entre re-
./.

OCKHAM da un paso mas en este camino. Si para Esco to la forma eminente de conocer era la demostración racional necesaria, para Ockham es la intuición experimental. Esta posición epistemológica implicaba consecuencias importantes en la concepción misma de la filosofía. La única realidad cognoscible es la que nos revela la experiencia; por tanto, todo lo que la trasciende no se puede conocer por camino natural y humano. La filosofía y la fe son dos cosas heterogeneas, entre las que no puede establecerse una concordancia. " Los artículos de la fe no son principios de demostración, ni conclusiones, y no son ni siquiera probables, ya que aparecen falsos a todos o a la mayoría, o a los sabios; entendiendo por sabios aquellos que se confían a la razón natural, ya que solo de esta manera se entiende el sabio en la ciencia y en la filosofía" (162'). La verdad revelada queda excluida de la filosofía. No puede ejercer sobre esta ningún influjo, por que los planes en que se mueven no son conciliables, las pruebas de la existencia de Dios se escapan a la evidencia experimental. Y los misterios que él nos ha revelado superan todo sentido e incluso aparecer en contradicción con nuestra razón. "Que una esencia única simplicísima sea tres personas

./.

velación y razón en la doctrina de la "doble verdad".
cfr. GILSON, Etudes de philosophie médiévale, Strasbourg,
1921, 51-75.

162') OCKHAM. Logica. III, 1.

realmente distintas, es cosa de la que ninguna razón natural puede persuadirse y se afirma solamente por la fe católica como cosa que supera todo sentido, todo entendimiento humano y toda razón" (163). La filosofía se está desvinculando de la fe. Ockam, sin embargo, que vive en el paso del mundo medieval al moderno, pero más dentro de la Edad Media, no realizará plenamente esta ruptura. Todavía se encuentra en él una reflexión teológica de los datos de la fe, desde los presupuestos aristotélicos. Pero si avanzamos un poco más, parece como si la filosofía no resistiera el grave peso de la tensión teológica y metafísica. Es que lentamente vamos entrando en una nueva etapa de su historia.

Al hilo del problema de las relaciones entre el conocimiento de la fe y la reflexión filosófica, hemos seguido en sus líneas centrales la evolución del concepto de filosofía a lo largo del pensamiento cristiano medieval, subrayando más actitud nueva, que la herencia mantenida y renovada. La novedad de la filosofía cristiana, nacida de la novedad del ser-cristiano, arraiga en la tierra fecunda del pensamiento griego. Como advertíamos al principio, sobre el subsuelo de las distintas corrientes de la filosofía antigua germi-

163) Cent.Theol. 47 D. Cfr. GUELLUY, Philosophie et theologie chez Guillaume d'Ockham. Louvain, 1947, 77-174.
VIGNAUX, Nominalisme, DThC. XI, 748-84.

nan las reflexiones filosóficas de tres grupos de hombres, judíos, musulmanes y cristianos que quieren esclarecer su fe y construir una cosmovisión de acuerdo con ella. Por tanto la filosofía, como penetración intelectual en el fundamento último de las cosas, estaría al servicio de la reflexión teológica, será "ancilla theologiae".

La filosofía cristiana arranca de la filosofía griega. Para los Padres de la Iglesia y los filósofos de la Edad Media, "Platón y Aristóteles fueron aquello de que se parte y de lo cual, al partir se separa, pero también fueron aquello de lo cual, al partir, se lleva consigo... El aristotelismo y el platonismo siguieron viviendo una vida nueva, colaborando en una obra para la cual no sabían que habían sido designados. Gracias a ellos la Edad Media pudo tener una filosofía" (164) Pero esta filosofía la hicieron unos hombres nuevos, con nuevas luces y nuevos horizontes. La hicieron, además, con un propósito concreto de esclarecer y ahondar en su fe. Tal vez el Fides quaereus intellectum, de S. Anselmo pudiera ser el símbolo de esta larga y fecunda etapa del pensamiento.

Desde esta postura se explican las nuevas conquistas filosóficas de la Edad Media, que fueron grandes e importantes; desde ella también, se justifican sus limitaciones y sus deficiencias. Son hechos que no se pueden desconocer al

164) GILSON. Esp.fil,med. 385.

intentar delimitar el concepto de filosofía a través de su historia.

5. LA FILOSOFIA EN EL PENSAMIENTO MODERNO.

El Renacimiento no es un corte en la historia europea. Desde los siglos XIV-XV en que se va lentamente deshaciendo el mundo medieval, hasta el siglo XVII, en que la modernidad se siente dueña de sí, hay un largo período de transformación, en el que coexisten elementos medievales con elementos nuevos, que van abriendo la Edad Moderna. La transición se da primero en tres esferas vitales, la política, la artística y la religiosa. Mas lentamente entran la ciencia y la filosofía en el nuevo período.

En el campo político el nacimiento de la Edad Moderna es paralelo con la constitución de las nacionalidades y con las monarquías absolutas. En 1474 los Reyes Católicos realizan la unión española; en 1483 después de la muerte de Luis XI se inicia la monarquía absoluta francesa y en 1485 inaugura Enrique VII la dinastía Tudor. Francia y España luchan por la hegemonía en Italia; con el descubrimiento de América empieza la creación del Gran Imperio español. En el campo artístico se tiene la conciencia de inaugurar un mundo

nuevo, opuesto al medieval. Se intenta volver a las grandes creaciones de la antigüedad. Por eso había de ser Italia la patria primera del renacimiento artístico. Nunca se había perdido allí la presencia del arte clásico y el "Quattrocento" había sido un anticipo del movimiento renacentista. Dante y Petrarca, Giotto y Fra Angelico, Boticelli y Donatello prepararon el ambiente, que vería surgir a Bramante y Miguel Angel, a Leonardo y a Rafael. Los mecenas, Alfonso V en Nápoles, los Medicis en Florencia y los Papas en Roma, agruparon en torno a si a los grandes artistas y desde estos centros de irradiación el renacimiento llegará a toda Europa, hasta Durero y Grünewald, Holbein y Cranach, Herrera y Berruete.

En el panorama religioso se ofrecía también una profunda crisis. El cisma de Occidente y la escasa elevación espiritual de las altas jerarquías eclesiásticas, debilitaron el prestigio de la autoridad pontificia y crearon en la Iglesia un cierto malestar. El espíritu crítico, alentado por los humanistas, hacía tomar cada vez mayor conciencia de esta situación. Por otra parte el intenso espíritu cristiano de determinadas minorías deseaba una profunda reforma. En este ambiente cristalizaron los afanes reformadores de Lutero. Quiso una renovación, pero se excedió. "Lo que mas reparo en Lutero, decía Erasmo, es que todo cuando se propone sostener

lo lleva al extremo y hasta el exceso". Su profunda pasión religiosa se complicó por desgracia con situaciones políticas y los efectos de la Reforma se precipitaron mas allá de lo previsto y pretendido. Zwinglio y Calvino la llevaron a cabo en Suiza y Enrique VIII la promovió en Inglaterra. Este movimiento espiritual, sangriento en muchos casos, implica - ba una llamada a la renovación interior, una desvinculación de la comunidad religiosa visible, una preocupación apasionada por la libertad, su estudio interno de la Sagrada Escritura, factores todos que van a refluir en el pensamiento moderno.

A la reforma protestante respondió la Iglesia con su propia reforma interior. Teresa de Jesús hará una grave llamada a la vida interior: Ignacio de Loyola proyectará una lucha ambiciosa, personal y apostólica y, por fin, el Concilio de Trento (1554-63) se hará cargo de la situación para resolverla.

El paso de la ciencia y la filosofía a la Edad Moderna es mucho mas lento. Unas cuantas fechas pueden dar una clara idea de ello. En 1350 muere Ockham, el último gran pensador medieval y es necesario esperar hasta 1637 para que Descartes publique el Discurso del método y hasta 1686, en que Leibniz publica su Discurso de metafísica. La "ciencia nueva" que se inició en 1534, con el libro de Copernico. De

revolutionibus orbium caelestium se continua con la Physica caelestis (1609) de Kepler y madura con Galileo, Discorsi e dimostrazioni matematiche in torno a due nuove scienze (1638) y con Newton, Philosophiae naturalis principia mathematica (1686). Estos escuetos datos históricos encuadran el tránsito del mundo medieval al moderno, pero no nos revelan su sentido. Ha habido un cambio de cosmovisión, que conviene brevemente examinar (165).

El comienzo de la Edad Moderna está caracterizado por un complejo de fenómenos políticos, culturales, económicos, sociales, artísticos y religiosos, que llamamos Renacimiento. Pero si queremos buscar el sentido que les encuadra a todos, hemos de recurrir al hombre, que es el sujeto de la historia. El cambio en sus actitudes determina el cambio de las épocas históricas. Ahora bien, ¿cual es la nueva actitud que inicia los tiempos modernos?. Tal vez pudiéramos sintetizarla diciendo que es "una afirmación del hombre y del mundo", frente a la cosmovisión teocéntrica medieval.

La cosmovisión medieval pende de Dios. Ha nacido

165) WINDEL BAND, Geschichte der neueren Philosophie, Leipzig, 1922, 3-60; JODL, Historia de la filosofía moderna, Buenos Aires, 1952, 11-41. MARIAS, Biografía de la filosofía, Buenos Aires, 1954, 199-215. ROMERO, Historia de la filosofía moderna, México, 1959, 15-92.

a la luz de la fe. Al principio desde la fe sola se estructuró y trazó el puesto de Dios, del hombre y del mundo. Después la razón, espoleada por la fe, intentó penetrar en el horizonte de ésta. De la compenetración de ambas (*fides quae rens intellectum-intellectos quaerens fidem*) surgió la cosmovisión medieval mas madura. En ella, Dios, el Ser absoluto, infinito y perfecto, es el centro y fundamento de la realidad. Por un acto libre de donación ha hecho participantes de su ser al mundo y a los hombres, que deben por su parte retornar a él. La realidad entera se despliega en un "motus amoris de Deo ad Deum". El hombre es "Imago Dei", un ser personal constituido de cuerpo y alma. En su espíritu y especialmente en su inteligencia y voluntad refleja el ser divino y puede por ello entrar en diálogo personal con El. La condición fundamental de su existencia es su estado de "viator", de estar e integrado en esta vuelta amorosa de la realidad a Dios, que él debe asumir consciente y libremente. El mundo, por su parte, es "vestigium Dei", una huella que sirve de camino y de via de realización del hombre. Apenas si imputa en su realidad propia. Es el lugar de tránsito o el signo que remite a Dios. Desde él se construirán "vias" hacia la Realidad divina; "viviendo de paso" en él se alcanzará la posesión eterna de ésta.

La cosmovisión moderna pende del hombre. Según hemos comprobado, ha habido un proceso de desligamiento de la fe y de la razón. La razón, que se había sentido "ancilla", en servidumbre de libertad, se siente ahora oprimida por el peso de esta servidumbre y busca su autonomía. En el horizonte del pensamiento irá desapareciendo lo sobrenatural y lo divino y, con ello, el fondo fundamentante de las cosas en donde todo adquiriría su sentido para el hombre medieval. Pero al mismo tiempo que desaparece la dimensión teológica cobra cada vez mayor fuerza y pasa a primer plano la realidad humana y cósmica. Desplazado Dios del centro de la cosmovisión ocuparán su puesto el hombre y su compañero de diálogo, el mundo, que pasaran a constituir los dos pilares centrales de la modernidad. Además de esta separación de la dimensión natural y teológica de la realidad, existe un lento proceso en el que se va atribuyendo al hombre y al mundo las propiedades de lo divino, y existirá una tentación cada vez más fuerte de encontrar en el mundo lo infinito, lo eterno, la plenitud acabada del ser. Conviene detenernos en estos aspectos, porque desde ellos se nos explica lo que pueda ser la filosofía en el pensamiento moderno.

El hombre quiere "renacer". "Renacer" en toda la Edad Media era trascenderse, tras-humanarse, haciéndose participante de la vida de Dios. Ahora "renacer" es humanizarse,

hacerse verdaderamente humano y cultivar los valores de esta humanidad. Por ello el camino del renacimiento es el regreso a la antigüedad.

El renacentista se sentirá apasionado por el hombre antiguo, que encontraba en sí la razón de su vida, e intentará descubrir el valor humano de la sabiduría clásica, de la *παιδεία* griega, que produjo al hombre *καλοκάγαθος* y de la "humanitas" romana, que formó al hombre en la cultura y en la vida pública. Pero no se trata de un mero regreso, de una asimilación superficial de formas estéticas y de buen decir, sino de un verdadero descubrimiento del hombre y de sus posibilidades y una admirativa ponderación de ellas. "O.. summam et admirabilem hominis felicitatem ! cui datum id habere quod optat, id esse quod velit" (166). El hombre, potenciado cada vez mas, será el centro de la reflexión filosófica moderna. El pensamiento humanista, el "cogito" de Descartes y la "Razón pura" de Kant, el "Espíritu" de Hegel y el "Super-hombre" de Nietzsche son etapas sucesivas que han tenido este punto de arranque.

El mundo deja de ser el lugar de tránsito, para convertirse en la tierra del señorío y de la felicidad del hombre. Los nuevos descubrimientos geográficos contribuían

166) PICO DELLA MIRANDOLA. Or. de hom.dign. 131 v. Cfr. BENTILE, "Il concetto dell'uomo nel Rinascimento" en Giordano, Bruno e il pensiero del Rinascimento, Firenze, 1920, 111-178.

a darle conciencia de este dominio. Con Copérnico, Galileo, Kepler y Newton se comprobaba que hasta el ámbito inmenso de los astros está controlado por las leyes, que el hombre conocía. Los progresos de la medicina con Vesalio, Servet y Paracelso; los progresos del conocimiento de los hechos políticos y sociales, con Maquiavelo, Bodino y Moro; la floreciente economía de las nuevas nacionalidades en estrecho contacto con las tierras descubiertas; todo ello conducía a una valoración cada vez mayor del mundo, que se presenta ahora familiar, cercano y sometido al hombre. Nicolás de Cusa verá en el mundo una explicación de la infinita perfección de Dios. "Quoniam ipsa forma infinita non est nisi finite recepta, ut omnis creatura sit quasi infinitas finita aut Deus creatus" (167). Al pasar a Giordano Bruno el mundo dejará de ser participación para convertirse en Dios mismo. "La naturaleza es Dios mismo o es la virtud divina que se manifiesta en las cosas mismas" (168). Estamos en camino del panteísmo de Espinoza y del idealismo alemán. El mundo y el hombre en él se van a hacer un accidente o un momento de Dios.

Este Breve análisis de la cosmovisión renacentista nos ha mostrado cuales han de ser los temas de reflexión

167) NICOLAS DE CUSA. Dect. Ignor. II,2.

168) BRUNO. Summa term. metaph. oper. lat. IV, 101.

del pensamiento moderno. Pero ahora necesitamos desentrañar el concepto de filosofía que está entretelado con estas reflexiones. El hombre de la Edad Moderna va a hacer sobre todo su propia filosofía. La subjetividad humana será la principal preocupación y desde ella se verá a Dios y al mundo.

En las distintas realizaciones de la filosofía, que hasta ahora hemos examinado, se comprueba una polaridad entre el espíritu humano y la realidad. En el pensamiento moderno se acentuará el polo del hombre. Hay una expresión de Vives, que pudiera ser un poco simbólica de esta actitud filosófica. "Illae (las cosas) enim non sunt nobis sui mensura, sed mens nostra" (169). Como él mismo aclara, no se trata del subjetivismo sofístico que hace del hombre la medida de todas las cosas, sino de tomar la subjetividad como punto de partida. El logos griego estaba de par en par abierto a la realidad, el sujeto pensante ausculta desde sí mismo la realidad entera. Por ello, después de los primeros momentos de transición, en que el platonismo y el aristotelismo renacen para servir de base a los afanes de los humanistas, el pensamiento moderno se bifurcará en doble cauce según que su visión de la realidad esté hecha desde la razón o desde la experiencia sensible.

169) VIVES. De prima philosophia. 1, Opera, III, 194.

DESCARTES inicia el periodo de madurez del pensamiento moderno. Por ello tiene especial interés para nuestro estudio su concepción de la filosofía. ¿ Por qué Descartes hace filosofía? ¿cómo la hace?. Desde luego para Descartes la filosofía es una exigencia vital y la inicia con una entrada dentro de si mismo. Es significativo que los grandes momentos del pensamiento han empezado así. Sócrates entró dentro de si mismo, buscando la virtud verdadera; S. Agustín, buscando la paz en la eternidad de Dios, frente al mundo inconsistente y mudable. Descartes entra dentro de si buscando una seguridad para su vida y su pensamiento. Ha dicho Zubiri que "esta voluntad de seguridad es para Descartes el móvil que engendra su filosofía" (170). La experiencia de esta entrada en su interior quedó expresada en su "cogito".

Todos los conocimientos ceden ante una duda rigurosa, metódicamente impuesta. Pero hay algo que se resiste

170) ZUBIRI, NHD. 128. Este momento fundamental de la decisión libre, ha sido subrayado por Polo con acierto, pero tal vez exagerándolo, al interpretar en Descartes "el dinamismo humano, exclusivamente como voluntad", Evidencia y realidad en Descartes, Madrid, 1963, 69, cfr. págs. 23-70. Pero aún dentro de este voluntarismo debe reconocerse la función de la "razón", como "conocimiento desnudo, desembarazado de los elementos afectivos, que se mezclan con él y lo oscurecen, es como una "experiencia pura", una presencia clara y distinta al espíritu, que a su vez se contrasta con el sentimiento de no poder sustrarse a la afirmación, conocimiento y libertad son los dos fundamentos del cogito, LAPORTE, Le rationalisme de Descartes, Paris 1950², 1-137, 472-77.

irrebatible: mi duda, mi pensamiento. En la duda absoluta emerge el sujeto pensante: "je pense, je suis". Es una intuición. Al verse pensando, el hombre se ve siendo. "Je connus de là que j'etais une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser" (171). En este descubrimiento cartesiano están contenidas los trazos esenciales de la filosofía racionalista. Por una parte la postura epistemológica se perfila en el "cogito", como "pensamiento de la realidad a través de las "ideas". Por otra parte en el "sum" esta contenida toda una visión metafísica, que interpretará la realidad desde la sustancialidad. Necesitamos detenernos unos momentos en esta polaridad del "pensamiento"- "realidad" para alcanzar el verdadero sentido de la filosofía cartesiana.

La filosofía parte de "la pensée", la "meus". La mente es distinta de toda cosa material e independiente de ella. Por eso puede conocer las cosas en su realidad última. La filosofía cartesiana empalma con el pensamiento tradicional de la elevación del espíritu sobre la materia y de su intencionalidad hacia las cosas. El busca sobre todo la evidencia y la encuentra en la intuición y deducción racional. "Per intuitum intelligo mentis purae et attentae tam facilem distinctumque conceptum... qui a sola rationes luce nascitur" (172). El conocimiento se realiza a través del concepto de

171) DESCARTES. Discours de la methode, IV, 30. LEFEVRE, La vocation de Descartes, Paris, 1958, 169 ss.

172) Regulae ad direct. ingen. III.

"l'idée". Aquí radica la peculiaridad mas destacada de la filosofía cartesiana y del racionalismo en general. "Idea" no es el εἶδος platónico en el cual consisten las cosas, ni el λογος τῆς οὐσίας de Aristóteles, basado en una lección interior de ellas, "L'idée, dice Descartes, est la chose même conçue". "La razón humana es el órgano de la trascendencia, que aprehende la realidad misma, pero lo grave del caso es que no se trata en Descartes de una cosa que sea conocida mediante una idea, sino que esta idea es la realidad misma vista, la cosa concebida; por eso-pero, a su vez, solo en este sentido- el racionalismo cartesiano es, a la vez, idealismo" (173).

Las ideas deben ser aprehendidas y deslindadas en su individualidad. "Juzgaba que podía tomar como regla general que las cosas que concebimos muy clara y distintamente son verdaderas" (174). Descartes tiene ante su vista como ideal el pensar matemático, al que procura acercar la reflexión filosófica. Los principios y los procesos del pensamiento deben tener un rigor y una necesidad en su conexión, como los matemáticos. "El "cogito" es un principio, un algo primero y sim-

173) MARIAS. o.c., 217. Este aspecto del pensamiento cartesiano como precedente del idealismo ha sido subrayado por HAMELIN, El sistema de Descartes, Buenos Aires, 1949, 176-192; CASSIRER, El problema del conocimiento, Buenos Aires, 1953, 447 ss.

174) DESCARTES. Discurs IV.

ple. A principios de estos se reduce y desde ellos se explica todo con rigurosa deducción lógica. En este ascenso y descenso está el secreto del método" (175). La ciencia inicia su influjo en la filosofía moderna configurando el modo mismo de pensar.

La clausura cartesiana del sujeto pensante dentro de su pensamiento va a determinar otro rasgo importante de la filosofía en el racionalismo. El conocimiento se realiza a través de ideas innatas, que se perciben a la luz interior, "lumine quodam in nobis insito" (176). Pero la garantía última de su verdad e inteligibilidad radica en Dios. Por él nuestro conocimiento está enriquecido con las ideas y a través de él se garantiza su correspondencia con las realidades exteriores. Dios aparece, entonces, en el horizonte filosófico como el mejor camino abierto desde la subjetividad para conocerse a si mismo y a las cosas. La filosofía cartesiana está hecha desde el "pensamiento" a través de las "ideas", que empalman y se apoyan en Dios. Desde aquí él ha creído alcanzar la realidad. En efecto, el pensamiento no es el término de su filosofía. Por el contrario, arraigado en la filosofía tradicional, busca la realidad,. Desde el cógito pasa al sum, al ser humano sostenido por el ser de Dios y conectado

175) Regul. V.

176) Regul. VI,6.

con el ser extenso del mundo. Cada vez resalta mas la crítica cartesiana, que este "ser" es mas que el simple "obiectum" y que la reflexión sobre él, no se reduce a un esquema sistémico artificial, sino a un intento de comprensión interior, especialmente de la realidad humana (177). En todo caso es claro que sobre la experiencia del cogito, Descartes ha entendido la realidad como sustancialidad y ésta a su vez como independencia. Con ello ha puesto un sólido cimiento de la metafísica moderna.

Los pensadores del racionalismo siguen la línea de la filosofía cartesiana matizando o acentuando algunos de sus motivos. Para MALEBRANCHE las ideas encierran todas las propiedades de las cosas y el mejor modo de conocerlas es verlas en Dios. En la mente divina encontramos la visión mas exacta de las cosas, solo limitada por la condición finita de nuestro espíritu. "Como las ideas de las cosas, que están en Dios, encierran todas sus propiedades, el que las ve, puede ver sucesivamente todas las propiedades; pues, cuando se ven las cosas como son en Dios, se las ve siempre de una manera perfecta, si el espíritu que las ve fuera infinito. Lo que falta al conocimiento que tenemos de la extensión, de las figuras y de los movimientos no es un defecto de la idea

177) Cfr. La nueva perspectiva sobre la actitud vital y el pensamiento cartesiano de ALQUIE, La découverte métaphysique de l'homme cher Descartes, Paris, 1950.

que los represente, sino de nuestro espíritu que la considera" (178). De nuevo encontramos que el camino de la filosofía va a través de Dios, que posibilita el conocimiento.

ESPINOZA busca también un conocimiento seguro de las cosas. Ni las referencias ajenas ni la experiencia vaga, ni las deducciones inadecuadas valen para la filosofía. Esta aspira a un conocimiento esencial de las cosas, por sus causas. Ahora bien el camino que nos permite obtenerlo son las "ideas verdaderas". La "idea verdadera", surge de la "intellección", la actividad pura y espontánea del entendimiento que alcanza una visión "sub specie aeterni" de las cosas. La debilidad humana no puede seguir toda la serie de las cosas particulares y variables. Pero tampoco es necesario porque el ser de las cosas no hay que deducirlo de su sucesión variable. "Mas bien hay que deducirlo de las cosas fijas y eternas y juntamente de las leyes que en aquellas cosas, como en sus verdaderos códigos de leyes están inscritas, y según las cuales todo lo particular acontece y se ordena" (178').

178) MALEBRANCHE. Recherche de la vérité. III,2,7. Cfr. GUE - ROULT, Malebranche, Paris, 1955, 27-40, 82 ss.

178') SPINOZA, Tract. de intell. emend. CASSIRER, El problema del conocimiento, México, 1956, 41-63. BRUNSCHVICG, Spinoza et ses contemporains, Paris, 1923, 55-84. FREUDENDENTHAL, Spinoza, Leben und Lehre, Heidelberg, 1928, 109-145.

Para investigar esta estructura esencial y permanente de las cosas hay que atender sobre todo a sus ideas. La razón fundamental es que el "ordo et conexio idearum idemi est ac ordo et conexio rerum" (179). Y en último término el verdadero punto de partida será el conocimiento de la suprema Idea, desde la cual por un escalonamiento geométrico (more geometrico) se explicará todo lo demás. "Nuestro espíritu, para ser una imagen perfecta de la naturaleza, ha de deducir todas sus ideas de la Idea que representa el origen y fuente de toda la naturaleza, fuente, por tanto, de todas las demás ideas" (180). La tarea de la filosofía será descubrir el orden y la conexión de las ideas, que le obtendrá todas las estructuras de la realidad. La "conexio idearum" consiste en el concatenamiento necesario de las ideas con respecto a la idea de Dios. "Omnes ideae, quatenus ad Deum referuntur, verae sunt" (181). De aquí se obtiene el "ordo rerum", porque en Dios coinciden el orden lógico y el orden real. Tal como se relacionen con Dios las ideas, así se relacionan las cosas. Es Dios mismo el que está presente en el mundo configurándole con sus ideas. Entonces la filosofía viene a ser la comprensión que el hombre por mejor decir, Dios en el hombre, tiene de la es -

179) Ethic. II, 7.

180) Intell. emend. 42.

181) Ethic. II, 32.

estructura de la realidad. Es parte del infinito conocimiento, con que Dios se conoce a si mismo.

Ante estos resultados se comprueba facilmente la estrecha relación que hay dentro de la filosofía racionalista entre su posición epistemológica y metafísica. En Espinoza la metafísica cartesiana de la sustancia se ha llevado al extremo. En realidad, si sustancia es lo independiente, como pensaba Descartes, no hay mas que la sustancia de Dios; las demás cosas serán solo accidentes, donde Dios se manifiesta y desborda. Aquí se ve la implicación con la teoría del conocimiento, que está en la base de la reflexión filosófica: En Dios se realiza la conexión de las ideas, que funda y manifiesta el orden y la conexión de las cosas.

LEIBNIZ está penetrado del pensamiento y la ciencia de su tiempo, que habían creado una visión del hombre como sujeto centrado en si y del mundo como corporidad externa. Pero por otra parte está compenetrado también con la gran metafísica antigua que veía en las seres εἶδος y ἐνέργεια . Por ello decide interpretar la realidad como fuerza y acción. Toda ella esta constituida de sustancias simples y dinámicas, "capaces de acción" (182) "se les puede llamar entelequias porque tienen una cierta perfección... y suficiencia..., que

182) LEIBNIZ. Monadología 5-6.

les hace ser fuentes de sus acciones internas" (183). Desde su interior se despliegan en ellas una fuerza cognoscitiva y apetitiva, que fundan todo su dinamismo. Las "mónadas" no tienen ventanas, que las pongan en contacto con el mundo, pero tampoco les son necesarias. Por arriba se comunican con Dios, reflejando sus perfecciones y a través de ellas reflejan también el universo entero. "Toda sustancia es como un mundo entero y como un espejo de Dios o bien de todo el universo, que cada una expresa a su manera" (184). Ello crea entre las distintas mónadas una compenetración, nacida de la armonía que Dios estableció. Esta concepción metafísica está entrelazada con el concepto que Leibniz tiene de la filosofía. Veámosla brevemente.

La filosofía es tarea humana. El hombre frente a Dios se diferencia de las sustancias irracionales como el espejo de la mirada. La mirada de Dios se refleja en las mónadas irracionales como en un espejo; en el hombre, como se refleja una mirada en otra (185). Esto puede darnos la clave para interpretar la reflexión filosófica. Nuestro conocimiento se realiza a través de las ideas. "Hay en nuestro espíritu ideas innatas que representan las esencias generales de las cosas" (186). Mas que contenidas inteligibles adheri-

183) Ibid. 18.

184) Discours metaph. 9.

185) Ibid. 35.

186) Charac. univers. VII, 148, PIAT, Leibniz, Paris, 1915, 226-242.

das al alma son poderes nacidos del entendimiento mismo. Es que el intellectus es vis repraesentativa, aparece una actividad que representa y refleja el universo. Todas las percepciones le nacen de su naturaleza, pero corresponden rectamente a lo que sucede en todo el universo y de modo especial en el cuerpo (187). Ahora bien nosotros poseemos estas ideas gracias a la acción continuada de Dios, que "es nuestra luz". Porque todo efecto expresa su causa, así la esencia de nuestra alma es una cierta expresión o imitación o imagen de la esencia, pensamiento y voluntad divina y de todas las ideas que están allí comprendidas" (188). El conocimiento y, por tanto, la filosofía se hallan posibilitadas por Dios. Porque Dios se mira en la mirada del hombre, adquiere este el poder inmanente de la inteligencia y de sus ideas, que le permiten alcanzar la verdadera realidad de las cosas.

Con estos hechos podemos precisar ya en síntesis el concepto de filosofía en el pensamiento racionalista. La filosofía es una penetración intelectual en el fundamento último de las cosas. Parece a simple vista que esta tarea permanece en el mismo cauce y método del pensamiento antiguo, sin

187) Disc. metaph. 33.

188) Ibid. 38. CASSIRER, o.c. 117-25; JALABERT, Le Dieu de Leibniz, Paris, 1960, 111-122, 191 sw.

embargo hay una importante diferencia. El proceso cognoscitivo parte de una afirmación del espíritu en si mismo, y de la seguridad de poder penetrar desde su subjetividad a través de las ideas y de la acción de Dios en la realidad de las cosas. Se ha perdido en buena parte la apertura radical de la inteligencia al ser, que existía en el pensamiento antiguo, y se ha interpuesto entre ambos la idea clara y distinta, que es el ser en cuanto concebido. Por eso el término que esta filosofía se propone es el ser real de Dios, del hombre y del mundo, pero visto desde la subjetividad conceptual. Y si en esta actitud hay un riesgo de falta de concordancia entre ambas, Dios intervendrá causando, posibilitando o garantizando nuestro conocimiento.

La entrada cartesiana en la subjetividad del hombre planteó el problema definitivo del pensamiento moderno. Era necesario hacerse cargo sobre todo de la naturaleza y alcance del conocimiento humano. Descartes descubrió el poder del pensamiento, Locke impulsado por él, se va a fijar sobre todo en el conocimiento sensible, con ello consolidará la postura empirista que recorre toda la Edad Moderna. Su obra Essay concerning human understanding, publicada en 1690, es como el Discurso del método de Descartes el documento inaugural de toda una corriente filosófica. Aquí también se bus

ca conocer la realidad desde las "ideas", pero este término ha cambiado profundamente de sentido. El proceso cognoscitivo no se inicia desde las ideas innatas de la razón, sino desde la experiencia sensible. Y en esencia el empirismo no será otra cosa que el intento de alcanzar y penetrar la realidad desde la representación sensible. En ello radica el concepto empirista de filosofía.

Para LOCKE el entendimiento es "lo que sitúa al hombre por encima del resto de las cosas sensibles y le concede todas las ventajas y potestad que tiene sobre ellas". Pero a diferencia de los pensadores racionalistas, él parte del hecho de que carece de ideas innatas y es como papel blanco, limpio de todo signo. La única fuente del conocimiento es la experiencia, de la cual surgen las ideas. "Hagamos cuenta que la mente sea, como se dice, un papel en blanco, limpio de toda inscripción, sin ninguna idea.. ¿De donde saca todo este material de la razón y del conocimiento?. A esto contesto con una sola palabra, de la experiencia: he aquí el fundamento de todo nuestro saber, y de allí es de donde en última instancia se deriva" (189).

Las "ideas" son, según estos presupuestos, representaciones sensibles, y la "mente" (mind) una suma de estas re-

189) LOCKE. Ensayo sobre el conocimiento humano. II, 1.2; AARON, Locke, Oxford, 1952, 74-127.

presentaciones. "El conocimiento, pues, me parece a mi no ser otra cosa que la percepción de la conexión y conveniencia o desacuerdo y repugnancia de nuestras ideas. En esto solo consiste" (190). La filosofía seguirá este mismo camino, combinando representaciones sensibles intentará conocer la realidad. El alcance de este conocimiento es escaso. Tiene ciertamente una correspondencia con las cosas de fuera. Locke habla de pintura ("pictore") o imagen ("resemblance"), que reproduce un modelo ("pattern"). Por tanto el conocimiento y la investigación filosófica no se cierran en los límites de la subjetividad, sino que de alguna manera la trascienden.

La filosofía puede decir algo sobre las cosas. En primer lugar puede hablar de sus distintos modos y cualidades, distinguiendo entre estas las primarias de las secundarias, según que estén inseparablemente unidas a los cuerpos, como la extensión y la figura, o que simplemente tengan estas la virtud de producirlos en nosotros (191). Es difícil llegar mas allá. Cuando hablamos de sustancia pisamos terreno poco firme. "Sustancia y accidente son de escasa utilidad en filosofía... De la sustancia no tenemos una idea de lo que es, sino solo una idea confusa, oscura de lo que hace" (192).

190) Ibid. IV,1. CASSIRER, o.c. II,201-220. YOLTON, John Locke and the way of ideas. Oxford, 1956, 86-98.

191) Ibid. II, 8,15.

192) Ibid. II, 13,19.

Estas palabras muestran bien el alcance que puede tener la reflexión filosófica. La filosofía empirista parte de las representaciones sensibles y las elabora hacia un conocimiento mas universal. "La mente hace que las ideas particulares, recibidas de objetos particulares, se conviertan en generales, lo que se hace considerándolas tal como están en la mente...saparadas de toda otra existencia y de toda otra existencia real, como son el tiempo, el espacio o cualesquiera otras ideas concomitantes" (193). Este conocimiento "abstracto" y "universal" puede tener una correspondencia con la realidad, cuando se trata de cualidades sensibles, pero apenas si tienen algun valor cuando se trascienden estas. En Locke todavía el conocimiento alcanza la realidad, trazando un puente entre el ámbito subjetivo y el objetivo, pero Hume irá mas lejos.

HUME saca las consecuencias últimas del concepto empirista de filosofía. En An Enquiry concerning Human Understanding, publicado en 1748, intenta por el camino de Locke hacer una "filosofía del espíritu o ciencia de la naturaleza humana". El pensamiento tradicional ha ido mas allá de sus verdaderos límites. Ha pretendido conocer la entraña esencial de las cosas, penetrando en una zona inasequible

193) Ibid, II, 11,9.

al conocimiento humano y ha tejido la complicada maraña de la metafísica con la cual hay que acabar. Hay que "Inquirir seriamente en la naturaleza del entendimiento humano y mostrar, mediante un análisis exacto de su capacidad, que dicho entendimiento en modo alguno está adaptado para unas materias tan remotas y abstrusas. Habremos de someternos a este trabajo para poder después vivir para siempre despreocupados, y cultivaremos la verdadera metafísica con cierto cuidado, a fin de destruir la metafísica falsa y adulterada" (194).

La filosofía tradicional ha traspasado los límites de su capacidad, porque no ha penetrado en la naturaleza del conocimiento y de las ideas. Las "ideas" para Hume son impresiones sensibles, reproducidas en contenidos de conciencia. El material recibido de la experiencia se ensancha y enriquece, asociándose mediante leyes de semejanza, contigüidad y causalidad, pero carece de toda relación con la realidad objetiva. El conocimiento ni lee ni copia lo objetivo. El hombre solo alcanza en él sus propias impresiones sensibles. Conocer es, entonces, una persuasión, una creencia y de ningún modo una ciencia o una demostración. La filosofía ha entrado por vías de escepticismo. "La mas perfecta filosofía del orden natural aleja tan solo un poco nuestra ignorancia;

194) HUME. Enq. Hum. Underst. sec. I.

lo mismo que la mas perfecta filosofía del orden moral o metafísico sirve solo para descubrir mas extensas regiones de esta ignorancia. Así el resultado de toda filosofía es comprobar la ceguera y debilidad humanas con la que tropezamos a cada paso, a pesar de todos nuestros esfuerzos para soslayarlas o evitarlas" (195).

Hume acaba de dar un golpe mortal a la filosofía. A lo largo de la historia había sido un saber sobre el fundamento último de las cosas, saber nacido del espíritu humano. Ahora se niega este saber, porque se ha desvirtuado el espíritu. El alma es un haz de percepciones en perpetuo flujo y movimiento (196). Por tanto no puede alcanzar el fundamento de la realidad, el ser, sino solamente agitarse y ahondar en su ignorancia. Incluso su conocimiento carece propiamente de intencionalidad y, cuando cree conocer algo, es ella misma quien conoce sus propios estados de conciencia. La filosofía debe abandonar radicalmente su ambición metafísica. "Si persuadidos de estos principios, recorremos las librerías, ¿que estragos no haremos? si tomamos en nuestras manos un volumen que verse, por ejemplo, sobre cosas de divinidad o metafísi-

195) Ibid. IV, part. I.

196) Trat. nat. hum. IV, sec.VI.

ca de escuela, preguntémos: ¿contiene esto razonamientos abstractos tocantes a la cantidad y al número? No. ¿contiene razonamientos experimentales tocantes a cuestiones de hecho o de existencia? No. Pues al fuego con ello, porque no contendrá mas que sofistería e ilusión" (197).

Al entrar en el siglo XVIII encontramos un gran movimiento espiritual, que se ha llamado ILUSTRACION. En los hombres que dirigieron el movimiento hay una conciencia de cambio y renovación, semejante a la de los tiempos renacentistas. Pero tampoco aquí tenemos una ruptura con el pensamiento anterior. Por el contrario, fueron las ideas de los siglos anteriores las que han germinado en una nueva perspectiva de la realidad; perspectiva que, divulgada por los "intelectuales" mas destacados de aquél momento histórico, condujo a una fuerte efervescencia espiritual. "En cuanto observamos atentamente el siglo en que vivimos dice D'Alambert, ... no será difícil que nos demos cuenta que ha tenido lugar un cambio notable en todas nuestras ideas... Todo ha sido
X discutido, analizado, removido, desde los principios de las ciencias hasta los fundamentos de la religión, desde los problemas de la metafísica hasta los del gusto, desde la música

197) Eng.Hum.Und. XII, part.III. LEROY, David Hume, Paris, 1953, 29-63, 184-202.

a la moral, desde las cuestiones teológicas hasta las de economía y comercio, desde la política hasta el derecho de gentes y el cine. Fruto de esta efervescencia ha sido una nueva luz que se siente sobre muchos objetos y nuevas oscuridades que los cubren" (198).

Estas palabras de D'Alambert insinúan el sentido que pueda tener la "filosofía" en este periodo de la Ilustración. En primer lugar, como en la época helenística y renacentista el pensamiento quiere ponerse en contacto con la vida. Este acompañamiento de la vida se realiza en una doble dirección: por una parte refleja la vida histórica en sus propias meditaciones; por otra, pretende trasformarla con ellas. Generalmente cuando la filosofía pretende y consigue esta simbiosis se aleja de las grandes especulaciones y construcciones metafísicas, para esclarecer las necesidades históricas del hombre o de la sociedad y darles una solución. Por eso la filosofía en la Ilustración penderá el "espíritu de sistema" que había caracterizado sobre todo al racionalismo. ~~Se~~ trata X mas bien de un "análisis" crítico de la realidad, que de una "síntesis" constructiva. Pero sería falso pensar que los intentos filosóficos de la Ilustración se atomizan, con tener un lazo y un espíritu común. Esto es precisamente lo que mas

198) D'ALAMBERT. Eléments de Philosophie. Amsterdams, 1758, IV, 192. Cfr. RANDALL, o.c., 259-390.

nos importa ahora.

"La "filosofía" peculiar de la Ilustración, dice Cassirer, es algo distinto del conjunto de todo lo que han pensado y enseñado sus corifeos, un Voltaire y un Montes - quieu, un Hume o un Cardillae, D'Alambert o Diderot, Wolf o Lambert... No consiste tanto en determinados principios cuanto en la forma y modo de su explicación intelectual" (199). Se ha perdido el "espíritu de sistema", pero hay un "espíritu sistemático", una actitud filosófica común, compartida por la mayor parte de los pensadores, cualquiera que sea el objeto de sus reflexiones sobre metafísica o moral, sobre religión o ciencia, sobre política o estética. Podríamos resumir esquemáticamente esta actitud diciendo que la "razón, es guía exclusiva para penetrar en la realidad".

En primer lugar la razón se limita rigurosamente a los límites de la experiencia humana. Todo lo que se extiende mas allá, debe ser abandonado. Especialmente debe prescindirse del horizonte de la fe. Esto fue intentado ya en el Renacimiento, pero no se logró del todo, Descartes, Espinoza y Leibniz son un buen testimonio de cómo la reflexión filosófica se hace contando con Dios y a través de él. Pues no se trata solo de tenerle como último fundamento de la rea-

199) CASSIRER. Filosofía de la Ilustración , México, 1943, 13.

lidad, sino como garante y posibilitador de nuestro conocimiento. Se conoce por ideas, dadas y esclarecidas por Dios. El conocimiento, sin embargo, deberá apoyarse en si mismo, sin ningun deus ex machina, que haga posible sus contenidos. Incluso la razón ni siquiera es un contenido firme de conocimientos y de principios, sino mas bien una energía, una fuerza que no puede comprenderse mas que en su ejercicio y en su acción. Precisamente por ello, debe ejercerse en su campo propio que es la impresión sensible. La Ilustración seguirá de cerca la epistemología empirista. Condillac será en esto el ejemplo mas típico. Conviene abandonar la ambiciosa metafísica que se lisonjea y promete descubrir la Naturaleza, la esencia de los seres y las causas mas ocultas y buscar una filosofía "mas modesta, que proporciona sus investigaciones a la debilidad del espíritu humano, y, preocupándose poco de lo que debe pasarle por alto y ávida al mismo tiempo de lo que puede alcanzar, sabe contenerse dentro de los límites que le son propios" (200).

En segundo lugar, dentro de este campo la razón tiene la posibilidad de examinar cualquier aspecto sin limitación alguna. Bien conocida es la expresión de Lessing, que ante la oferta de Dios de toda la verdad y del inquieto im-

200) CONDILLAC, Ensayo sobre los orígenes de los conocimientos humanos. Introd.

pulso hacia ella, elige éste. El método a seguir en el pensamiento no va a ser ya la deducción cartesiana que parte de ideas primarias claras y distintas y por concatenación rigurosa, casi matemática, llega a las últimas conclusiones. Los hombres de la Ilustración preferirán las "regulae filosofandi", de Newton, que continúan el método compositivo y resolutivo de Giordano Bruno. Se trata de ir a los hechos, analizándolos y después reconstruir su estructura y sus leyes. "Nunca debemos apoyarnos sobre puras hipótesis; nunca debemos comenzar con el descubrimiento de cualquier principio con el que procedemos luego a explicarlo todo. Tenemos que empezar por la desarticulación exacta del fenómeno que nos es conocido, si no tomamos en nuestra mano el compás del matemático y la antorcha de la experiencia jamás podremos dar un paso adelante"(201).

Esta es la actitud filosófica de la Ilustración que los distintos pensadores llevaron al estudio de la naturaleza, del hombre, de la sociedad, de la historia y de Dios hasta lograr, si no un sistema, si al menos una cosmovisión que cristalizó en la Enciclopedia, para proyectarse después en el ambiente político y social. La Ilustración "cree en la espontaneidad del pensamiento; no le asigna un trabajo de mera copia

201) VOLTAIRE. Traité de Metaphisique, V.

sino que le reconoce la fuerza y la asigna la misión de conformar la vida... Debe conjurar y realizar el orden, comprendido como necesario, para mostrar en el acto mismo de la verificación su propia realidad y verdad" (202).

KANT es punto de confluencia de las principales corrientes del pensamiento que atraviesan los tiempos modernos. La ciencia nueva, el empirismo y el racionalismo son el subsuelo que alienta en su pensamiento. El supo recibir esta herencia, plantearse con ella el problema de la filosofía en toda su gravedad y abrir al pensamiento tiempos nuevos.

El racionalismo pretende penetrar en la realidad desde las ideas de la razón. La razón, con sus ideas, vistas a la luz de Dios o en Dios mismo, nos dan un conocimiento universal, necesario y fijo de las cosas. Con ello la razón deja de ser, como fue para Aristóteles, la capacidad enteramente abierta a los primeros principios de la realidad, para convertirse en entendimiento de los juicios primeros. La filosofía se convertirá por tanto "en una especulación aislada de toda ciencia de los objetos tal como se ofrecen en la experiencia. El empirismo, por el contrario, ha pretendido penetrar en la realidad desde la experiencia sensible. El conocimiento conceptual del entendimiento no es más que la simple elaboración de las sensaciones externas, con ello podemos obtener

un cierto conocimiento particular y contingente de las cosas: y tal vez, llevadas las cosas al último extremo, ni siquiera esto. La filosofía y, sobre todo, su parte mas eminente, la metafísica, parece que todavía no ha entrado por "el real camino de la ciencia".

¿Habra que excluir una de estas aptitudes? ¿Será necesario sintetizar las dos? sin duda se debe "erigir un tribunal que asegure a la razón en sus pretensiones legítimas y acabe, en cambio, con todas sus arrogancias infundadas, y esto, no por medio de dictados despóticos, sino según sus eternas e inmutables leyes. Este tribunal no es otro, que la crítica de la razón pura misma" (203). Para Kant esta crítica no es un juicio de sistemas, sino de la facultad misma de la razón (Vernunftvermögen), respecto del conocimiento que puede alcanzar independientemente de toda experiencia. Su meta última será la posibilidad o imposibilidad de una metafísica en general y determinar no solo las fuentes, sino también la extensión y límites de la misma, pero todo por principios (204).

203) KANT. Kritik der reinen Vernunft. A, XI. Para el planteamiento kantiano del problema crítico desde las posiciones racionalistas (Leibniz-Wolf) y empiristas (Hume) cfr. MARECHAL, Le point de départ de la métaphysique, III, París, 1944, 21-83.

204) Ibid. XI-XII.

Nuestra razón es capaz, sin duda, de un conocimiento científico, necesario. Basta mirar a los resultados de la ciencia para asegurarse de ello. Kant recuerda ejemplos elementales del saber físico y matemático. La matemática es una ciencia por "construcción conoce con rigor sus objetos, pero no mediante evidencias formales de conceptos, sino mediante construcción de los objetos concebidos. Construye figuras y números según sus conceptos. La física, por su parte, es una ciencia por "hipótesis". Comienza por la hipótesis y después se vuelve a las cosas para ver si confirman o deshacen, lo que la mente concibió sobre ellas (205). Este tipo de conocimiento parece sintetizar en sí la doble postura, racionalista y empirista. En parte se atiene a la experiencia, en parte la penetra desde el entendimiento, sus juicios son necesarios y universales, pero amplían también el conocimiento de las cosas. Sobre la base de la experiencia, hay un descubrimiento que enriquece el contenido, desvelándolo más. Por aquí debe plantearse el problema de la crítica de la razón pura. Estos "juicios sintéticos a priori" son el modo de conocimientos más adecuado para que la metafísica entre por el seguro camino de la ciencia. "El problema propio de la razón pura se encierra, pues, en la pregunta: ¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?" (206).

205) ZUBIRI. Cinco lecciones de Filosofía, Madrid, 1963, 76.

206) KANT. KrV. B. 19; Proleg. & 5 KULPE, Kant, Barcelona, 1939³, 84-104.

Kant ha visto encarnados los juicios sintéticos a priori en el conocimiento científico ($7 + 5 = 12$; la recta es la línea más corta entre dos puntos). ¿De donde nace la universalidad y necesidad de estos juicios? No pueden surgir solamente de la experiencia, que no ofrece apoyo suficiente para ello. Los datos sensibles deben ser completados con la propia elaboración del sujeto. El conocimiento es, en efecto, sintético. "Wenn aber gleich alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung. Denn es könnte wohl sein, daß selbst unsere Erfahrungserkenntnis ein Zusammengeretztes aus dem sei, was wir durch Eindrücke empfangen, und dem, was unser eigenes Erkenntnisvermögen (durch sinnliche Eindrücke bloß veranlaßt) aus sich selbst hergibt" (207). Estas palabras del comienzo de la introducción de la crítica nos ponen en camino hacia la estructura del saber. El conocimiento se realiza en la síntesis de algo dado por la experiencia, como elemento material, y algo puesto por el sujeto, como elemento formal. Por una parte recibimos las impresiones múltiples y caóticas de los sentidos. En esto Kant recoge la herencia empirista. Por otra, nuestras facultades cognoscitivas poseen unos esquemas luminosos, que hacen posible el "conocimiento objetivo" de estos datos recibidos de fuera., se trata de esquemas necesarios, que

no son fruto de un proceso psicológico, sino que pertenecen a la estructura misma de nuestro conocimiento (208). Kant recoge aquí la herencia racionalista. Pero él quiere dar al planteamiento del problema un giro nuevo.

Hasta ahora se ha tomado el objeto como norma, según la cual tenía que regirse nuestro conocimiento. Sin embargo, los intentos de deducir a priori algo sobre ellos, de modo que nuestro conocimiento se ampliara y enriqueciera, han fracasado. "Hágase por ver primera la prueba de si no adelantamos mas en asuntos de metafísica admitiendo que los objetos han de regirse por nuestro conocimiento... ocurre en esto como con la primera idea de Copérnico, que no logrando explicar bien los movimientos celestes si se admitía que toda la masa de estas giraba en torno al espectador, probó si no tendría mejor éxito haciendo girar al espectador y dejando, en cambio, a los astros en reposo" (209). Kant es consciente de haber dado un "giro copernicano" a la filosofía con ello no ha pretendido, como muchos creen y dicen, demoler la metafísica, sino buscar unas bases seguras donde pueda asentarse con firmeza. Por ello se adentra en la mente humana para ir descubriendo paulatinamente las condiciones de ser posibili-

208) B, 78.

209) B, XVI, 5.

dad.

La filosofía se convierte en un primer momento en la ciencia de las condiciones trascendentales del conocimiento. Ella descubre la estructura espacio-temporal de la sensibilidad, que informa las impresiones sensibles y origina el fenómeno (210), y las categorías del entendimiento, que se sintetizan con el fenómeno, haciendo posible el "conocimiento objetivo" (211). Pero la ciencia debe aspirar a una sistematización de objetos. La sistematización puede realizarse en tres niveles distintos, la totalidad de lo doble en la intuición externa (Idea del Mundo); la totalidad de lo doble en la intuición exterior (Idea del alma); la totalidad de ambas en una unidad absoluta (Idea de Dios). Estas son las ideas de la razón pura que guían el conocimiento en esta labor última de sistematización (212). Lo metafísico tiene, según esto un carácter ambivalente. "De un lado, no alcanza a las cosas tales como son en si mismas; pero, por otro, es inevitable, porque de la estructura misma de la experiencia de los objetos, arranca el ímpetu por el cual tenemos que forjarnos una Idea de la totalidad de objetos de toda posible experiencia (213).

210) B, 33-73.

211) B, 89-169.

212) B, 367-396.

213) ZUBIRI, o.c. 97-98.

Para Kant la tarea de la filosofía no termina aquí. Si así fuera no le estaría permitido alcanzar la realidad, que trasciende y está fuera del ámbito de la razón humana. Sin em bargo el hombre en su interior encuentra otros hechos que le abren camino a lo trascendente. Se trata de la conciencia moral, un Faktom, que no consiste en un "sentimiento empírico", sino en un "deber". La conciencia moral se manifiesta de modo eminente en el "imperativo categórico", función de la razón, en cuanto impera, en cuanto "práctica" (214). El hombre, sujeto a este imperativo, está fuera de toda conexión de ob-^x jetos; es una sustancia libre,. Pero en tanto que persona libre tiene un "objeto", una "realidad-bien", que determina su querer. De ella no tenemos un conocimiento científico, sino que conocemos mas bien su "exigencia": es un postulado. Ahora bien no se trata de algo admitido sin intelección, o exigido sentimentalmente, sino de algo necesariamente postulado por el objeto de la voluntad pura, con una necesidad inteligible e inteligida". Estas postulados son, junto con la libertad del hombre, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios (215).

Las ideas de la razón pura adquieren alcance real

214) Kritik der praktischen Vernunft. 55-58.

215) KpV. 216-241.

por las exigencias mismas del hecho moral. A través de la razón práctica adquieren un fundamento objetivo, "objektive Realität" (216). Para Kant lo que nos permite llegar hasta aquí es la "creencia". Muchas veces se ha pensado que frente a la "certeza" (Gewissheit) de la razón pura, que no puede alcanzar la realidad trascendente, Kant se ha refugiado en la "fe" (Glauben) irracional para llegar a Dios y a la mentalidad humana, sin embargo la creencia no se opone, ni carece en absoluto de intelección. "Es el estado del espíritu en que queda la mente, cuando por necesidades rigurosamente intelectivas, trasciende, sin comprender el "como", los límites de lo trascendental" (217). De todo ello resulta: que lo trascendente es absolutamente real, que de lo trascendente tenemos verdades absolutas y que estas verdades se fundan en una necesidad intelectivamente demostrada, al ahondar de las condiciones de posibilidad de la realidad libre.

Buscábamos la filosofía y nos hemos encontrado con dos saberes: el conocimiento trascendental de la razón pura y el conocimiento de lo trascendente de la raíz práctica. ¿Qué es, entonces, el saber filosófico?. Ambos saberes son obra de una misma razón, que tiene dos aplicaciones distintas, una a las intuiciones cognoscitivas y otra al hecho moral se trata

216) KpV, 243.

217) ZUBIRI, o.c. 107. También DAVAL mediante el estudio del esquematismo se inclina a pensar que el Kant del Opus postumum ha puesto los fundamentos de una "metafísica real". La Metaphysique de Kant, Paris, 1951, 267 ss.

de ver, para llegar a la última raíz del problema, que es la razón en si misma. La filosofía abandona el conocimiento de la realidad objetiva en su dimensión última, como tarea primaria, deja de ser ontología, para convertirse en "una ciencia de los principios de la razón, de los principios del saber. Es una metafísica como ciencia de la razón" (218). Sin embargo no debe olvidarse nunca que el estudio de la dinámica especulativa, no es el término del saber filosófico. Toda la investigación de la Crítica de la razón pura termina en la Crítica de la razón práctica. En la primera intentó resolver la pregunta, metafísica, "¿que puedo saber?"; en la segunda, la pregunta moral "¿que debo hacer?". Pero resueltas ambas, aun queda el problema religioso, "¿que puedo esperar?", que junto con las dos preguntas anteriores, encuentra su acabada solución en la respuesta que se da a "lo" que es el hombre". "En el fondo se podría poner todo esto en la cuenta de la antropología, porque las tres primeras cuestiones se refieren a la última" (219). La metafísica a la que Kant aspira se ba-

218) Ibid. 111.

219) Sobre el saber filosófico, trad. esp. de Marias. Madrid, 1943, 45. En el análisis del conocimiento humano de la Crítica de la razón pura ve Heidegger un intento de "camino hacia la metafísica". Una antropología enraizada en la Einbildungskraft, donde se implican entendimiento y sensibilidad, manifiesta la temperalidad originaria del hombre, en cuyo horizonte podrá aparecer el ser. Kant und das "Problem der Metaphysik, Frankfurt, 1951, 117-184.

sa en una antropología, en un análisis del hombre que permitirá medir el alcance de su conocimiento.

Como acabamos de ver, Kant reúne en sí las dos líneas principales del pensamiento moderno, racionalismo y empirismo, que intenta superar planteando de nuevo radicalmente el problema de la filosofía. Pero, además, Kant ha abierto el pensamiento del siglo XIX, que se mantiene todavía en los cauces de la modernidad. De nuevo volvemos a encontrar en él bajo matices distintos dos líneas de pensamiento centrales, idealismo y positivismo, dentro de la variedad de posiciones adyacentes. Kant ha valorado en mucho el poder del espíritu. Pero los grandes maestros del idealismo, que le siguieron le reprocharán que se ha quedado corto. Su intento consistirá en ahondar y potenciar más el poder espiritual del yo, siendo como la realidad entera se despliega desde él. Por este camino avanza el idealismo progresivamente hasta Hegel, desintegrándose después en direcciones distintas algunas de las cuales adoptarán un sentido opuesto. Por otra parte la actitud empirista, que Kant intentó sintetizar con el poder penetrante de la razón, pero que no lo consiguió definitivamente, renace de nuevo en la actitud positivista, que bajo formas distintas atraviesa buena parte del siglo XIX y transformada llega hasta nosotros. Idealismo y positivismo, en cuanto actitudes fundamentales, son paralelos al racionalis-

mo y el empirismo. En un caso la filosofía se construirá desde el poder del espíritu, en otro desde los datos de la experiencia sensible. Una exposición matizada del concepto de filosofía en el siglo XIX se trascendería por su amplitud el carácter y la extensión de este capítulo de la memoria. Por ello vamos a exponer como símbolos de las actitudes fundamentales del idealismo y empirismo, el concepto que tienen Hegel y Comte del saber filosófico. En cuanto a las nuevas posiciones que se inician en el siglo XIX, nos ha parecido conveniente verlas desde la perspectiva del pensamiento actual, en el que han llegado a una cierta madurez.

HEGEL ha llevado a sus últimas consecuencias la postura idealista, se siente heredero del pensamiento de Kant, de Fichte y de Schelling, pero cree que debe superar sus conclusiones. No comparte el criterio de que la filosofía deba empezar por un análisis crítico de la razón, como instrumento del pensamiento. Criticar éste, es estar ya pensando. "Querer conocer antes de conocer es absurdo, tan absurdo como el propósito de aquél cierto escolástico de empezar a nadar antes de arriesgarse en el agua" (220). La filosofía debe partir mas bien del estudio del desarrollo dia-

220) HEGEL. Enciclopedia de las ciencias filosóficas, trad. esp. Madrid, 1917, I, 26-7; Encykl. & 10.

lético del espíritu. "El punto de partida es este mismo acto libre de pensamiento, por el cual se lleva a esa región, donde no existe sino por si mismo, y por consiguiente, engendra y se da a si mismo en objeto" (221). Introducirse en la filosofía es recorrer este camino.

La historia de la realidad seguirá los mismos pasos y será un despliegue de la historia del espíritu. Por eso el que quiera adentrarse en el último sentido y en el proceso de las cosas, debe iniciarse primero en esta historia. Para Hegel la Fenomenología del espíritu deberá ser la introducción a la filosofía.

La Fenomenología presenta al espíritu en su lucha dramática por alcanzarse y conquistarse en su infinitud. Esta conquista ha de hacerse en grados sucesivos. El primero de todos es la conciencia, y dentro de ella la certeza sensible que nos da el "esto" de las cosas en su inmediatez y concreción. La intuición sensible es, en cierto modo, violenta y forzada por su exterioridad. Por eso se eleva el espíritu al pensamiento conceptual que, a través de la mediatez del fenómeno, reconoce la esencia ultrasensible de las cosas dentro de una cierta universalización (222). Pero esta "conciencia-de"

221) Ibid. & 17.

222) Phänomenologie des Geistes. Hamburg. Meiner. 1952⁶. 79-129.

algo, se resuelve en la autoconciencia, el grado segundo de la ascensión del espíritu. La autoconciencia adopta formas diversas y sucesivas, afirmándose, en sí y enfrentándose al mundo y a las otras conciencias hasta que acaba enfrentándose con la Conciencia divina. Frente a frente en el estado de "conciencia infeliz", se ve subordinada e identificada con ella. Por esta unificación la conciencia humana reconoce que es la conciencia absoluta, entrando así en la tercera etapa de su ascensión, la razón (223).

Hasta ahora la realidad del mundo parecía algo distinto y opuesto a la conciencia. Ahora la conciencia alcanzando el nivel de la razón, se sabe ser la realidad entera. "Die Vernunft ist die Gewi heit des Bewn tseins alle Realität en sein" (224). Para que la certeza se convierta en verdad, debe justificarse. La justificación es una penetración en su realidad. Hegel reconoce esta etapa del espíritu en la investigación renacentista de la naturaleza y en las recientes investigaciones sobre el hombre (fisiognómica de Lavater y frenología de Gall). Sin embargo el hombre reconoce en sí de modo especial la acción de la Razón, cuanto se integra en la comunidad. Liberado de la individualidad se encuentra incorporado a la tarea del estado. Sin embargo, no termina aquí

223) Ibid. 133-171.

224) Ibid. 176.

el ascenso. La autoconciencia se eleva desde el nivel de la razón al del espíritu. En este estadio se da la experiencia de la ley moral, en unos casos en forma de ley natural, en otros como "mundo de cultura", que se opone a aquella en una explosión de libertad, hasta que la conciencia acaba sintiéndose identificada con la voluntad universal. El paso siguiente es la religión, en la cual la conciencia se enfrenta con el Espíritu absoluto hasta que en la religión revelada se siente identificado con él. Hasta ahora el espíritu se ha venido enfrentando con algo, que le distanciaba de sí y no le permitía la absoluta autopresencia en la perfecta identidad. Esto se logra en el saber absoluto, en que el Espíritu se sabe como Espíritu sin mediación alguna. "Das Zieł, das absolute wissen, odu der sich des geist wissende Geist" (225). "La conciencia se ha apropiado ahora todo el No-Yo, ha entrado en mediación con todas las objetividades, asimilándolas como momentos de su propia riqueza. Se ha alcanzado de este modo la fase del para sí, el yo se ha enajenado de todas las enajenaciones, pero reteniéndolas al mismo tiempo dentro de sí como su historia asimilada. Es un final místico (226).

225) Ibid. 564.

226) BLOCH. El pensamiento de Hegel. México 1949, 61. Para todo el proceso del conocimiento tal como se estructura en la Fenomenología cfr. MOOG, Hegel y la escuela hegeliana, Madrid, 1931, 149-198, y sobre todo HYPOLITE, Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel, Paris 1946.

Este proceso del espíritu implica el mismo proceso en la realidad. Desde los orígenes de la filosofía se ha bía subrayado la estrecha conexión entre el pensamiento y el ser. Sin embargo esta relación ha sido vista de formas distintas. Para el pensamiento griego el logos des-vela el ser, para el pensamiento moderno la razón re-presenta el objeto; pero al llegar a la cumbre del idealismo, el espíritu re-produce la realidad. Hegel dirá como afirmación fundamental de su sistema que "lo que es racional es real y lo que es real es racional". Hay una identidad necesaria, total y sustancial entre la razón y la realidad, de modo que el proceso de aquella se reproduce en esta. El punto de partida es el ser puro, indeterminado, correspondiente al pensamiento puro e inmediato (227). El ser se convierte en no-ser y de esta tensión brota el devenir, que conduce a la existencia. La Idea pura, como Dios antes de la creación, se ha desplegado después en el mundo, deviniendo, saliendo fuera de sí (228). Pero a esta exteriorización de la idea en la naturaleza sucede una progresiva interiorización, primero en el espíritu subjetivo, el hombre, y después en el espíritu objetivo, el derecho, la moralidad y la eticidad (229). Termi-

227) Logik I 54.

228) Ibid. II, 157-162.

229) Encykl. & 483 ss.

nada la fase de objetivación del espíritu en la historia, retorna a la absoluta inmediatez y autopresencia de si mismo, entrando en la última etapa de su evolución, el Espíritu absoluto se exterioriza en la forma objetiva de la intuición, como arte; se interioriza en la forma subjetiva del sentimiento, como religión y se sintetiza en la forma subjetivo-objetiva del pensamiento, como filosofía (230).

Con esta perspectiva podemos ya entender el concepto hegeliano de la filosofía. La filosofía debe penetrar y seguir el proceso de la realidad, que es el mismo proceso del espíritu. Ahora bien, tres son las grandes etapas de esta evolución. "La idea se manifiesta primeramente como pensamiento idéntico a si mismo, y, al mismo tiempo, como actividad que se opone a si misma, a fin de ser para si" (231). La filosofía será un sistema circular. En primer lugar se ocupará de la idea en si y será Lógica; en segundo lugar, de la idea en su existencia exterior fuera de si y será Filosofía de la naturaleza; por fin de la idea que se recoge en si y para sí y será Filosofía del espíritu. Pero donde se encuentra la filosofía de modo eminente es en la última etapa de la evolución del Espíritu absoluto. Superadas to-

230) Ibid. & 553 ss.

231) Ibid. & 18.

das las enajenaciones el Espíritu retorna plenamente así. La filosofía será "la idea, que se piensa a si misma" (232). Entonces se alcanza la perfecta $\nu\acute{o}\eta\sigma\iota\varsigma\ \nu\omicron\eta\sigma\iota\omicron\varsigma$. "La idea eterna en si y por si, se actua, se produce y se gira a si misma eternamente como espíritu absoluto" (233). Aquí termina y culmina el saber filosófico. La polaridad que hemos venido atestiguando en la filosofía entre el espíritu humano que tiende a penetrar en el fundamento último de las cosas ha sido superado. No exista tal distinción polar. Por el contrario el Espíritu y el ser se identifican, de modo que la autopresencia perfecta del Espíritu es el descubrimiento de la raíz última del ser.

Decíamos que en el siglo XIX aparecen de nuevo las dos actitudes filosóficas que encontramos en el pensamiento moderno que precedió a Kant. En él confluyeron el racionalismo y el empirismo, pero no quedaron definitivamente sintetizados y unificados. Por el contrario, a medida que avanza el s. XIX, al tiempo que se desintegra el idealismo, surge cada vez con mas fuerza el movimiento positivista. Se trata en efecto de un vasto movimiento filosófico, que llega a convertirse en la segunda mitad del siglo en una actitud casi general de la época. Junto con un positivismo social,

232) ibid & 574.

233) ibid & 577.

representado con mas o menos autenticidad y amplitud por Saint Simon, Proudon y Comte, habría que anotar el positivismo utilitarista de Bentham y Stuart Mill, el positivismo evolucionista de Spencer y Haeckel y lo que pudieramos llamar positivismo pragmatista de Peirce y James. Los motivos y los enfoques del pensamiento son tan diversos que apenas podríamos incluirlos bajo un denominador común, sino fuera porque en el fondo late una misma actitud. En ella va incluida un nuevo concepto de filosofía, que conviene esclarecer para completar nuestra perspectiva histórica del siglo XIX. Sin embargo hemos preferido elegir el ejemplo mas típico para simbolizar en él la concepción positivista de filosofía, Augusto Comte. Ello nos resultará tanto mas ventajoso, cuanto que él mismo ha reflexionado temáticamente sobre este problema al comienzo de su Cours de Philosophie positive, que empieza a publicar en el año 1830.

Comte asiste a dos importantes acontecimientos intelectuales, la desintegración del idealismo alemán y el notable progreso de las ciencias naturales. La actitud idealista, radicalmente especulativa, había exagerado y hasta deformado su propio alcance, entrando por reacción en un grave periodo de crisis. En cambio Comte veía desde Galileo y Newton hasta Fourier un progreso ininterrumpido de las ciencias de la naturaleza. Para él no ofrecía dificultad que si la filo-

sofía había de ser una ciencia rigurosa, tenía que abandonar la actitud idealista, que pertenecía ya a otra etapa de la historia. Dos son las coordenadas que encuentran vigorosamente el problema de la filosofía misma, la dimensión histórica y la social. La filosofía en cuanto saber absoluto y perenne no existe; es, mas bien, un momento del espíritu humano, socialmente organizado. El hombre está integrado en una estructura social y en un estadio de la historia. Hay una profunda integración de los individuos en la sociedad de manera que todos se influyen y convienen en un conjunto de ideas nacidas espontáneamente de ellos. Este conjunto de ideas, elevadas a su máxima generalidad dentro de un determinado estado social constituye la sagesse universelle sobre la que se construirá la filosofía. Esta sabiduría universal" contiene ideas últimas, que fundan todas las demás e incluso la estructura misma de la sociedad. Cuanto estas ideas se hacen tema de la reflexión intelectual surge la filosofía, en sentido amplio. Se diferencia de la sabiduría en su mayor grado de generalidad y en su sistematización, pero en el fondo coincide con ella. "La filosofía es, en términos generales, aquel saber racional acerca de las cosas y de los hombres, que en última instancia determina el regimen de vida del espíritu humano socialmente considerado" (134).

134) ZUBIRI, CLF. 126.

La otra coordenada que encuadra el planteamiento del problema de la filosofía es precisamente la dimensión histórica. Comte ha tomado de Hegel la idea del espíritu objetivo y la ha transformado en la de "estado". Se trata de un conjunto de ideas, orgánicamente unificadas, compartidas por los hombres de una comunidad, que fundan y rigen las estructuras y los acontecimientos sociales. "Estado" es algo en que "se está", pero porque antes se "ha estado" de otra manera. El estado implica, pues, una estructura (ordre) y un progreso (progrès). Hay una intrínseca unidad entre estos dos momentos. Todo orden proviene de otro y conduce a otro. Es un "orden progresivo" o de un "progreso ordenado". Pero no se trata de una mera sucesión, sino de un proceso estructural. La ley fundamental del espíritu humano radica en la conexión necesaria entre orden y progreso y en este horizonte hemos de situar el problema de la filosofía. La filosofía será el fundamento y la expresión de cada estado. Por ello no existirá "la" filosofía, sino "distintos tipos de filosofía", no solo en cuanto su contenido, sino en la forma misma de su pensamiento. Por ello Comte encuadra su concepto de filosofía, que considera definitivo, dentro del tercer estadio de la evolución del espíritu humano. Después del estadio teológico, en que el hombre se explicó los hechos del mundo por agentes so

brenaturales y del metafísico, en que los explicó por entidades abstractas inmanentes de las cosas, se ha inaugurado por fin el estadio positivo en que la filosofía y la ciencia alcanzarán progresivamente su perfección (235). La filosofía, según esto, está encuadrada social e históricamente. Pero ¿qué es la filosofía positiva?

Para responder a esta pregunta necesitamos previamente conocer su punto de partida, su método y su objeto. Así lo hace el mismo Comte en el Curso de filosofía positiva, pero antes adelanta en el prólogo unas ideas de suma importancia, que pueden hacer prever toda la reflexión posterior.

"Empleo la palabra filosofía en la acepción que la dieron los antiguos y particularmente Aristóteles, como designando el sistema general de las concepciones humanas; y, al añadir la palabra positiva, anuncio que considero esta materia especial de la filosofía, que consiste en examinar las teorías, en cualquier orden de ideas que sea, teniendo por objeto la coordinación de los hechos observados" (236). Veamos, en primer lugar, como se origina la filosofía. El hombre está rodeado de cosas que permiten, favorecen o dificultan su vida. Ante ellas se extraña y se asombra (L'etonnement), pero no

235) Nos ocuparemos con mas detalle de los estadios de la evolución, al tratar de la historia en la segunda parte de la memoria.

236) Cours de Philosophie positive. Paris, 1864², I, Avertissement, 5.

puede detenerse aquí. Tiene una urgencia vital que le lleva a usar estas cosas eficazmente para realizar su propia vida. El saber es, por tanto una exigencia de ordenamiento de las impresiones que producen estas cosas. Con él podemos prever su comportamiento y así proveernos para el nuestro. "Science, d'où prévoyance; prévoyance, d'où action" (237). Existe un proceso dialéctico entre hechos (faits) y teoría (théorie), que pone en marcha cada uno de estos estadios del espíritu y, por tanto, da origen a las distintas formas de la filosofía. "Consiste en la necesidad para toda época de una teoría cualquiera para unir los hechos, combinada con la imposibilidad evidente... de formar teorías según las observaciones" (238). La teoría debe estar fundada en los hechos, pero para unir e interpretar los hechos se debe partir de una teoría inicial. Ahora bien este círculo hechos-teoría se rompió en la etapa primera de la historia por la imaginación teológica que explicó los hechos desde los agentes sobrenaturales. La actitud metafísica, que sucedió, destruyó aquella y sirvió de transición al saber positivo. La urgencia vital, que pone en marcha la filosofía, va a seguir ahora un método distinto.

"En nuestras explicaciones positivas, incluso las

237) Ibid. 51.

238) Ibid. 12.

mas perfectas, no tenemos la pretensión de exponer las cau -
sas generales de los fenómenos... sino solamente analizar con
exactitud las circunstancias de su producción, y de relacio-
narles unos con otros por las relaciones normales de sucesión
y semejanza" (239). En estas palabras expone Comte lo mas sus-
tancial de su método filosófico. No le importan las causas.
Aristóteles había situado en esta dimensión el saber cientí-
fico. Ciencia era conoder por las causas, trascendiendo las
apariencias de las cosas e incluso sus esencias hasta remon-
tarse al origen de donde todos proceden. Comte aspira solo a
conocer los fenómenos las cosas tal como se nos presentan.
Se trata, pues, de fenómenos observables, manifiestos, acce-
sibles a la observación, y además verificables, para cualquie-
ra que se enfrente con ellos. Además, puesto que los hechos
han de ser observados y verificados con el mayor rigor, debe-
rá utilizarse el método científico, que permitirá alcanzar-
los con la máxima objetividad. Ahora bien como la ciencia se
mueve en el plano de lo observable, no podrá pretender en mo-
do alguno descubrir las causas, el "por qué", sino que se li-
mitará a analizar el "cómo". El análisis de su producción per-
mitirá después establecer entre los hechos unas relaciones
que conduzcan a las leyes naturales. "El carácter fundamental

239) Ibid. 16-7.

de la filosofía positiva es mirar todos los fenómenos como sujetos a leyes naturales invariables, cuyo descubrimiento preciso y la reducción al menor número posible son el fin de todos nuestros esfuerzos" (240).

El objeto de la filosofía está en relación estrecha con su método. No pretende en modo alguno coleccionar los hechos científicos (empirismo filosófico), ni tampoco saltar por encima de estos hechos (misticismo filosófico), sino inducir lo más general de las relaciones científicamente conocidas. "Por filosofía positiva, comparada con las ciencias positivas, entiendo solamente el estudio propio de las generalidades de las diferentes ciencias, concebidas como sometidas a un método único, y como formando las diferentes partes de un plan general de investigación" (241). La filosofía ya no se ocupará del ente, como en Aristóteles, ni tampoco del "objeto", como en Kant, sino del hecho científico, pero no en su individualidad, sino en su generalidad. El resultado será, una visión totalitaria del universo. El universo no será la "naturaleza", como fuerza originaria y transempírica, que todo lo engendra, sino en conjunto de hechos relacionados estáticamente por semejanza y dinámicamente por fi-

240) Ibid. 16.

241) Ibid. Avertis. 6

liación. Hasta podríamos hablar en cierto sentido de categorías distintas. En primer lugar lo matemático, como base formal de la unidad de todos los hechos; después lo astronómico, lo físico y lo químico; por fin lo fisiológico (biológico) y lo social. El conjunto de estas categorías constituye un todo, un sistema general de hechos o fenómenos, que es el término a que aspira la filosofía en su investigación (242). Este resultado de la filosofía positiva, permitirá después resolver la crisis histórica del momento y servir de base a una moral de la humanidad, que encauce el sentido auténtico de la historia (243).

6.- LA FILOSOFIA EN EL PENSAMIENTO ACTUAL.

Hemos querido representar las diversas concepciones de la filosofía en el siglo XIX, eligiendo a Hegel y Comte como exponentes típicos. Con ello hemos prescindido de los distintos matices de la labor filosófica, para escoger las dos actitudes fundamentales, idealismo y positivismo, que articulan todo el siglo. Cuando entramos en el nuestro, no es de extrañar que pervivan estas dos actitudes. La idealista ha adoptado formas distintas, que van desde el neoidealismo de Croce

242) Ibid. 46-88.

243) ZUBIRI, o.c. 149-162.

y Brunschvicg a las posturas neokantianas de las escuelas de Marburgo (Cohen, Natorp) y Baden (Windelbaud, Rickert). También pervive sostenido en buena parte por las circunstancias políticas comunistas, el materialismo dialéctico, pensamiento nacido de la entraña del idealismo, pero cambiado radicalmente de signo. La herencia positivista se mantiene con vigor, aunque con importantes modificaciones hasta nuestros días (Carnap, Wittgenstein, Ayer, Reichenbach). Pero el siglo XIX conoció también algunos pensadores, que casi le pasaron desapercibidos y que habían de proyectarse fecundamente en nuestros tiempos. Por una parte renacía la tradición metafísica y se volvía a la investigación del ser en su ultimidad (Bolzano, Rosmini, Gioberti, Gratry Brentano y la renovación escolástica). Por otra, como reacción al idealismo, que había casi perdido la realidad humana, se volvía a la vida del hombre y a su historia (Kierkegaard, Nietzsche, Dilthey).

Ambas posturas, al cambiar, el siglo, van a dar origen al pensamiento mas nuevo y fecundo de nuestro tiempo Husserl y Bergson abrirán los caminos. En un caso la atención se centrará en el hombre desde el vitalismo de Ortega y el espiritualismo de Lavelle, Le Senne y Stefanini, hasta el existencialismo de Marcel, Jaspers y Sartre. De otro lado la actitud metafísica será compartida en una u otra forma por la fenomenología de Husserl y Scheler, por las corrientes cada vez

mas vigorosas de la neoescolástica y por hombres como Heidegger, Hartmann, Whitehead y Zubiri, que pretenden ahondar en la constitución misma de la realidad (244). Para dar una breve perspectiva de como se entienda la filosofía en el pensamiento actual, elegiremos también unos ejemplos típicos. En primer lugar el materialismo dialéctico y el neopositivismo representarán la herencia actualizada del s. XIX. En segundo lugar Husserl y Heidegger podrán representarnos dos aspectos fundamentales de la renovación filosófica de nuestro tiempo. Así tendremos una perspectiva de la aporética situación en que la filosofía misma se encuentra hoy inmersa.

El pensamiento positivista del siglo XIX se ha prolongado en el nuestro en la forma de neopositivismo. El neopositivismo actual tiene dos raíces principales. Por una parte, como acabamos de notar, la pervivencia y el apausamiento de la actitud empirista y positivista, que reacciona violentamente contra la dirección metafísica y cosmovisional del neokantismo, la fenomenología y la filosofía existencial. No otra cosa hizo el empirismo frente al racionalismo y el positivismo frente al idealismo. Por otra parte la evolución de la física y matemática modernas. Las ciencias naturales procuran eli

244) Seguimos en este panorama el esquema de BOCHENSKI, Europäische Philosophie der Gegenwart, München, 1951². (bibliografía amplia y bien seleccionada).

minar desde finales del siglo XIX todos los restos de conceptos metafísicos que aun conservaban y atenerse solamente a los datos empíricos. Junto con esta tendencia, está la actitud lógico-axiomática que pretende interpretar los hechos experimentales mediante una formalización matemática. Axiomatización y verificación será actitudes de la ciencia actual que se trasvasen al neopositivismo. Así se ha puesto en marcha este movimiento filosófico. Entre los hombres que lo cultivan, existen diversidad de temática y de enfoque, pero mantienen estrecha conexión por la unidad de propósito. Pretenden sacar a la filosofía de su nivel pre-científico y elevarla a la categoría de ciencia. "La historia de la filosofía especulativa, dice Reichenbach, es la historia de los errores de los hombres que plantearon preguntas que no podían contestar; las respuestas que a pesar de ello dieron pueden explicarse solo por motivos psicológicos. La historia de la filosofía científica es la historia del desarrollo de los problemas. Los problemas se resuelven no por medio de vagas generalidades, o por medio de pintorescas descripciones sobre las relaciones entre el hombre y el mundo, sino por medio de un trabajo técnico" (245). La filosofía necesita realizar una crisis de fundamen-

245) REICHENBACH. La filosofía científica. México., 1953, 113. Cfr. NEURATH, Le développement du Cercle de Vienne et l'avenir de l'empirisme logique, Paris, 1935. VON ASTER, Introducción a la Filosofía contemporánea, Madrid, 1961, 259-281.

tos. Como la ciencia, tiene que clasificar y aprehender con exactitud y rigor sus presupuestos, para avanzar después en el descubrimiento de los hechos. Debe dejar de ser especulación para convertirse verdaderamente en ciencia (245).

Bertrand Russell, al prolongar el Tractatus de Wittgenstein, expresó en pocas palabras el propósito del neopositivismo. "Partiendo de los principios del simbolismo y de las relaciones necesarias entre las palabras y las cosas en cualquier lenguaje, aplica el resultado de esta investigación a las varias ramas de la filosofía tradicional, mostrando en cada caso cómo la filosofía tradicional y las soluciones tradicionales proceden de la ignorancia de los principios del simbolismo y del mal empleo del lenguaje" (247). Se trata de trazar los verdaderos límites del pensamiento o mejor, del lenguaje. No podemos trazar los límites del pensamiento, por que necesitaríamos estar sobre él, a ambos lados de este límite. Pero si debemos hacerlo en el lenguaje y esta tarea hay que cumplirla con tal rigor y seriedad, que "todo aquello que puede ser dicho, puede decirse con claridad; y de lo que no se puede hablar mejor es callarse" (248).

246) Para exponer el concepto neopositivista de filosofía, hemos elegido el Tractatus lógico-philosophicus de Wittgenstein. Madrid, 1947, por ser una obra clásica, aunque en algunos aspectos esté superada hoy.

247) Ibid, 9.

248) Ibid. 29.

"El mundo es todo lo que acaece". Existen en él cosas (Dingen) con una estructura espacio temporal que consti-
tuyen "su sustancia". Pero además estas cosas tienen una con-
figuración, cambiante y variable que las conexiona y entrela-
za en los hechos. "La configuración de los objetos forma el
hecho atómico". "En el hecho atómico los objetos dependen
unos de otros como los eslabones de una cadena". "La totali-
dad de los hechos atómicos existentes es el mundo" (249).
Wittgenstein ha diseñado en su conciso lenguaje una visión
del mundo inspirada por la ciencia. El mundo tiene un tras-
fondo sustancial, constituido por las cosas, los objetos. So-
bre él se nos presenta el aspecto fáctico, relacional y diná
mico, los hechos (Tatsachen). "Nosotros nos hacemos figuras
de los hechos" (249'). La condición ideal para expresar el
mundo sería tener un nombre para cada elemento. Nosotros so-
lo podemos hacernos patentes "hechos" singulares, dados aquí
y ahora. Pero nuestros conceptos, en cambio designan grupos
genéricos. Un concepto o una clase sería, según la expresión
de Frege, como "un lugar vacío", un símbolo, en el cual pue-
den ser insertados los diversos objetos, que se encuentran
en determinadas relaciones entre sí. Lo que ocurre en reali-

249) Ibid. prop. 1,2.201, 2.0272, 2.03, 2.04.

249') Ibid. p.2.1.

dad es que nos hacemos imágenes, figuras (Bilder) de los hechos.

La figura y el hecho tienen una determinada relación, que consiste en algo, que poseen en común, la "forma de figuración". "La forma de figuración es la posibilidad de que las cosas se combinen unas respecto de otras como los elementos de la figura" (250). Es un símbolo que encierra la posibilidad de que los hechos sean así. Y, en este sentido, la figura está "ligada (verknüpft) a la realidad, llega hasta ella (es reicht bis zu ihr)" (251). Sobre la base de estas figuras se construyen las proposiciones y sobre ellas, a su vez, el lenguaje. La totalidad de las proposiciones verdaderas constituyen la ciencia natural, que permite representarnos el mundo. Las proposiciones lógicas describen (berschreiben) el armazón del mundo o, mejor, lo presentan (darstellen). El mundo, por tanto, es mundo en cuanto se refleja en el lenguaje. "Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo". "La lógica llena el mundo; los límites del mundo son sus límites" (252).

Yo soy mi mundo. Mi realidad se agota en mi visión

250) Ibid. p. 2.151.

251) Ibid. p. 2.1511.

252) Ibid. p. 5.6, 5.61, Cfr. 4.001, 4.11, 6.124.

del mundo. No tengo por qué recurrir a un "sujeto" pensante o representante. El sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo. El yo entra en la filosofía, por el hecho de que mi mundo es mi mundo. El mundo, por su parte, es el mundo de mi lenguaje. Yo no puedo decir nada del mundo como todo. Ello requeriría que la lógica atravesase los límites del mundo y los contemplase desde el otro lado. Por esto debemos prescindir de todos los problemas trascendentes que rebasen los límites de los hechos mundanos. Sería un falso planteamiento, viciado desde la raíz, pues significaría que hemos dilatado el lenguaje mas allá de sus límites y que, por tanto, lo hemos usado en vano. "Lo que no podemos pensar, no podemos pensarlo. Tampoco, pues, podemos decir lo que no podemos pensar" (253).

Esta breve visión del propósito y el camino del neopositivismo, nos permite ahora comprender su concepto de filosofía, y para respetar la precisión y el rigor de su lenguaje, nos vamos a limitar a transcribir unas proposiciones del Tractatus, donde se expone con toda claridad.

"4.111 La filosofía no es una de las ciencias naturales. (La palabra "filosofía" debe significar algo que esté sobre o bajo, pero no junto a las ciencias naturales)

"4.112 El objeto de la filosofía es la aclaración lógica del pensamiento. Filosofía no es una teoría, sino una actividad. Una obra filosófica consiste esencialmente en elucidaciones.

El resultado de la filosofía no son "proposiciones filosóficas", sino el esclarecerse de las proposiciones.

La filosofía debe esclarecer y delimitar con precisión los pensamientos que de otro modo serían, por así decirlo, opacos y confusos".

4.113. La filosofía delimita el campo disputable de las ciencias naturales".

La filosofía, según estas palabras, tiene por misión la aclaración lógica del pensamiento. El mundo de los hechos está conocido y representado de modo eminente por la ciencia natural. Pero es preciso purificar y precisar sus conceptos y su lenguaje, hasta que sea posible construir un sistema científico axiomático, que nos represente el mundo. Importará sobre todo el análisis lógico para apurar el conocimiento científico. Mas allá no se puede ir. "El verdadero método de la filosofía sería propiamente éste: no decir nada sino aquello que se puede decir; es decir, las proposiciones de la ciencia natural- algo, pues, que no tiene nada que ver con la filosofía-; y siempre que alguien quisiera decir algo de carácter metafísico, demostrarle que no ha dado significado a ciertos signos en sus proposiciones". "De lo que no se puede hablar, mejor es callarse" (254).

254) Ibid. p. 6.53,7.

Procedente de la línea idealista según hemos dicho ya, se han desplegado y han llegado hasta nosotros dos movimientos filosóficos de signo muy distinto. Por una parte la corriente idealista, en la forma del neokantismo y neohegelianismo sobre todo, que va perdiendo vigencia según avanza nuestro siglo. Por otra el materialismo dialéctico, cuya vigencia hoy en día es grande por su estrecha vinculación a la vida entera de los países comunistas. Ha nacido del pensamiento de Hegel, a través de los discípulos de "la izquierda." Marx ha tomado lo más sustancial del pensamiento hegeliano, cambiado de sentido por Feuerbach. Ya no será lo finito un momento de lo infinito, sino que lo infinito se encierra y despliega en lo finito. La teología hegeliana debe ser sustituida por una antropología. Pero Marx ha aprendido también de su amigo Augusto Cieszkowski que la historia debe entrar en la etapa de la acción, de la praxis. El destino futuro de la filosofía deberá ser la evolución de la verdad en la actividad. La metafísica hegeliana ha cambiado de sentido y va a ser puesta al servicio de la reforma social por la obra conjunta de Marx y Engels. Ellos fundaron el materialismo dialéctico e histórico que implantará después Lenin en Rusia y que a través de la obra de Stalin y sus sucesores llega hasta nosotros (255).

255) WETTER, El materialismo dialéctico. Madrid, 1963-15-287;

Según la concepción oficial soviética la filosofía es una cosmovisión y una metodología. Ambos aspectos de la labor filosófica se comprueban al analizar la relación entre la filosofía y las ciencias. Sobre esto versó la conferencia de Kedrof en el Congreso de la Unión Internacional de Filosofía de las Ciencias, celebrado en Zurich en 1954. En el pensamiento antiguo, la filosofía abarcaba todas las ciencias, era la "ciencia de las ciencias". Pero esta concepción presentaba el serio inconveniente de que lo particular quedaba absorbido por lo universal. Por el contrario, en el pensamiento moderno las ciencias se han independizado de la filosofía y han querido convertirse en filosofía, con lo cual se corre el riesgo de que lo particular suplante a lo universal. Solo Marx y Engels han encontrado la solución justa.

Filosofía y ciencia no están en relación de subordinación o antagonismo, sino de mutua penetración y complementación. La filosofía establece el método del conocimiento científico e interpreta y unifica sus resultados. La ciencia, en cambio, proporciona el material concreto de los hechos para las generalizaciones de la filosofía. Así se resuelve la

./.

BOCHENSKI, El materialismo dialéctico, Madrid, 1958, 29-87. Para la filosofía de Marx, especialmente CALVEZ, El pensamiento de Carlos Marx, Madrid, 1960².

tensión filosofía-ciencia mediante una solución justa y dialéctica, que armoniza lo particular y lo universal. El filósofo debe, por tanto, familiarizarse con las ciencias y el científico con la filosofía de modo que consigan una cosmovisión totalizadora, que generalice los resultados de la ciencia. Según esto el objeto del materialismo dialéctico será investigar "las leyes mas generales del movimiento, del cambio y de la evolución de la naturaleza, de la sociedad y del conocimiento, de cuya investigación resulta una imagen científica unificada del mundo" (Alexandrov) (256). La filosofía es, pues, método para esclarecer y perfeccionar el conocimiento de las ciencias y cosmovisión, que estructura y unifica los resultados de ellas.

Dos principios metodológicos caracterizan de modo radical la filosofía marxista. El primero de ellos es la pretensión de unificar la teoría y la práctica. Así lo pretendió ya el joven Marx que creía llegada la era de la voluntad y de la transformación del mundo. No se trata de investigar la realidad para descubrir la verdad, sino mas bien de partir de la realidad para dar a luz en ella a la verdad. Es necesario que "el mundo se descubra su conciencia, que se despierte a si mismo del sueño, que se esclarezca sus propias ac -

ciones" (Marx). Para hacer la verdad dentro de la realidad deben estar unidas la teoría y la praxis. Hay que actuar desde fuera, llevando a los trabajadores la conciencia social. Así podrá ponerse en marcha el proceso de realización de la verdad. Sin embargo, para acometer semejante empresa debe haber una organización que lleve la teoría al mundo obrero, para que éste la lleve a la práctica.

Teoría y praxis se complementan e ilustran. La teoría para la práctica es la brújula que da las leyes de construcción del socialismo, que muestra el camino a seguir y señala sus enemigos. De un modo especial debe servir para prever y trazar científicamente los planes del futuro y, al propio tiempo, sostener a las masas que se sientan agobiadas por el camino largo y dificultoso, que conduce hasta allí. La práctica pone a la teoría en contacto con la experiencia. Gracias a ello, la teoría podrá ser revisada adecuadamente según los resultados de la lucha comunista por implantarse en el mundo. "El materialismo dialéctico es el fundamento de la actividad práctica de nuestro partido. Todos los problemas de su programa, su estrategia los resolvió y los resuelve el partido de Lenin y Stalin en completa coincidencia con la teoría del materialismo dialéctico" (Leonov). "El marxismo-leninismo enseña que la teoría, al desgajarse de la práctica, se anula, y que la práctica sin la luz de la teoría revelacionaría es

ciega" (Jruchef) (257).

El partidismo filosófico es otro rasgo fundamental del materialismo dialéctico. Para entender este aspecto ciertamente extraño hemos de partir de la fórmula clásica de Lenin en su disputa con Struve. "El materialismo incluye, por así decirlo, en sí el partidismo, porque en cada valoración de un acontecimiento nos fuerza a colocarnos directa y abiertamente en el punto de vista de un determinado grupo social". Es difícil comprender esta postura desde la exigencia de objetividad, que debe caracterizar siempre al saber filosófico. Pero si nos ponemos en el punto de vista de la concepción materialista de la historia se nos hará más comprensible. Mientras haya lucha de clases, no puede haber filosofía neutral, imparcial, cada uno de los grupos la hará en defensa de sus propios intereses. La imparcialidad de la que se glorían los pensadores de la sociedad burguesa es solamente una expresión hipócrita, que oculta la adhesión al partido de los explotadores. La sociedad comunista, en cambio, no solo confiesa su parcialidad filosófica, sino que la toma como norma. Su filosofía está hecha desde la mentalidad y las exigencias del proletariado.

La parcialidad no dificulta la verdad, porque los

257) Ibid. 300-311.

intereses de la clase trabajadora coinciden con la ley objetiva del desarrollo social auténtico. Parece como si el proletariado fuese portador de la revelación del sentido de la historia. El es el fermento de verdad, que penetra la realidad social y según sus caminos implica descubrir y realizar la verdad. Ahora bien, vimos ya como el partido comunista es la conciencia y la voz del proletariado. Según esto la filosofía debe guiarse por sus normas. "El contenido más importante del principio marxista-leninista del partidismo en filosofía consiste en la lucha consecuente por la realización de la política del partido comunista" (Alexandrov). Vemos, ahora como se confirma, la estrecha conexión entre teoría y praxis, la praxis de la política comunista (258). Así, por ejemplo, el 26 de octubre de 1963, por citar un hecho reciente, el camarada Tcheou Yang uno de los dirigentes del Departamento de propaganda del Comité central del Partido socialista chino se dirigía a los "trabajadores de la filosofía y de las ciencias sociales, exhortándoles a colaborar en la lucha entre los marxistas-leninistas revolucionarios y los revisionistas modernos. Pues "en tanto que son ideología y que forman parte de la superestructura de la sociedad, la filosofía y las ciencias sociales están en China, junto con las ciencias de

la naturaleza al servicio de la base económica socialista y de las luchas políticas revolucionarias" (259).

De acuerdo con esta concepción, la filosofía tendrá dos vertientes, una metafísica y otra práctica. "El materialismo dialéctico, decía Stalin, es la concepción del mundo del Partido marxista-leninista... El materialismo histórico, la extensión a la investigación de la vida social de los principios fundamentales del materialismo dialéctico" (260). Por una parte investigará la realidad última de todo, la materia, para ver como desde ella por saltos dialécticos se despliega la vida y la conciencia. Después aplicará este proceso a la constitución y a la evolución de la sociedad y de la historia, para servir de base a la revolución, que se va operando. Así en filosofía, como conocimiento de la verdad, culmina en el establecimiento de la verdad en el seno de la realidad. Y la verdad acaba liberando al hombre de sus alienaciones y haciéndole presente a si mismo y dueño de si mismo en la naturaleza y en la sociedad (261). Así todo el proceso histórico, cósmico y social terminará en un humanismo integral, en la creación del hombre por el hombre.

259) Pekin Information. I, 6-I-1964, 11.

260) Cfr. BOCHENSKI, o.c. 113.

261) LEFEBRE, Le materialisme dialectique, Paris, 1949³, 151.

Hasta ahora hemos visto como perviven en nuestro tiempo las corrientes filosóficas del siglo XIX. Pero se han iniciado también caminos nuevos. Husserl ha abierto el pensamiento actual. Ha penetrado profundamente en la crisis filosófica de finales del siglo pasado, ha estado sumergido en ella, pero ha sabido trazar un camino nuevo hacia el futuro. El idealismo había ahondado en las capacidades íntimas del hombre, pero había descalificado la realidad exterior. El empirismo positivista quería limitarse a los aspectos observables de las cosas y renuncia a una ulterior penetración en ella. En el fondo había una grave desconexión entre el espíritu y la realidad. Aquella implicación estrecha entre pensar y ser, que había empezado a sostener el pensamiento desde los griegos se había falseado o se había perdido. Pero es que además, al revisar el panorama entero de la historia de la filosofía nos encontramos con el hecho desconcertante de que aún no ha llegado a realizar su verdadero cometido. "La filosofía, que es por su enfoque histórico la mas elevada y estricta de todas las ciencias, y representa la indeclinable aspiración de la humanidad a un conocimiento puro y absoluto..., no logra configurarse en verdadera 'ciencia'" (262). No solo carece de un sistema de doctrina, sino que incluso las acti-

262) HUSSERL. La filosofía como ciencia estricta. trad. esp. Buenos Aires, 1951, 12.

vidades fundamentales y los métodos son cuestión de punto de vista o de concepción de escuela. Llevaba razón Kant al decir que no se puede aprender filosofía, sino a filosofar. "Hay que confesar con ruda franqueza y honradez esta falta de carácter científico y de un modo especial ahora en que la filosofía se dispone a iniciar un importante cambio de rumbo. "Para que en nuestra época esté justificado un cambio de rumbo filosófico, es preciso que en todo caso esté animado por la intención de proceder a una nueva fundamentación de la filosofía en el sentido de ciencia estricta" (263).

Husserl en un principio ha visto este ideal científico de la filosofía desde las matemáticas. Por influencia de Brentano intenta dar una interpretación psicológica de los conceptos matemáticos pero fracasa al llegar a la conexión entre los procesos psicológicos y las estructuras lógicas de él y se ve impulsado "en medida creciente a hacer reflexiones críticas generales sobre la esencia de la lógica y principalmente sobre la relación entre la subjetividad del conocer y la objetividad del conocimiento" (264). Así pasó por exigencia de sus propias reflexiones desde "Sobre el concepto de

263) Ibid. 18.

264) Ibid. 97.

número, análisis psicológicos", que fue su trabajo de habilitación, y la Filosofía de la aritmética, (1891) a las Investigaciones lógicas (1900-1901) y a Las Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica (1913). Abandonando y criticando duramente el psicologismo se planteó el problema de la filosofía como ciencia rigurosa e intentó resolverlo. Veamos su planteamiento y solución.

Es necesario buscar un conocimiento evidente de las cosas y para ello debemos entregarnos a ellas y a sus exigencias, sin prejuicio alguno. "La filosofía es, por esencia, la ciencia de las verdaderas principios de los orígenes, de los *επιζώματα πάντων* " ,y un saber tan radical, exige radicalidad en la actitud del planteamiento. El conocimiento debe lograrse desde si mismo, desde el ego. Allí debemos encontrar el reducto seguro que nos sirva de punto de partida. De Descartes adoptó también esta actitud, pero despues, a juicio de Husserl, se desvió de su planteamiento. La duda le llevó al pensamiento y allí intentó encontrar la realidad del "ego cogitans", como apoyo firme, sin embargo lo que hay que atender mas bien es la relación entre el cogito y lo cogitatum. Ego cogito cogitatum. El "yo pensante" está en relación polar con el "objeto pensado". Aquí debe plantearse el problema de la filosofía.

La "actitud pensante" es distinta de la actitud natural con que vivimos. El horizonte de ésta es el mundo. Yo estoy, como una realidad, en un mundo de cosas reales. Y vivo en él desde una "Ur-glaube", "Ur-doxa", una proto-creencia que me descubre hechos.

La "Anschauung" me da la "Existenz" (dos individuell Daseinde), que es una "Tatsache". Pero la actitud pensante filosófica nos permite descubrir el "fenómeno esencial". Fenómeno está aquí tomado en su sentido más originario, como lo que se hace patente, "lo manifiesto, en tanto que manifiesto. "Así como lo dado en la visión individual y experimental es un objeto individual, así lo dado a la visión esencial es una pura esencia" (265). Una esencia que se hace patente es el término del saber científico más riguroso. Ahora bien esto solo se hace posible, porque el hombre es capaz de reducción. La reducción opera sobre el mundo descubierto en la actitud natural. Pone en suspenso al mundo real y también suspende al yo, como sujeto real. Esto no quiere decir que se abandone el mundo. Continúo viviendo en él, pero adopto, mientras vivo, una actitud especial, me abstengo (ἄνοχη) y pongo entre paréntesis (Einklammerung), la vigencia de su realidad. "No por ello niego "este mundo", como si yo fuera

265) Ideas. trad. esp. México. 1962², & 3, 21.

un sofista, ni dudo de su existencia, como si yo fuera un es céptico, sino que practicó la $\epsilon\nu\omicron\chi\eta'$ "fenomenológica" que me cierra completamente todo juicio sobre existencias en el espacio y en el tiempo" (266). Solo se me aparece la configuración intrínseca de lo dado, su esencia (Wesen), su eidos. Con la pérdida del aspecto existencial, obtengo un logro definitivo, un "metro absoluto" en donde adquiere su sentido lo fáctico. La "wesensschauung" será la que nos permita alcanzar el saber filosófico.

Pero ¿como es posible este conocimiento esencial? ¿Como puede llegar al rigor estricto de la ciencia? Husserl hace un agudo análisis de la conciencia para descubrir en ella "las fuentes primarias de la intuición" (267). La conciencia es una actividad mental con momentos y mecanismos propios, pero en su realidad radical es "darse-cuenta-de-algo". Esta esencialmente afectada por la versión hacia el objeto, de manera que siempre es "conciencia-de" (268). Pero no se trata de un acto conclusivo mio, que se relaciona después con un objeto. La conciencia solo es conclusiva como acto en referencia al objeto. De ahí la relación constitutiva entre la intentio (noesis) y lo intentum (noema). Toda conciencia envuelve in-

266) Ibid. & 32, 73.

267) Para todo este análisis. Cfr. ZUBIRI, CLF. 233-244.

268) Investigaciones lógicas. Madrid, 1929, III, 147-203, Ideas, 74-107.

trínsecamente la "existencia intencional" de un objeto. La intentio es del intentum, pero el "de" es algo constitutivo de aquello. La internacionalidad de la nóesis es "versión" al objeto, pero también "pre-fijación", en cuanto este se ha ce presente según los modos de aquella. Incluso podemos hablar de fundación, no en cuanto que la conciencia produzca sus contenidos, sino en cuanto es condición de posibilidad a priori para la aparición del objeto. La conciencia funda desde su intención noética esta manifestación. Por su parte el noema no es un "contenido de conciencia", no está contenido en la conciencia como una parte suya. Es el "término intencional" de la conciencia, independiente de ella, pero solo puede manifestarse en ella, gracias a su obra de fundación manifestante. Nóesis y noema constituyen una unidad intrínseca peculiar. La conciencia va "dirigida" hacia su noema y este constituye el "sentido" de su intención. Pero los dos términos no funcionan en paridad. La conciencia desde sí misma abre el área del sentido. Su acto es una donación de sentido, un "sinngebender Akt" y la unidad de sentido objetivo del noema es la esencia. "Las unidades de sentido presuponen... una conciencia que dé sentido" (269).

269) Ideas. & 55, 129.

Para alcanzar la esencia, con el estricto rigor que exige la ciencia, no vale cualquier tipo de intención. Son necesarias intenciones intuitivas, que nos den las esencias de modo inmediato y originario. Pero no será una intuición, como la bergsoniana, que consista en una simpatía con lo real, ya que todo ha sido puesto entre paréntesis, sino una visión de lo manifiesto, en cuanto manifiesto, como mero correlato intencional de la conciencia pura. Será, por tanto una "intuición ideacional", que va mas allá de la empírica, una "intuición activa" que va penetrando cada vez mas en el horizonte de sus contenidos, que se dan en conexión estrecha y sistemática. Así con un penoso esfuerzo se van logrando evidencias absolutas y adecuadas, que constituyen el saber filosófico. La filosofía es una ciencia estricta y rigurosa de la esencia, lograda por evidenciación intuitiva, que no se funda en puntos de vista personales, sino en una apelación objetiva a la intuición, en la que nuestro saber encuentra la última y estricta verdad. Es "el sistema de las manifestaciones de las cosas por lo que ellas "son". Esta ciencia absoluta de los fenómenos en su sistema es la filosofía. La filosofía es siempre y solo "fenomenología trascendental" (270).

270) ZUBIRI, o.c. 243.

El camino está trazado y Husserl lo va a recorrer esforzadamente. En primer lugar ha realizado un análisis fenomenológico de los actos fundamentales de la conciencia (percepción, recuerdo, significación, juicio); después ha analizado las grandes estructuras esenciales del mundo, la materialidad, la animalidad, la realidad humana, la intersubjetividad. Pero en el fondo de todo su problema radical es el conocimiento humano y de modo especial la "fundación" que la conciencia realiza de sus contenidos, en el "acto de dar sentido". Se trata de la constitución del yo y del mundo en su recíproca implicación. La subjetividad es un hacer que las cosas se vayan manifestando, dándose a la conciencia tal como son en sí. Y al mismo tiempo, desde el sistema de mis vivencias se va constituyendo el mundo, como correlato, y queda constituido como sentido de mi yo en él. La filosofía será la ciencia estricta y rigurosa del mundo y de si mismo. Su tarea última será la "reconstitución evidencial" de lo que soy yo y de lo que es mi mundo. Esclarecer, volviendo a constituir intuitivamente, la estructura esencial del yo y del mundo. Es la vivencia mas alta. Pero no se trata de otra vida distinta de la natural, sino de esta misma vivida bajo un aspecto nuevo, vivirla intentando la evidenciación de su esencia.

Husserl ha querido abrirse de par en par al mundo y ha terminado haciendo depender a este de la conciencia, donde encuentra la realidad absoluta. "El ser inmanente es pues sin duda el absoluto ser, en el sentido de que principalmente nulla "re" indiget ad existendum. Por otra parte el mundo de los "res" trascendentes está íntegramente referido a la conciencia" (271). En esto consiste fundamentalmente su idealismo trascendental, en que la conciencia pura es el ser absoluto y todo otro ser objetivo se funda intencionalmente en el ser de la conciencia. Con ello ha intentado salvar el dilema yo-mundo, idealismo-realismo y crear el camino, para que la filosofía avance con seguridad hacia su constitución como ciencia estricta (272).

Heidegger ha querido dar un paso mas allá en el camino fenomenológico trazado por Husserl, pero al separarse de él en el punto de partida y en la meta, ha dado un importante giro a su pensamiento. Le parece que su maestro se ha detenido demasiado pronto en el camino. Su filosofía fue un método para evidenciar esencias. Con ello había incurrido en

271) Ideas. & 49, 113. CELMS, El idealismo fenomenológico de Husserl, Madrid, 1931, 79-108, 180-206; FINK, Die phänomenologische Philosophie E.Husserls in der gegenwärtigen kritik, Berlin, 1934.

272) CRUZ HERNANDEZ. La doctrina de la intencionalidad en la fenomenología, Salamanca, 1958, 3.

el mismo olvido que padeció todo el pensamiento occidental desde la época clásica griega. Buscando los entes se desatendió al ser. Todavía hoy nos pasa lo que cuenta Platón en el pasaje del sofista (273) que Heidegger toma como símbolo. Creemos saber lo que decimos cuando hablamos del ente ($\delta\upsilon$), pero no encontramos en una gran aporía, cuando hemos de decir lo que es el ser ($\epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$). Es necesario, por tanto plantear de nuevo "la pregunta por el sentido del ser" (274). Heidegger nos anuncia ya desde ahora lo que va a ser para él la filosofía, al señalar nos la meta de su investigación. La esencia es el ente, pero la verdadera ultimidad se encuentra mas allá, en el ser. Husserl se ha quedado en una dimensión penúltima. Sus esencias, como meras "generalidades ónticas" pertenecen a lo óntico. Lo ontológico, en cambio, es lo referente al ser en su diferencia de los entes. "Para nosotros el asunto del pensamiento es... el ser en relación a su diferencia de los entes" (275). La filosofía ha de ser ontología y su objeto verdadero el ser.

El método a seguir es el fenomenológico, que prescindiendo de todas las construcciones previas, nos permite adentrarnos en las cosas mismas. Heidegger no va a seguir

273) PLATÓN. Sof. 244 a.

274) HEIDEGGER, sein und Zeit, Tübingen, 1957⁸, 1.

275) Identität und Differenz. Pfullingen. 1957, 43.

aquí los últimos pasos de su maestro en la "fenomenología trascendental". Para él fenómeno debe entenderse en el viejo sentido griego de *παίvesθαι*, como lo que se muestra a sí mismo, en sí mismo, "das Sich-an-ihm-selbst-zeigende". También hemos de recurrir a los griegos para entender la función y el valor del logos. Nuestro concepto de verdad, como adecuación del entendimiento con la cosa, nos ha hecho olvidar que la función primaria de la inteligencia es des-velar, dejar que las cosas se nos ofrezcan en su patencia. Así concebida, la investigación fenomenológica consistirá en volverse hacia las cosas, y hacerlas patentes, de modo que nos ofrezcan su ser desvelado. Este será el camino de la ontología que nos conduzca al ser de los entes. Ahora bien, ¿como es posible esto? Husserl recurría a una reducción, que el hombre puede obrar en su experiencia natural del mundo. Heidegger, en cambio, partirá de un hecho, comprensión del ser (Seinsverständnis) que se da en la vida diaria del hombre. Nos otros muchas veces hablamos del "es, pero nos pasa desapercibido entre las cosas. Sin embargo pertenece esta comprensión a nuestra misma estructura esencial y podemos tomarla como camino conductor que nos lleve al total desvelamiento." Diese Leitende Hinblicknahme auf das sein erwächst dem durchschnittlichen Seinsverständnis, in dem wir uns immer

schon bewegen, und das am Ende zur Wissensverfassung des Daseins selbst gehört". (276). El camino hacia el ser parte del hombre, de aquí que nos veamos obligados a ahondar en su constitución para desvelar el horizonte.

Heidegger desde las primeras páginas del ser y el tiempo caracteriza al hombre con un rasgo, que intentará penetrar una y otra vez a lo largo de su obra. "La "esencia" del Dasein está en su Existencia" (277). Esto se comprende fácilmente desde el hecho de la "comprensión del ser". La "comprensión del ser" no es una luz ajena, que de vez en cuando alumbró el panorama de la existencia humana, ni tampoco un acto de descubrimiento, sino que la presencia del ser es constitutiva en la vida del hombre. Ex-sistencia es un modo de ser, que consiste en estar abierto a la apertura del ser. Es una estructura estática, en cuanto que es "desde" el ser y "para" el ser. El hombre in-siste en el ser. "Der Mensch ist dasjenige seiende, dessen Sein durch das offenstehende Innestehen in der Unverborgenheit des seins, von sein her, im Sein ausgezeichnet ist" (278). La ontología debe estar precedida

276) SZ, 8.

277) SZ, 42. Para la analítica de la existencia Cfr. De WAEIENS, La Filosofía de M. Heidegger, Madrid, 1952, 29-244. CHAPELIE L'ontologie phenomenologique de Heidegger. Paris, 1962, 44-187.

278) Was ist Metaphysik, Frankfurt, 1955⁷, 16. FÜRSTENAU. Heidegger. Das Gefüge seines Dankens, Frankfurt, 1958, 19 ss.

de una ontología fundamental, que esclarezca las estructuras del Dasein. El ser y el tiempo está precisamente dedicado a esta investigación. En el hombre se han descubierto tres niveles, pudiéramos decir: el "ser-en-el-mundo", el "cuidarlo" y la "historicidad" (279). Porque existo efectivamente desde el ser, mi Dasein está de antemano abierto a la propia realización y a los entes mundanos. Soy hacia el futuro, anticipándome tanto a lo que voy a ser, como a la patentización de los entes que me van a ayudar a ser. Pero esta futurición, implica una preterición. Voy hacia el futuro desde el ser, porque "ya" soy en él y desde él. Y precisamente por esta doble tensión de mi temporeidad íntima soy en el presente actual. Los tres momentos del tiempo no son tres puntos sucesivos de un tránsito temporal, sino determinaciones intrínsecas del ser mismo de nuestra existencia, la dinámica surgida en su misma entraña por ex-sistir "desde" el ser "en" el ser y "para" el ser (280). "El esclarecimiento de la estructura óntica del Dasein es solo un camino. La meta es la elaboración

279) Nos ocupamos con detalla de este problema al tratar de la historicidad del hombre en Heidegger, en la segunda parte de la Memoria (II, 1,A).

280) SZ, 231. ss.

de la pregunta por el ser" (281). Pero al menos hemos alcanzado ya el tiempo, la intrínseca temporeidad humana, que será el horizonte en el que aparezca el ser.

El hombre, por su estructura es trascendente, lo cual implica que puede traspasar los entes y descubrir el ser. Ahora bien el desvelamiento del ser es el que hace precisamente posible la plena patencia de los entes, en cuanto estos están vistos en el horizonte y en la relación hacia el ser. La trascendencia del Dasein es el fundamento de la diferencia ontológica (282). Heidegger entiende esta trascendencia como libertad. "Der Überstieg zur Welt ist die Freiheit selbst... Freiheit häet sich - und swar als Freiheit - das Umwillen entgegen" (283). El Dasein al ex-sistir desde el ser se encuentra radicalmente liberado y abierto a los entes, a los que ve y relaciona con su origen, que es al tiempo su término. La libertad trascendente hace posible el descubrimiento de la diferencia ontológica y por fin del ser. Ella es como el abismo (Ab-grond) que, distanciando al hombre de los entes y dándole la posibilidad de sobrepasarles, encuentra el verdadero fundamento (Grond). Este encuentro definitivo, que

281) SZ, 436.

282) Won Wesen des Grondes, Frankfurt, 1953⁴, 16.

283) Ibid. 43.

nos aleja de los entes, se realiza en la angustia por el encuentro con la nada.

La nada es la negación de todo ente. Reuno todos los entes, niego esta totalidad y obtengo el "concepto" de la nada. Pero hay otra forma de encontrarse con ella, la angustia. La angustia (Angst) se diferencia del miedo (Furcht), en que éste es de algo determinado, mientras aquella carece de objeto concreto. Los entes desaparecen, y no queda apoyo alguno. Esto es "unheimliche", algo extraño, que nos saca de la situación normal y nos enfrenta con la nada. "La angustia manifiesta la nada" (284). Pero la nada y el ser están estrechamente unidos. "La nada como lo otro de los entes es el velo del ser" (285). Heidegger tomando la expresión hegeliana de la identidad del ser y la nada, llega a decir que es por la nada, por donde se nos hace patente el ser. Ex nihilo fit ens qua ens. Esta experiencia del ser no es un sentimiento, (Gefühl) sino una afección originaria (Gestimmtheit) del Dasein. No tiene que ver con una actitud de desesperación o heroísmo. Es uno de los momentos claros y luminosos en que el hombre se ve ex-sistiendo en el ser y le descubre.

Heidegger no termina aquí. El ser que ha descubier-

284) WM, 32.

285) Ibid. 51. OTT, Denken und Sein, Zollikon, 1959, 134.

to desde si mismo se le ofrece ahora como el verdadero fundamento y origen. "Das Sein ist Kein Erzeugnis des Denkens. Wohl dagegen ist das wesentliche Denken ein Ereignis des Seins" (286). Una y otra vez intentará esclarecer este "acontecimiento", que es la forma mas alta de la diferencia ontológica, la relación entre Dasein y Sein. Ahora se entiende lo que decíamos al principio: El Dasein, tiene un carácter estático, es ex-sistencia. El hombre no es el ser, es un "da" en el ser, el "guardián", el "pastor" del ser. No es Selbst-stand, sino Aus-stand. El ser es el fundamento, el hombre lo fundado. El hombre está remitido al ser, pero este también lo está al hombre. A partir de la quinta edición de was ist Metaphysik, Heidegger advertirá, rectificando el epílogo, que "das sein nie west ohne das seiende" (287). El ser no solo "tiene", sino que "es" sus diferencias. En este sentido no tiene nada fuera de si, carece de toda necesidad. Pero tiene una historia, la de su diferenciación polar de los entes. Esta auto-explicación la ha llamado Heidegger el acontecimiento, (Ereignis) y la ha estudiado en Identifät und Differeur, una de sus reflexiones mas profundas. Ser y ente son realidades implicadas. El ser es "sein des seienden" y el ente es

286) Ibid. 47.

287) Ibid. 46.

"seiendes des seins" (288). El ser tiene también su historia y es la que funda en realidad los entes y de modo especial el hombre. Aquí está centrado su pensamiento. Avanzar desde los entes al ser y descender desde el ser a los entes. Por ello la diferencia ontológica es el núcleo medular de su reflexión.

Ahora podemos comprender lo que es para Heidegger la filosofía. Se trata de una posibilidad arraigada en la misma existencia humana. La ex-sistencia implica constitutivamente la "comprensión del ser" y la libertad de trascender los entes por la angustia. Todos los hombres pueden tener esta experiencia, pero mientras unas pasan por ella, otros, los filósofos, se detienen en ella y la tematizan. "La filosofía no es sino la tematización expresa de la trascendencia que pre-ontológicamente constituye la existencia" (289). "Die Antwort auf die Frage: Was ist das—die Philosophie?, besteht darin, dass wir dem entsprechen, wohin die Philosophie unterwegs ist. Und das ist: das sein des seienden, In solchem Entsprechen hören wir von Anfang an auf das, was die

288) Identität und Differenz, Pfullingen. 1957², 59-62. Cfr. DIEMER, "Grundzügen heideggerschen Philosophie", ZPhF. 5(1950/51)547-567; SCHULZ, "Über den philosophie - geschichtlichen Ort. M. Heideggers, PhilRund. 1(1953-4) 65-93, 211-32.

289) ZUBIRI o.c. 277.

Philosophie uns zugesprochen hat" (290). El punto de partida es la existencia misma, el término es el ser que está mas allá de los entes, que se despliega en ellos fundándolos. Hacía el estamos en camino. "Permanezcamos en los próximos días como peregrinos en el camino que conduce a la vecindad del ser" (291).

Hemos intentado delimitar el concepto de filosofía por su historia. Pero a simple vista parece que no lo hemos conseguido. Lo que hemos encontrado a lo largo de los siglos han sido formas distintas de entender la filosofía: ¿No tendremos que renunciar a nuestro intento? ¿No será que hemos desenfocado nuestra investigación al buscar "la" filosofía, cuando en realidad parecen existir muchas?. Si nos detenemos y ahondamos en esta biografía del pensamiento filosófico, veremos que en realidad ni hemos de renunciar a nuestro intento, ni necesitamos de un planteamiento nuevo mas adecuado. Por una parte no encontramos a la Filosofía, que se va desplegando progresiva y triunfalmente a través de las épocas y los pensadores; por otra, en medio de las diferentes doctrinas filosóficas existe un denominador común que les auna y concuerda, aunque siempre exista alguna excepción que disienta. Tal

290) Was ist das - die Philosophie? Pfullingen, 1956.

291) Brief über deu Humanismos. Frankfurt. 1951², 43.

vez si logramos esclarecer en que consista este denominador común, hayamos empezado a comprender la filosofía desde su historia y estemos en camino de delimitar su concepto.

Tal reflexión filosófica ha pretendido ser una penetración intelectual en el último fundamento de la realidad. Así se nos ha presentado el esfuerzo de los pensadores a lo largo de los tiempos desde Parménides hasta Heidegger. El punto de partida ha sido generalmente la inteligencia, el logos de los griegos, el Intellectus iluminado por la fe de los medievales, la razón del pensamiento moderno, y la intuición fenomenológica de nuestro tiempo. El hombre se considera en posesión de una capacidad penetrante que esclarece las cosas en sus rasgos esenciales y alcanza hasta la hondura de su fundamento y de sus causas. Ciertamente que no ha faltado tampoco un intento de aprehender la realidad desde la experiencia sensible, hecho generalmente al filo de la ciencia, que ha renunciado a una penetración esencial y se ha reducido a atestiguar y estructurar los datos empíricos que ofrecen las cosas. Pero tampoco aquí está ausente la inteligencia, bien como poder mas alto que la sensibilidad, bien como despliegue superior de esta. Y lo que no falta es la actitud de descubrimiento, que si no pretende llegar a la ultimidad, es porque se siente incapacitada para ello.

La meta de los esfuerzos de casi todos los pensados-

res ha sido alcanzar el fundamento último. La idea, la sustancia, la esencia, el ser son otros tantos resultados de esta penosa investigación. Pero no solo se ha querido alcanzar el fundamento propio de cada realidad, sino que se ha buscado el fundamento último: el Logos, el ser, el Bien, el Motor Inmóvil, el Uno, el Dios creador, el Espíritu Absoluto, la Materia, la Vida, la Realidad, se ha pretendido una explicación, una demostración, ver como se despliega desde la Realidad última cada una de las cosas, para mostrar desde dentro su origen y conocerlas en su constitución. Es cierto que los pensadores no coinciden en el planteamiento y en la respuesta, pero en último término concuerdan. La discrepancia verdadera y real deja entrever una interna armonía, una comunidad de actitud, la actitud de la ultimidad. Por esto la historia nos muestra a lo largo de las escuelas y los sistemas algo de lo que pueda ser lo mas entrañable de la filosofía: la búsqueda desde la inteligencia del fundamento de la realidad. Pero ya es el momento de que intentemos delimitar el concepto de filosofía por su entorno.

B.- DELIMITACION DE LA FILOSOFIA POR SU ENTORNO

Acabamos de recorrer la trayectoria histórica de la filosofía, con el proyecto de descubrir sus rasgos esenciales. Y en la perspectiva que hemos alcanzado, encontramos más una lucha por el descubrimiento de la verdad de las cosas, constante, esforzada, por variados caminos, que un saber constituido ya en el principio y desplegándose en etapas sucesivas de desarrollo y maduración. El afán romántico de las "etapas" y los "momentos" tenía la ventaja de darnos un sugestivo panorama, pero corría el riesgo de deformar los elementos que le constituían. La decisión de renunciar a todo esquema dialéctico previo, para seguir a la filosofía en su camino, no significa que reduzcamos su historia a mera colección de sentencias. Al contrario, viendo el esfuerzo de los pensadores por la verdad y sus resultados, calibramos mejor, las conquistas definitivas, perennes, que como sustrato vivo fecundan todas las empresas posteriores. Pero al mismo tiempo que seguimos este camino de la *ἐπιστημὴ τῆς ἀληθείας* (292), este cauce de verdad, renovadamente enriquecido, po-

292) Aris. Met. II, 993b.

demos sacar según decíamos, un denominador común, que sea como el resumen del seguimiento histórico de la filosofía. En mas o menos ésta ha querido ser a lo largo de su historia un saber intelectual sobre el fundamento último de las cosas.

Este puede ser el punto de partida para una nueva reflexión, que acabe de perfilar el concepto de filosofía. Intentamos ahora delimitarla por su entorno. Estos dos términos nos señalan claramente la tarea. Se trata de delimitar, de poner límites, de acotar. El concepto, ya lo vio Sócrates como un *ὄρισμα*, que traza una linde entre una cosa y las que están a su alrededor, las que constituyen su entorno. Pero esta tarea requiere que tengamos presentes el modo de ser de la filosofía, para adaptarnos a sus exigencias y poderla delimitar adecuadamente. La filosofía se nos ha aparecido en su historia como tensión polar entre el hombre y el fundamento de las cosas. Es una tarea humana, con proyección hacia el exterior, con referencia objetiva. Entonces nuestra delimitación ha de hacerse en doble campo, en el objetivo y en el subjetivo.

El ámbito objetivo de la filosofía tiene vecindad con el de la religión, el arte y la ciencia. También estas hacen referencia a las cosas y algunas se asoman a sus sentimientos íntimos. Pero incluso, aunque se queden en la cubier

ta observable, lindan con la filosofía de alguna manera, porque las cosas tienen en si estrecha unidad y sus zonas se implican mutuamente. De todo esto resulta que nuestra tarea de de-limitación, para ser adecuada, ha de descubrir la distinción y la conexión entre estos campos objetivos. Pero al propio tiempo que se encuentran en las cosas, se encuentran también en la vida humana. También en esta encontramos estrecha unidad. Es un mismo hombre el que busca el fundamento último de las cosas y el que vive su religación con Dios, el que siente y hace la belleza y el que mide y ordena los datos científicos. Por distintas que sean las actitudes, los idiomas y las obras de estas tareas humanas, todas se ven aunadas y concesionadas en el centro personal, desde donde vive el hombre. Estos dos campos de de-limitación, el objetivo y el subjetivo, pueden a su vez unirse, si intentamos precisar el origen, el camino y la meta de la religión, la filosofía, el arte y la ciencia. Así conseguiríamos que la delimitación objetiva y la subjetiva se completarán mutuamente.

1.- LA FILOSOFIA Y LA RELIGION.

Antes de penetrar en la esencia misma de la experiencia religiosa, necesitamos previamente realizar un análisis fenomenológico de ésta, para abrirla en cuanto sea posible a la penetración intelectual. El hombre, como ser-en-el-

mundo, vive familiarmente en él. Y es tanta la familiaridad con que se tratan mutuamente, que en muchas ocasiones pasa desapercibidos para el hombre el suceder mundano y hasta la propia intimidad. Parece que se sustenta uno a otro, que se explican y fundamentan entre sí. Pero el hombre, desde los primeros momentos de su historia, ha visto como en ocasiones el mundo perdía su aspecto familiar y se tornaba extraño, hasta el punto de poner en riesgo su propia existencia personal. Son los fenómenos naturales, que en todos los tiempos han despertado al hombre en su estado de convivencia con el mundo a la presencia de un elemento sobrehumano.

La tormenta, la lluvia bienhechora, el rayo o el granizo que destruye los cultivos, la sucesión de las estaciones como proceso de vida y de muerte, la admirable permanencia de las estrellas frente a la agitación de la vida humana, y otros muchos hechos naturales que podríamos enumerar, han hecho sentir al hombre la presencia de "lo santo", de "lo divino". En todos ellos se hace presente un poder, que sobrepasa el poder humano. El ámbito de la acción del hombre en la caza o en el cultivo de los campos es pequeño, en cambio en estos hechos naturales parece que se conmueve la tierra y el cielo. Se conmueven de un modo irremediable para el hombre. Ante ellos está desposeído de poder, de remedio. Entonces, el mundo no está asentado en si mismo, le falta fundamenu

to y por ello la misma vida humana, en él asentada, siente inseguridad.

Pero el mundo, no solo descubre en sus grandes acontecimientos, un Poder absoluto que amenaza. Hay momentos en que éste beneficia. El sol, que hace crecer el campo y da vida; la lluvia que fecunda; el fruto que alimenta presentan otro aspecto de este Poder. Ahora beneficia, ayuda, sostiene. El hombre desconoce esta fuerza, porque le trasciende, le sobrepasa. Para él es algo misterioso, inefable, que por una parte hace temblar con su presencia y por otra parte acoge con su favor. "Los cielos pregonan la gloria de Dios y el firmamento anuncia la obra de sus manos. El día habla al día y la noche comunica sus pensamientos a la noche. Su pregón sale por la tierra toda" (293).

"La voz de Yavé sobre las aguas!. Truena el Dios de la majestad, Yavé, sobre la inmensidad de las aguas. La voz de Yavé rompe los cedros, troncha Yavé los cedros del Líbano... La voz de Yavé sacude el desierto... retuerce las encinas, despoja las selvas y en su templo todo dice: "!Gloria!" (294). Estos testimonios tomados de la experiencia religiosa contenida en los salmos, nos atestiguan el resultado, que habíamos obtenido en la descripción fenomenológica. El hom

293) Ps.XIX, 2-6.

294) Ps.XXIX, 3 ss.

bre escucha en el mundo una Voz de lo alto. Unas veces es una palabra acogedora, transmitida por el día y la noche, el cielo y la tierra; otras es palabra majestuosa, imponente, que parece que hace retorcerse al mundo. Los dos fragmentos habla de gloria, de Kabód, de כבוד. Es un resplandor de grandeza y majestad, que hace templar y al tiempo atrae.

El hombre no siente solo la presencia de "lo santo" en el mundo, en el acontecer de los fenómenos naturales; la encuentra también en los grandes momentos de la vida humana. Jaspers ha hablado de las situaciones límites, en las cuales el hombre se abre a la Trascendencia. La experiencia del nacimiento o la muerte, de la dificultad o el dolor, de la tentación o la plenitud descubren el desfondamiento interior del hombre, su falta de consistencia en sí. También aquí aparece un poder sobrehumano, que prueba o alienta, que exige o recompensa. Y al tiempo el hombre ve apoyada su finitud, su inseguridad en la fuerza y en la infinitud de lo santo, o ve arriesgada, comprometida su existencia ante su realidad, su llamada. "Por qué escondes tu rostro y me tienes por enemigo tuyo? -dice Job- A una hoja que arrebatada el viento infundes terror, y a una paja seca persigues... Me deshago como leño carcomido, como vestido que roe la polilla" (295). Frente a esta

295) JOB, XIII, 24 ss.

poderosa expresión de temor ante lo divino, encontramos otros documentos de la confianza. "Yavé es mi luz y mi salud, ¿a quien temer?. Yavé es el baluarte de mi vida, ¿ante quien temblar?... Aunque acampe contra mi un ejército, no teme mi corazón; aunque me den la batalla, estoy tranquilo" (296).

En todas estas experiencias religiosas en contacto con el mundo y en el interior de la vida humana se hace presente al hombre una Realidad absoluta, que Rudolf Otto llama "lo santo". El hombre percibe, a través de los sucesos cósmicos y personales, que su realidad propia y la del mundo son mudables, y poco consistentes. Es ésta una experiencia que se atestigua fácilmente en los distintos momentos de la historia. Incluso el hombre griego, que parece asentarse en la naturaleza confiado en el valor y eminencia de su vida, ha sentido muchas veces esta impresión. "La juventud incomparable es de vida tan corta como un sueño y enseguida queda suspendida sobre nuestras cabezas la triste y deforme vejez" (297). Frente a esta mutabilidad, destacándose de ella y al mismo tiempo sosteniéndola, se levanta la Realidad divina, de la cual se siente el hombre en dependencia. Es indudable que si el "sentimiento de dependen -

296) Ps. XXVII, 1-3.

297) Mimnermo. Elegia. 5.

cia" no constituye la esencia de la experiencia religiosa, manifiesta al menos su estructura mas íntima: El hombre en el mundo se conoce, se siente y se realiza en dependencia de lo santo.

Lo "santo" se presenta en la vida humana, en feliz expresión de Otto, como el Mysterium fascinosum et tremendum. En primer lugar es algo misterio, y trasciende tanto el ámbito humano, que aparece como impenetrable e inefable. Excede la capacidad de conocer y el poder de expresar. Frente al hombre ejerce al tiempo una atracción y un alejamiento. Por una parte es fascinosum, algo que atrae, que llega a entusiasmar, porque parece colmar todas las aspiraciones y sostener todas las deficiencias; por otra es tremendum, algo alejado, grandioso, que hace cobrar conciencia de la propia pequeñez y debilidad. Por eso, como veíamos antes en la experiencia religiosa, se entremezclan la búsqueda y la distancia, el amor y el temblor, la confianza y el sentimiento de debilidad. Esto fue lo que S. Agustín expresaba en las Confesiones (298). "Et inhorresco et inardesco. Inhorresco, in quantum dissimilis ei sum; inardesco, in quantum similis ei sum".

298) S. AGUSTIN, Confesiones, XI, 9.

Esta experiencia religiosa interior, que acabamos de describir no es un mero acontecimiento interno sino que tiene un carácter intencional, en cuanto se funda y se dirige hacia una Realidad misteriosa exterior e independiente. Incluso podemos afirmar que esta Realidad de lo "santo" se presenta al hombre generalmente con caracteres personales. Los estudios sobre las religiones de los primitivos revelan este hecho. Los bhill, pueblo primitivo que habita en el noroeste de la India central, oran así a su Dios Bhagān: "¡Oh dador de los cereales!, se hoy bueno conmigo. No dejes que me sorprenda ningún mal. No dejes que yo dañe en ninguna manera a mi prójimo. Y no nos mantengas alejados del cereal y del abrigo" (299). Y los yamana de la Tierra del Fuego llaman a su Dios Watauinèwa, "el viejo, el eterno, el invariable" y también "mi padre" (Hidtapúan). En efecto el acto religioso, como muy bien ha señalado Scheler, implica una "Figura personal divina" que entra en la existencia humana en actitud apelante (300). Lo "santo" no es un objeto que está ahí, inmovil, hierático, sino que es una Presencia personal que ape

299) Cfr. citado por W.KOPPERS. "El pensamiento histórico en etnología y en la ciencia de las religiones..." en Cristo y las religiones de la tierra. Madrid, 1960, 133,147.

300) SCHELER. Vom Ewigen im Menschen. Bern. 1954⁴, 248 ss.

la al hombre mostrándole un camino de salud. Es ciertamente el Absoluto, el Primero, el Ultimo, que a través del mundo y de la propia vida se manifiesta al hombre.

La experiencia religiosa no es una simple patencia de Dios al hombre, sino que implica una compromiso y una res puesta. Este encuentro de Dios y el hombre en el hecho religioso adopta formas muy diversas, desde las máscaras de iden tificación del culto totémico hasta las comuniones de ani males en los orgiasmos dionisiacos griegos, desde las danzas religiosas de los negros actuales hasta los sacrificios y oraciones de muchos hombres. En todos ellos se busca un con tacto con Dios, bien en el cumplimiento de sus exigencias, bien en la destrucción de lo propio en homenaje a él, bien en la participación de las cosas sagradas. Pero seguramente los hechos que manifiesten mejor la vivencia religiosa sean el sacrificio y la oración, .La Imprecación, la acción de gra cias, la expiación, la renuncia y la abnegación muestran la soberanía y eminencia de Dios, la dependencia y subordina ción humana, son, pues, la respuesta de la persona entera con sus cosas a esta dependencia (301). "El reconocimiento de Dios, ha escrito Brunner, lleva consigo la plena entrega a El... Solo el amor desinteresado puede hacer posible el co-

301) Cfr. J.TODOLI. Filosofía de la Religión. Madrid, 1955, 183 ss.

nocimiento de Dios puro y profundo... El conocimiento religioso-deducimos- está esencial e indivisiblemente ligado a la entrega confiada" (302).

Ahora podemos ya describir en sus rasgos esenciales la experiencia religiosa. Parte del centro personal del hombre. No es un simple conocimiento, ni sentimiento, ni tendencia. Todas las capacidades humanas están comprometidas. La Realidad religiosa ha tocado "el lugar mas vivo del hombre, el dentro mas delicado de su ser personal. Así despierta... una determinada forma de timidez, de temor reverencial, de temblor, de deseo, de amor, de ardor, de bienaventuranza, de salvación" (303). Termina en la Realidad personal de Dios, de la que el hombre se conoce y se siente depender y a la que intenta buscar y vivir. Y el camino que recorre es el del conocimiento, el amor y la entrega, que integran en estrecha conexión la vivencia religiosa.

Comparada con esta vivencia religiosa, el saber filosófico se nos perfila mas: En primer lugar en su origen se ofrece una fundamental diferencia. Ciertamente el hombre es una unidad radical y en cualquiera de sus actos esta implicada su vida entera. Pero no es menos cierto que dentro de esta

302) BRUNNER, Conocer y creer, Madrid, 1954, 113.

303) R. GUARDINI, Religion und offenbarung. Würzburg. 1958, 92.

dinámica unitaria las distintas tareas y saberes humanos parten fundamentalmente de puntos distintos. La filosofía, tal como se nos aparece en su historia, parte de la inteligencia. Es la reflexión intelectual, entendida de una u otra forma, la que intenta penetrar en la hondura de la realidad. La vivencia religiosa, sin embargo tiene su origen en el centro más hondo de la persona, donde el hombre se asienta en sí mismo y es dueño de sí. Por eso la experiencia religiosa embarga al hombre entero más que otra experiencia cualquiera. Es en el "profundo centro", donde el hombre se conoce, se ama, se siente y se proyecta la acción, donde vive en contacto con Dios.

También el término es distinto. La vivencia religiosa termina en la Persona. Mysterium augustum, fascinosum et tremendum. Una Realidad personal, misteriosa, que sobrepasa al hombre en grandeza, que le atrae y le aleja. Ella es el fundamento y el término de todo. En su soberana trascendencia sostiene al mundo y al hombre. Por su parte, la filosofía intenta penetrar en el fundamento de las cosas. Descubre primero su estructura y sus causas, pero se ve remitida en muchas ocasiones, como nos lo atestigua la historia, a una causa última en la que muchos pensadores han reconocido a Dios. En estos casos no podemos decir que el término sea distinto, pero al menos es distinta la perspectiva y, por tanto, el des-

cubrimiento. El hombre en la experiencia religiosa entra en contacto vivo de conocimiento, amor y entrega con una Persona absoluta y misteriosa. El pensador en cambio, penetra intelectualmente en la realidad del Primer principio y hasta puede descubrir en él rasgos personales.

La diferencia en el término está también en relación estrecha con el camino recorrido. La vivencia religiosa contiene elementos tendentivos, afectivos y también cognoscitivos e intelectuales (303') conviene subrayar esto frente a todo irracionalismo. En ella a través del mundo exterior e de nuestra vida interior descubrimos a Dios. Este descubrimiento no tiene por qué ser un proceso racional silogístico, ni tampoco una experiencia *vidriosa* e irracional. Willwoll habla de una "rohende Zusammenschau", resultado de nuestro conocimiento anterior, con la cual se entreteje el afecto y el amor (304). La reflexión filosófica, sin embargo, es fundamentalmente intelectual y consiste en un esclarecimiento fenomenológico de la realidad y en una penetración discursiva en sus fundamentos. Estos hechos, que venimos analizando, nos

303') Cfr. GIRGENSOHN. Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens, Gütersloh, 1930².

304) WILLWOLL. "Über die Struktur des religiösen Erlebens". Scholastik. 14(1939) 1-21.

han esclarecido los límites, las diferencias y conveniencias entre la experiencia religiosa y la reflexión Filosófica.

Ahora podemos ya precisar las relaciones entre la filosofía y la religión. A lo largo del pensamiento occidental se han adoptado distintas posiciones sobre este problema (305). Existen dos extremas, una que identifica filosofía y religión, otra que los separa radicalmente. La identificación se ha presentado en formas distintas. En la forma que podemos llamar gnosticismo, la religión ha sido absorbida por la filosofía, hasta llegar a ser una especie de metafísica de segunda clase., en imágenes y símbolos. Así ha sido más o menos siempre la actitud gnóstica. Baste recordar la gnosis neoplatónica o la cristiana primitiva, en el cual la fe era o un andamiaje provisional para la filosofía o la actitud similar de la filosofía "clásica" alemana, que encontramos en Hegel para quien la religión es "el saber absoluto en la forma de representación" o en Schopenhauer, que la considera como una "metafísica para el pueblo." En sentido distinto el tradicionalismo (de Maistre Laménais) ha intentado absorber la filosofía en la religión revelada, privando a la razón de su autonomía y estimando en poco su capacidad de conocer. En ambos

305) Para todo este problema, Cfr. SCHELER, o.c. 126-157.
Todoli, o.c. 15-177.

casos no se ha tenido en cuenta la diferencia entre la vivencia religiosa y el saber filosófico, que acabamos de señalar, y se ha confundido la reflexión intelectual sobre el funda - mento último con el camino de salvación que conduce a Dios.

Con una postura opuesta se ha intentado la radical separación entre ellos. Pero tampoco esta actitud ha sido unitaria, sino que se ha manifestado en formas distintas. Un caso ejemplar es la teoría de la "doble verdad", que se inició en el averroísmo latino, al ver la contradicción entre la fe y el aristotelismo de Averroes, y que se prolongó después en Pomponazzi y los demás aristotélicos del Renacimiento. La revelación podría enseñar algo contrapuesto a los resultados del saber filosófico, porque siguen caminos dispa - res. En el pensamiento moderno esta postura tiene fundamen - tos muy distintos. En general se apoya en un agnosticismo metafísico. Para Kant el conocimiento metafísico es inaccesible al hombre, por tanto fuera del ámbito de la razón pura hay que buscar a Dios, como presupuesto de la vida moral. Enton - ces, si no se quiere renunciar definitivamente a la experien - cia religiosa y se intenta penetrar en ella, habría que fun - darla en otras fuerzas humanas (el sentimiento, la voluntad) y limitarse a describir sus procesos psicológicos (Ritschl, Herrmann, Troeltsch). En todo caso la vivencia religiosa será

mas un hecho psíquico, interno y subjetivo, que una entrega que apunte a una realidad absoluta exterior. El mismo Otto, cuya obra representa un jalón importante en la filosofía de la religión, no ha logrado superar este punto de vista del carácter subjetivo de la vivencia religiosa y su carencia de elementos cognoscitivos. Pero hoy vemos con mas claridad que sentimiento y conocimiento no son actos contrapuestos y que hemos de superar la autonomia dualista de sentimiento irracional y razón racionalista para subrayar la unidad radical de la vida humana.

Ni la identificación, ni la separación radical explican adecuadamente las relaciones entre filosofía y religión. Las soluciones que parecen esclarecer mejor los hechos son las que Scheler llama "sistema parcial de identidad" del pensamiento tomista y del "sistema de conformidad", que él propone. Estudiamos la primera, cuando nos ocupemos de las relaciones entre la filosofía y la fe sobrenatural. Por ahora tenemos entre manos el problema de las relaciones entre religión natural y filosofía, que intentaremos resolver en diálogo con Scheler. La experiencia religiosa y la reflexión filosófica son distintas. La primera alcanza a Dios como Persona desde una vivencia personal y totalitaria; la segunda alcanza el Principio primero del mundo, ens a se, causa pri-

ma, por el discurso racional. Deben permanecer cada una en su campo, sin confundirse, pero dándose mutuamente la mano. La vivencia religiosa incitará en muchos casos la reflexión filosófica y ésta apoyará e iluminará la verdad religiosa. Scheler asegura que a pesar de estas buenas relaciones, nunca la reflexión filosófica puede fundar la experiencia religiosa, preparándola e iniciándola. El hecho principal que aduce es que la filosofía nunca descubre la "personalidad fáctica" de Dios, que está en la base de la experiencia religiosa. Solo de la actitud comunicativa y reveladora de esta Persona, nacerá la fe, como entrega del corazón, que corresponde a aquella (306). La explicación de esta reserva y dualismo mitigado está en la posición filosófica de Scheler respecto de la teoría de los valores. Hay una frase, introducida como paréntesis en la reflexión, que nos descubre esta actitud: -"da überall das sein dem Erkennen, der Wert dem Werterfassen vorangeht und die Eigenart der "Akte" bestimmt-" (307). Es que en último término para él el conocimiento solo alcanza el ser, mientras la comprensión valorativa se adentra en el valor. Y como la filosofía termina en el Ens-a-se y la experiencia religiosa en la Persona divina, fuente de todo valor, no pueden aca

306) SCHELER o.c. 134-35, 141-146.

307) Ibid. 151.

bar de darse el abrazo fraternal. Sin embargo hemos de afirmar que ser y valor se implican mutuamente; conocimiento y sentimiento se incluyen reciprocamente. Entonces el conocimiento intelectual puede abrir al hombre a la realidad personal de Dios e iniciar así la experiencia religiosa.

Filosofía y religión, en su radical distinción, se compenetrán íntimamente. La reflexión filosófica a través del conocimiento del mundo y del hombre llega en efecto a la causa primera y descubre en ella rasgos personales, la reconoce como Persona. A este conocimiento puede seguir la vivencia religiosa, pues el hombre entero con todas sus energías se ve y se siente religado y atraído hacia Dios. La experiencia religiosa sobrepasa así la especulación filosófica. En otros muchos casos, cuando preceda aquella, estimulará a ésta para que por caminos racionales esclarezca y asegure su fe, o le sugerirá caminos nuevos en los que pueda profundizar problemas solo entrevistos por la mirada creyente. Distintos en su origen, en su camino y en su meta, filosofía y religión se hermanan, porque es el mismo hombre el que con una actitud de ultimidad, intelectual o totalitaria, alcanza el Fundamento último de todo, que es la Persona divina.

Para completar nuestro estudio sobre las relaciones entre filosofía y religión, debemos ocuparnos del problema que plantea la religión revelada. A pesar del descubri -

miento conseguido por la reflexión filosófica, desconocemos mas a Dios, que le conocemos. Las huellas que de él hay en el mundo y en nosotros son efectos libres que, en cuanto tales, revelan y ocultan al tiempo la Persona divina, con la que estamos en ontológica religación. Dios se presenta al hombre como "libre desconocido" (308). Hay una zona de intimidad suya, que se nos oculta y que ningún efecto finito puede dejar entrever, "quod notum est sibi soli de se ipso et aliis per revelationem communicatum" (309). Pero si por iniciativa suya se comunica al hombre y le da su palabra y su vida, entonces la religación le obligará a recibir y escuchar. Así ha ocurrido efectivamente en Jesucristo. Estamos ante una experiencia religiosa nueva, inédita. La religión natural es una experiencia humana nacida del abajo, la religión sobrenatural ha nacido de arriba, procede de Dios. S. Agustín la llamaba "vita Deo de Deo", una vida para Dios, que procede de Dios mismo. Ahora bien esta vida implica un conocimiento nuevo, la fe. Al aceptar el testimonio de Jesucristo se recibe su luz, la visión que Él tiene del mundo, del hombre y de Dios" (310) . Por ello la vida en Jesucristo, en

308) RAHNER, Hörer des Wortes, München, 1941, 115.

309) Sto. Tomás. ST. I, 1.6.

310) Conviene subrayar que el "acto de fe", que inicia y funda la vida cristiana es un hecho eminentemente personal. Frente al estudio analítico y abstracto de este acto

la cual consiste la "verdad", implica en la dimensión cognoscitiva una perspectiva y una verdad nueva. Es aquí donde se plantea en toda su gravedad el problema de la relación entre religión y filosofía o, en concreto, entre razón y fe.

El problema se planteó con gravedad a lo largo de todo el pensamiento cristiano desde los primeros momentos hasta bien entrada la Edad Media. De esta evolución nos hemos ocupado ya al hablar del concepto medieval de filosofía. Ahora solo trataremos la cuestión desde la solución de Sto. Tomás, que continúa teniendo validez hoy.

Según notábamos, no existe oposición entre razón y fe. La realidad natural no destruye, sino que colma y perfecciona la natural. "Dona gratiarum hoc modo naturae adduntur, quod eam non tollunt, sed magis perficiunt; unde lumen fidei

./.

centra, tal como lo realizó la teología clásica, la teología actual ha descubierto y descrito los rasgos personales de la creencia. Se trata de un encuentro con Jesucristo. La Persona divina, con la persona del hombre. De la aceptación y entrega a El, nacerá la aceptación de su mensaje. De nuevo encontramos aquí el centro personal comprometido en la experiencia cristiana. Todos estos aspectos, sin embargo, estaban ya sugeridos en el credere Deum, credere in Deum y credere Deo de la teología tradicional. Cfr. MOURoux, "Structure "personelle" de la foi" en Resh. Scien. Rel. 29(1939)59-107. BRUNNER, o.c. 149 - 169. GUARDINI, Vida de fe, Buenos Aires, 1934, 61-74. Para todo el problema. AUBERT. Le problème de l'acte de foi. Louvain, 1958³.

quod nobis gratis infunditur non distuit lumen naturalis cognitionis nobis naturaliter inditum" (311). En realidad la inteligencia es un efecto de Dios y su capacidad cognoscitiva, cuando esta dirigida rectamente y camina en verdad, no puede oponerse a otros dones de Dios, aunque sean de orden distinto, se trata de dos conocimientos, que tienen en último término el mismo origen, la misma fuente. Por tanto no es posible la contraposición, sino la mutua compenetración e iluminación. X Veámoslo con detalle.

Podemos reducir a tres las orientaciones de la fe sobre la filosofía. En primer lugar, la orientación positiva directa. Consistiría en que la fe prestara sus argumentos y sus métodos a la filosofía. Tal vez se haya dado en los comienzos del pensamiento cristiano, donde la reflexión filosófica carecía de toda autonomía,. Así, por ejemplo empezó a afirmarse que Dios era el ser, porque él mismo se lo había llamado en el Exodo, 3,14: "Yo soy el que soy. Así responderás a los hijos de Israel: "Yo soy me manda a vosotros". Hasta que comienza a cobrar fuerza la reflexión racional éste y otros muchos textos de la Escritura eran la base de la incipiente especulación cristiana. Después serán en algunos casos estímulo para hondas reflexiones metafísicas, como ve

311) Sto. TOMAS. In Boet. de Trin. q.2, a 2.

remos. Pero ahora, si enjuiciamos esta orientación positiva directa, hemos de excluirla. En ella se confunden los límites de la revelación y de la especulación, resultando ambas perjudicadas y, en cierto modo, falseadas, la filosofía se ha ce a la luz natural de la razón; fe, en cambio, es una luz sobrenatural. No pueden por tanto, confundirse.

En segundo lugar la fe puede ejercer sobre la razón una orientación negativa. Consistiría en trazar unas lindes que la filosofía no pueda traspasar, si no quiere caer en el error. El fundamento para ello se encuentra en el carácter preeminente de la fe. En la fe, poseemos la verdad de las cosas desde Dios, la visión que él tiene de ellos. La verdad filosófica, pone en cambio, solo la perspectiva humana. Por eso es posible desde un punto de mira mas alto trazar unos límites de verdad al saber que se mueve en una perspectiva inferior. Esta orientación negativa ha aparecido a muchos como una coartación del pensamiento y una esclavización de la filosofía, hasta el punto de negar el carácter de especulación racional a todo el pensamiento cristiano. En realidad de verdad se trata de una liberación, mas bien que de una esclavitud, porque mantiene a la filosofía en el ámbito de la ver - dad. De todas formas hemos de reconocer que esta visión solo la alcanza en concreto el creyente, pues, aunque se admita que una revelación de Dios pueda ser mas poderosa que la re-

flexión humana, siempre quedará el problema del hecho de que Dios se haya manifestado. Por eso S. Agustín insistía tanto en la fe precedente, como camino de comprensión. "Si non potest intelligere, crede ut intelligas; praecedit fides, sequitur intellectus" (312).

En tercer lugar podemos hablar de la orientación positiva indirecta, que es el influjo mas fecundo de la fe sobre la filosofía. Consiste en presentar horizontes y descubrir problemas, percibidos primero por la luz de la revelación, para ser después penetrados por el esfuerzo racional. Hoy con perspectiva histórica de varios siglos podemos comprobar estos hechos. El hombre griego no podía imaginar que al comienzo de todo estuviera la nada el οὐκ ὄν . A lo mas Platón llegó a alcanzar la materia amorfa con movimientos desordenados, sobre la que actúa el Principio divino, que origina el cosmos. Pero en la Revelación bíblica había datos para pensar que Dios lo había creado todo con su poder, sin contar con material preexistente. El Génesis (313) hablaba de esta creación y en el segundo libro de los Macabeos (314) la madre de estos anima a su hijo, que va a morir, diciéndole: "Ruégote, hijo mío, que mires al cielo y a la tierra, y entiendas que

312) Serm. 118,1.

313) 1,1.

314) 7,29.

de la nada (εἰς οὐκ ὄντων) lo hizo todo Dios. Este horizonte abierto por la revelación será conquistado con esfuerzo por la reflexión intelectual. Ya Filón dirá que "del no ser condujo al ser la obra mas perfecta, el mundo" (315) y en el Pastor de Hemas (316), leemos que Dios, pasó "todas las cosas del no ser al ser". Así lo que era un dato revelado se convierte con el paso de los siglos en la importante conclusión filosófica de la contingencia y creación del mundo. Baste este ejemplo para mostrar la importancia y el alcance de la orientación positiva indirecta.

Después de tratar las relaciones de la fe con la filosofía, solo resta considerar brevemente las de ésta con relación a la fe. También podemos señalar dos aportaciones principales. En primer lugar la filosofía puede ser preparación para la fe, en cuanto por vía racional demuestra unas verdades que son como los pasos previos que anteceden a su aceptación (preambula fidei), la existencia de Dios, la religación del hombre con él, la espiritualidad e inmortalidad de su alma. En segundo lugar, la filosofía permite realizar una penetración en los misterios, de modo que la reflexión racional les esclarezca y les conexe, en la medida posible. No obs-

315) De vita Moysi, 693.

316) Mand, 1.1.

tante la fe trasciende siempre nuestros alcances y Dios vence nuestro saber. Esta sería la tarea teológica como inteligencia de los misterios (317).

También aquí nos vemos obligados a concluir que la filosofía y la fe, lejos de ponerse y excluirse se compenetran. Son distintas por su origen, camino y término. La fe es una aceptación del testimonio de Dios revelado sobrenaturalmente, que nos lleva a penetrar en su vida íntima y a ver todas las cosas desde esta perspectiva. La filosofía parte de la inteligencia y por el penoso esfuerzo de la reflexión alcanza la Persona divina, sin poder entrever su intimidad. Pero en medio de estas diferencias, es el mismo hombre, el que cree y piensa, y es el mismo Dios, el que se alcanza en el saber filosófico y se penetra y posee en la fe: el Dios vivo del creyente y el "Dios de los filósofos y de los sabios" Por eso filosofía y fe, aun manteniéndose en campo distinto, se compenetran fraternalmente y se hace posible una influencia mutua, fecundo y fraternal.

317) Sto. TOMAS. In Boetie de Trinit, q.2,a.3.

2.- LA FILOSOFIA Y EL ARTE.

La creación artística es uno de los hechos mas poderosos del hombre y está en relación estrecha con la ciencia religiosa y la reflexión filosófica. Nos interesa precisar sus relaciones con la filosofía, pero previamente necesitamos conocer su punto de partida, su camino y su término. Y para ello, como en el caso de la experiencia religiosa, vamos a partir de un análisis fenomenológico. Entre las distintas formas artísticas hemos elegido unos poemas que descubren facilmente el proceso de la creación artística. Se trata de dos descripciones del atardecer de Garcilaso y Antonio Machado.

Garcilaso. Egloga. I, 310-323 (318).

"Como al partir del sol la sombra crece,
y en cayendo su rayo se levanta
la negra escuridad que el mundo cubre,
de do viene el temor que nos espanta,
y la medrosa forma en que se ofrece
aquella que la noche nos encubre
hasta que el sol descubre
su luz pura y hermosa;
tal es la tenebrosa / noche de tu partir, en que he quedado
de sombra y de temor atormentado,
hasta que muerto el tiempo determine
que a ver el deseado
sol de tu clara vista me encamine"

318) GARCILASO, Obras, Madrid, 1924, 19-20.

Machado, Soledades. XVII. (Horizonte. (319).

"En una tarde clara y amplia como el hastío,
cuando su lanza blande el tónico verano,
copiaban el fantasma de un grave sueño mío
mil sombras en teoría, enhiestas sobre el llano.

La gloria del ocaso era un purpúreo espejo,
era un cristal de llamas, que al infinito viejo
iba arrojando el grave soñar en la llanura...
y yo sentí la espuela sonora de mi paso
repercutir lejana en el sangriento ocaso
y mas allá, la alegre canción de un alba pura".

Garcilaso y Machado han visto un atardecer, se han
compenetrado con él y le han recreado. En primer lugar los poe-
mas manifiestan una apertura a la realidad, y una profunda ca-
pacidad de visión. Lo que al hombre normal pasa desapercibido
cobra para el artista un relieve especial. Garcilaso se ha fi-
jado en el contraste de luz y sombra. El sol parte, su rayo
cae y al tiempo "la sombra crece", "se levanta la negra oscu-
ridad". Machado ha captado en el atardecer la amplia claridad
de la tarde, el cristal de llamas del estío y dentro de este
marco la lanza del calor, las sombras enhiestas y combativas,
las espuelas sonoras del paso. Pero este distinto descubri-
miento dentro de la misma realidad, se debe a que el atarde-
cer patente ante el artista ha sido contemplado desde distinta
perspectiva interior. Por esto al entrar en contacto la luz

319) MACHADO. Poesías completas, Buenos Aires, 1963¹⁰, 19-20.

exterior de las cosas con la luz interior del artista ha habido una compenetración íntima, que las ha conducido a descubrimientos distintos. Garcilaso ha visto el atardecer desde la ausencia de la amada. Nemoroso se queja de que está ausente y espera su venida. Partió y el mundo quedó lleno de sombra, y de temor, como cuando el sol al partir le cubre de negra oscuridad; pero cuando vuelva a ver el sol de su clara vista, las cosas volverán a descubrirse a "su luz pura y hermosa". Machado, en cambio, ha visto el atardecer desde su lucha interior. En medio del hastío, como una tarde clara y amplia, se ha entablado la batalla. Los sueños graves se han puesto de pie, como las sombras y han luchado con lanza, como la del penetrante calor del verano. Y el horizonte enrojecido ha recogido el grave soñar, cuando repercutía en él la espuela sonora del combate. Mas allá espera la alegre canción de un alba pura. Así se han compenetrado Garcilaso y Machado con el atardecer. En él han descubierto un hondo sentido, que trasciende la luz y las sombras, los sonidos y el calor. Y con su capacidad creadora han recreado en unos versos este descubrimiento, encarnándole en palabras. Nosotros, después, al ponernos en contacto con ellos podemos alcanzar esta situación originaria y este sentido último.

Estos hechos nos han dejado entrever lo que pueda ser el arte. Ahora necesitamos reflexionar sobre ellos para

penetrarlos y descubrir los rasgos esenciales de la creación artística. En primer lugar, nos ocuparemos del descubrimiento, después de la obra. La experiencia de la creación artística se presenta como un descubrimiento. El artista en su trato con las cosas tiene una capacidad excepcional de admiración, de descubrimiento, de encuentro. Es una capacidad fiel para recibir la luz esencial de las cosas y al tiempo creadora para esclarecerla, trasformarla y recrearla. Ahora bien la recreación no es un mero reflejo, sigue a una compenetración entre la patencia de las cosas y la perspectiva interior del artista. "Tanto la esencia de la cosa como la del artista mismo se identifican de modo vivo abriéndose paso hacia la expresión. La sensación de si mismo que tiene el artista confluye con su modo de ver las cosas: la estructura de sentido de la cosa se percibe desde la emoción de la percepción de si mismo, y ambas cosas concurren de tal modo que se convierten en forma, en obra" (320). Así surgen las distintas formas de expresión. Pero ¿cual es el fundamento que hace posible este descubrimiento?

Hemos hablado de la luz interior del hombre, pero necesitamos precisar mas . Es el espíritu la raíz de la experiencia artística. El es, en feliz expresión de Platón, de la

320) GUARDINI. La esencia de la obra de arte. Madrid, 1961, 45-6.

misma raza del ser, está tenso y abierto hacia el. Esto era lo que quiso significar en el mito del Fedro. El alma, en compañía de Dios, ha contemplado la realidad de todas las cosas, en la "llanura de la verdad". Después cae en este mundo y se encama, pero nunca podrá perder el poderoso impulso que la lanza a contemplar la verdadera realidad de las cosas. Prescindiendo de la preexistencia y de los datos míticos, hemos de afirmar con Platón que el espíritu humano está tenso hacia el fondo de las cosas y busca penetrar en él por caminos distintos. En unos casos será una conquista esforzada a través de las apariencias sensibles. Este es el camino del filósofo. En otras viendo y sintiendo aquél fondo encarnado en estas apariencias. Este es el camino del artista. Es un acto tan poderoso este descubrimiento artístico que Platón aseguraba que no tenía su origen en la habilidad técnica, ni en el saber, sino en un don de Dios (*θεῖα μορφή*) (321). Desde el espíritu, donde el hombre empalma de modo especial con Dios se hace posible la experiencia artística (322). Pero desde el espíritu encamado, porque este descubrimiento es fruto del conocimiento y del sentimiento". Este hecho nos adentrará mas en el problema que estamos estudiando.

321) Fedro, 536 c.

322) "Un ser alado y sagrado es el artista y no es capaz de obrar antes de estar en Dios,
"Ion. 534 b.

El descubrimiento artístico implica visión y fruición, contemplación y complacencia. La visión artística es porque de la "inteligencia sentiente" del hombre. Nuestro primer contacto con las cosas es una intuición sensible de su realidad concreta. Después sigue la penetración intelectual que puede realizarse en distintas formas, entre ellas el proceso abstractivo que conduce al concepto. Pero la inteligencia penetra en muchas ocasiones en el interior de los casos, sin necesidad del discurso, y alcanza también su sentido. Hay un cierto conocimiento intelectual no discursivo. Es así como se explica la visión del artista que de un solo golpe, al tiempo que ve sensiblemente las cosas, alcanza su sentido mas hondo. La inteligencia sentiente humana se manifiesta así en su unidad radical, que implica sensación e intelección, enlazadas y compenetradas.

Al conocimiento por el que la luz de las cosas penetra en nuestro interior, sucede el amor y el gozo. Lo que se ha conocido se tiende a poseer y a gustar. Pero las formas del amor corresponden a las del conocimiento. Al conocimiento discursivo que es conquista progresiva y esforzada corresponde el amor apetitivo, que busca al tiempo que empieza a poseer. Por el contrario, al conocimiento-intuitivo que capta el objeto de golpe, sin restricciones que detengan, corresponde un amor tranquilo de complacencia. La inquietud y el

esfuerzo quedan excluidas y permanece el gozo de la visión. La experiencia del descubrimiento artístico brota en la unión original entre la inteligencia y el sentido, allí donde la visión sensible se abre a la penetración intelectual y donde esta asume y esclarece la visión sensible. De acuerdo con su carácter intuitivo, el camino del descubrimiento se torna en contemplación gozosa de una dimensión honda de la realidad, que llamamos belleza. Viéndolo desde el aspecto subjetivo. Sto. Tomás caracterizaba lo bello, como lo que agrada al contemplarlo. "Pulcha sunt, quae visa placent"(323).

Al momento del descubrimiento sigue el de la creación. Después que el artista se ha compenetrado con esta dimensión de belleza, entrevista en el mundo o en el fondo de si mismo, tiende a recrearla, a ponerla por obra. Y será aquí donde encontremos la estructura última de la creación artística, para poder compararla después con la filosofía. La obra de arte no es una simple cosa hecha, que nos permite permanecer en su faz sensible exterior. Tiene un poderoso carácter remisivo. Es ciertamente una obra terminada, pero es todavía algo mas. Nos descubre otro horizonte mas lejano, ἄλλο ἀγορεύει, y en este sentido, es alegoría. Nos lanza (συμβάλλειν) de su simple apariencia a una zona mas hon

323) Sto. TOMAS, ST. I, q.5, 4. ad 1.

da y, en este sentido, es símbolo. (324). Ahora bien, ¿como se explica este extraño comportamiento de la obra de arte? ¿Cual es su estructura íntima?

Heidegger ha descrito el momento de la creación artística, como una lucha originaria entre el "mundo" y la "tierra". "Das Werksein des Werkes besteht in der Bestreitung des Streitiges zwischen Welt und Erde" (325). "Welt" es en su pensamiento el horizonte de sentido del "Dasein", "Erde", en cambio es el mundo terreno en el que se asienta la historia humana. Ambos se dan estrechamente unidos, pero su dinámica tiene direcciones distintas. El "mundo", tiende a manifestarse, a abrirse, superando la cerrazón de la tierra. Es una tensión hacia el desvelamiento. La "tierra", por su parte, propende a la clausura, al encubrimiento. Sus elementos materiales apenas dejan entrever el horizonte de sentido, que tras ellos se oculta y que con tanta dificultad pueden expresar. El artista lucha con esta doble tensión del "mundo" y de la "tierra" y su intento es desvelar el horizonte de sentido de aquél poniéndole en las apariencias sensibles y terrenas de ésta. La creación artística consistirá entonces en producir, en sacar hacia adelante el sentido escondido en el trasfondo, abriéndolo a la luz, haciéndolo patente. Es un desvelamiento (Unverborgenheit) y, por tanto, una manifestación de la verdad de las cosas. Ah

324) HEIDEGGER, Holzwege. Frankfurt. 1950, 25.

325) o.c. 38.

ra bien, como esto es fruto de una lucha originaria y primitiva (Ursheit) entre el "mundo" y la "tierra", la obra de arte implica un desgarró (Riß), que constituye la forma expresiva "alegórica" y "simbólica". "Geschaffensein des Werkes heißt: Festgestelltsein der Wahrheit in die Gestalt. Sie ist das Gefüge, als welches der Riß sich fügt. Der gefügte Riß ist die Fuge des Scheines der Wahrheit" (353).

Necesitamos ahondar más en esta estructura de la obra de arte, que acabamos de descubrir. Por de pronto hemos encontrado en ella dos dimensiones: la faz sensible exterior, el aspecto terreno y un nivel más hondo de sentido. Podemos llamarlas con dos palabras un poco más precisas la "forma exterior" y la "forma interior". Ahora bien, esto sucede de alguna manera en todas las cosas, en apariencia externa, no está desconectada de su entraña esencial, sino que procede de ella y la manifiesta. ¿Que hay por tanto en la obra de arte, distinto de las demás cosas? A esta interrogante podemos contestar con Sto. Tomás señalando los rasgos objetivos de la obra bella. "Ad pulchritudinem tria requiruntur. Primo quidem, integritas sive perfectio: quae enim diminuta sunt, hoc ipso turpia sunt. Et debita proportio sive consonantia. Et iterum claritas: unde quae habent colorem nitidum pulchra

esse dicuntur" (354). Estos rasgos se refieren primariamente a la forma sensible exterior, en orden a expresar el contenido de belleza interior.

En primer lugar se necesita la integridad y perfección. Los rasgos materiales han de poseer una plenitud, pues la carencia de perfección técnica no permite el total desvelamiento de lo interior. En segundo lugar la proporción o consonancia. Con ello no queremos establecer un canon clasicista para toda belleza, de modo que la proporción se entienda solo de un modo determinado. La proporción, el ensamblaje, la consonancia de los rasgos externos están en función del contenido que se quiere expresar. De modo que un cuadro cubista, de Ricasse aunque carezca de la armonía clásica de la pintura de Velazquez, puede poseer esta proporción y consonancia de que hablamos. Por fin la claridad, que es el fruto de la perfección y de la armonía. Es el brillo, el esplendor que ostenta una cosa Bella, destacándose de entre las demás.

Pero como antes decíamos esta forma exterior remite a la interior. Una cara románica refleja un gesto del alma, el Fusilamiento de la Moncloa manifiesta el triunfo del ideal patriótico humano, el Partenon es símbolo de la armonía del espíritu griego. Por tanto en la faz externa perfecta, armonio-

sa y clara se revela el esplendor de la forma interior. Este esplendor interior, accesible a nuestra visión intelectual, está mas allá de la disposición de los elementos materiales y consiste en la plenitud de ser, propia de esa forma (355). También insistimos aquí en que esta expresión no debe ser tomada en sentido "clasicista". Plenitud de forma interior no se encuentra solo en las esculturas modélicas de Fidias, sino también en los rostros caricaturescos de los hombres dolientes de Ronault. Este esplendor interior de plenitud de sentido se manifiesta en la forma exterior, perfecta, armónica y clara. La última perfección de la obra de arte consistirá en que estos dos niveles ontológicos se compenetren y hasta se identifiquen. Que el aspecto sensible sea transparencia de la belleza interior y que esta se consigue exhaustivamente en los rasgos sensibles.

Resta aun examinar una última dimensión de la obra de arte que nos va a revelar por fin su estrecha conexión con la filosofía. Una obra de arte no es un mero fragmento del mundo, sino que le concentra en sí de alguna manera. "En el proceso de la conformación artística, dice Guardini, ocurre algo peculiar: esta unidad que surge de la cosa que se capta y de la persona que la capta, tiene un poderío evocador. En

355) LOTZ. Ontologia. Barcelona, 1963, 156.

torno a ella se hace presente la totalidad de la existencia: el todo de las cosas, la Naturaleza, y el todo de la vida humana, la Historia, ambas cosas vivas en una sola" (356). La obra de arte evoca la cosmovisión histórica y se compenetra con la realidad cósmica en las que está encuadrada.

Así encontramos el alma china reflejada en su pintura sin perspectivas, en las estructuras de sus templos y palacios, colecciones de jardines escalonados, que rodean unas cuantas edificaciones bajas y estilizadas; falta la perspectiva enérgica. Acabamos por ir errantes, de horizonte en horizonte, sin hallar una meta fija : no encontramos la severidad rectilínea del arte egipcio, ni el ansia de vuelo del arte gótico. En cambio, la vida nómada que llevaban los primitivos árabes en medio del desierto se refleja en su arte. El arte musulmán, con su arquitectura carente de un eje fijo, nos recuerda la estructura primitiva del campamento en el desierto. Cada príncipe en el palacio musulmán agrega sus propias habitaciones a las que ya habían edificado sus antepasados; como en el desierto levantaba su tienda junto a la de sus mayores. Y en la arquitectura griega parece que las líneas están vistas desde la categoría eleática del ser. Su geometría, como ciencia de la espacialidad limitada, les lleva a buscar en el ar-

te su mas perfecto acabamiento. De aquí el utilizar en el arte las correcciones ópticas: el convertir sus templos en estudios perfectos. En cambio, en el arte occidental cristiano se buscarán los efectos de escape del gótico, en su verticalidad, los efectos de claroscuro en las apasionados retablos barrocos o el escape al infinito de la música contrapuntista. Basten estos ejemplos para corroborar como la obra de arte no es un fragmento aislado, sino que se inserta en el mundo y se inscribe en la historia, evocándoles.

La obra de arte no termina aquí. Hay en ella un elemento que hemos encontrado a lo largo de nuestro análisis, en los niveles de la forma exterior y la interior. Se trata de la belleza. La belleza, encarnada en la perfección, proporción y claridad de los elementos materiales y en la plenitud del contenido íntimo, nos remite por fin al ser, que es la Belleza suprema. En primer lugar porque la belleza es la síntesis de las propiedades trascendentales del ser, de su perfección bandadosa, de su patencia verídica, y de su recogimiento en la unidad. Bien, Verdad y Bondad en su mutua implicación constituyen la Belleza, como propiedad del ser, resultante de aquellas. Por tanto en lo bello se revela en último término el "esplendor del ser". Ahora bien por ser no entendemos el "ser en común", que es un concepto sino el acto perfecto de ser, la plenitud de la realidad. En segundo lu-

gar estas grandes perfecciones como Unidad, la Verdad, el Bien y la Belleza, por ser tanta la riqueza que implican, cuando las encontramos reducidas y limitadas, nos evocan su plenitud. Esta es la última evocación de la obra de arte, por la cual nos sentimos remitidos a una Belleza que está por encima de todas las Bellezas sensibles y limitadas. Es la que Platón caracterizaba como μέλαρος τοῦ καλοῦ y como αὐτὸ καθ' αὐτὸ μετ' αὐτοῦ μονοειδὲς εἶναι ὄν, τὰ δὲ ἄλλα πάντα καλὰ ἐκείνου μετέχοντα (357), y la que Plotino llamaba καλὸν πρῶτων, καὶ ὅλον δὲ καὶ πανταχοῦ ὅλον (358). Es en último término Dios.

Para penetrar en una obra de arte así realizada, es necesaria una disposición espiritual, correspondiente al mismo proceso de descubrimiento y creación. Heidegger la llama la actitud del guardar (Bewahren), porque exige conservar el instante crucial de que la obra fue hecha. Es una "experiencia fundamental del pensamiento"., basada en la radical apertura de la existencia. "Bewahrung des Werkes heißt: Innestehen in der in werk geschehene offenheit des Seienden" (359). Es preciso meterse en esta luminosa apertura, que el artista ha conseguido desvelar, para recorrer sus niveles sucesivos. Porque

357) Banq. 210 d, 211 b.

358) Enn. V. 8.

359) o, c. 55.

para el contemplador, que "sintoniza" con la obra, ésta le re-
mitirá desde su aspecto exterior, a su esplendor íntimo y
allí le evocará la plenitud de la Belleza. Además esta expe-
riencia, le habrá hecho mas auténtico, por haberle ejercita-
do en su apertura a la trascendencia y mas comunicativo, por-
que todos los hombres comunican en esta radical apertura y
tensión del espíritu. Maritain ha dicho que "los hombres so-
lo se comunican verdaderamente entre si pasando por el ser o
por uno de sus trascendentales", el amor, la verdad y la be-
lleza (360). Pero ya es el momento de precisar las relaciones
entre la filosofía y el arte.

Para esta delimitación vamos a comparar respectiva-
mente sus puntos de partida, sus caminos y sus metas. El arte
en un primer momento es una visión gozosa de las cosas. De-
cíamos que esta experiencia implicaba en estrecha unión la
sensibilidad y la inteligencia, el conocimiento y el amor.
Parte el arte del "hondo sentir", que es el fruto del contac-
to con las cosas o consigo mismo desde estas fuerzas que he-
mos descrito. En un segundo momento es un hecho, que realiza
esta belleza descubierta. La filosofía, en cambio, contando
con la experiencia sensible, parte de la inteligencia y es

360) Cfr. FRUTOS; "Vinculación metafísica del problema estético" en RevIdEst. 5(1944) 67-77.
MARITAIN, Arte y escolástica, Buenos Aires, 1958, 43.

fundamentalmente un conocimiento. Su camino corresponde a su punto de partida y a su término. La filosofía es una esforzada reflexión intelectual que ve las cosas y las penetra después en sus fundamentos. El arte es sobre todo visión fructiva en el artista que descubre y en el contemplador que vuelve a vivir este descubrimiento. Por eso podríamos decir que, mientras el filósofo es un conquistador de la verdad., el artista es un visionario de la belleza.

El término de la filosofía y del arte en parte es el mismo, pero en parte es distinto. La filosofía a través de las apariencias sensibles de las cosas demuestra su esencia y sus principios constitutivos para demostrar después el Principio último, que es el Ser primero. El artista y el contemplador a través del bello aspecto exterior y sensible de las cosas, penetran en la belleza de su plenitud íntima y allí se evoca ante su mirada la Belleza suprema. El camino condiciona el descubrimiento: uno evoca la Belleza, otro demuestra el Ser. Sin embargo en último término Belleza y Ser se identifican, porque la Belleza es el esplendor del ser.

Filosofía y arte recorren caminos distintos, pero cercanos, por eso alguna vez pueden darse la mano. El saber filosófico puede preparar la experiencia artística y en muchos casos servir de mensaje en la obra de arte. Baste recor-

dar la novela francesa actual. Puede también la filosofía penetrar en la experiencia artística y desentrañarla cuidadosamente, como Heidegger ha pretendido hacer con los Poemas de Hölderlin. El arte, por su parte, puede a veces servir de medio de expresión a concepciones filosóficas que se resisten a un encuadre racional, como el poema de Parménides, los mitos de Platón o la poesía de Unamuno. Es que en último término son dos formas de alcanzar la realidad última, desde la apertura radical a ella del espíritu humano .

"Singen und Denken sind die nachbarlichen
Stämmen des Dichtens.

Sie entwachsen dem seyn und reichen in seine
Wahrheit" (361).

3.- FILOSOFIA Y CIENCIA.

Estamos delimitando la filosofía por su entorno. Para esta empresa es de gran interés describir los límites que la separan de la ciencia, con la cual está lindando. Hoy mas que nunca es necesaria esta delimitación porque el camino seguido por ellos ha determinado un cierto confusianismo en la opinión común sobre su tarea y su valor. El alejamiento de la

361) HEIDEGGER, Aus der Erfahrung des Denkens, Pfullingen ,
1954, 25.

filosofía de los problemas humanos y la aplicación de la ciencia al progreso técnico en servicio del hombre contribuyó a desfigurar en la mente de muchos los perfiles de estos saberes. Ello se une con más gravedad la mutua incompreensión de científicos y filósofos. Para muchos científicos la filosofía es un saber poético, irreal e ineficaz. Se ocuparía de ficciones ideales, distantes de la realidad, con un método más próximo a la evocación artística que al serio y riguroso método de la ciencia. Por ello carecería en absoluto de eficacia para la historia y el progreso de los hombres. Algunos filósofos, por su parte, alejados de la labor científica, han visto a esta como un saber de baja calidad, materialista, parcial y superficial. Se ocuparía sobre todo de las realidades materiales para descubrir en ellas los aspectos observables, que se perciben en la superficie. Tal vez hoy se hayan deshecho ya muchos prejuicios y por parte de unos y otros se busque un recíproco acercamiento. Pero lo que resulta cada vez más claro es que cualquier contacto entre un saber y otro debe hacerse, si quiere ser fecundo, sobre la base de una clara distinción de campos y métodos. La pregunta que inmediatamente surge, entonces, es ¿qué es la ciencia? ¿cual es su punto de partida, su método y su objetivo?.

Responder a esta pregunta exige seguir un camino his-

tórico porque el concepto de ciencia ha cambiado mucho desde los griegos hasta nosotros. Ya hemos visto como fue evolucionando en Grecia el concepto del saber. El hecho fundamental para el problema, que abordamos ahora, es la distinción, nacida con los presocráticos, entre ἀλήθεια y σοφία. En último término late en el fondo de esta distinción, la separación entre el conocimiento sensible y el intelectual. Frente a toda experiencia sensible lo importante es el λόγος el νοῦς. Es tan penetrante su poder que con el podemos alcanzar el estrato más hondo y valioso de las cosas. La ciencia va a ser una forma de este conocimiento intelectual. En la línea dividida que simboliza los grados del saber, Platón situará a la en los dos niveles últimos (362). La διάνοια se eleva desde los objetos sensibles para obtener sus aspectos cuantitativos inteligibles. (Aritmética y Geometría). Por fin el νοῦς es el ejercicio de la Dialéctica llegará hasta la zona del ser absoluto, las ideas y el bien. Esta será en su forma más alta la "ciencia".

Siguiendo los pasos de Platón, Aristóteles considera la ἐπιστήμη, como el último grado del saber, pero añade la nueva perspectiva de la causalidad. Por encima de la ἐμπειρία y de la τέχνη, está un saber causal, que conoce la esencia de una cosa, sus causas y, por fin, el nexo

necesario entre estas y aquella. Por eso mismo este saber ha de ser universal (καθόλου), no en el sentido de que no se ocupa de las cosas particulares, sino en cuanto atiende a su aspecto fijo, inmutable y necesario (363). Así quedó acuñando el concepto de ciencia como ἐπιστήμη τῶν ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν, que se identifica con la φιλοσοφία. Avanzando en este camino se podrán alcanzar las últimas causas y obtendremos el saber mas eminente de la "filosofía primera" (364) como acabamos de comprobar para el pensamiento griego en sus representantes mas altos, la ciencia y la filosofía se confunden. Se trata de un saber esencial y causal, que no se cuida tanto del trascurso observable de las cosas móviles, cuanto de penetrar en su génesis ontológica y ver como brotan de sus causas y de su esencia.

Este concepto de ciencia ha permanecido a lo largo de la época helenística y medieval, al tiempo que iban surgiendo o desarrollándose los brotes científicos experimentales (365). Sin embargo con la llegada y expansión del cristia

363) MANSION S. Le jugement d'existence chez Aristote, Louvain. 1946, 62 ss. Para todo esta visión histórica cfr. PANIKER. Ontonomia de la ciencia, Madrid, 1961, 33 ss.

364) ARISTOTELES. Metaf. 1026 a.

365) En el campo de la matemática y la astronomía, de la biología y de la física los griegos iniciaron una "ciencia experimental" que tendrá su pleno desarrollo a partir del Renacimiento. Cfr. PARIS, Física y filosofía, Madrid, 1952, 31-34.

nismo tanto la filosofía como la ciencia van a cambiar de sentido. Es bien conocida la disputa de las primeras generaciones, cristianas sobre el valor del saber humano y sobre todo filosófico. Taciano y Tertuliano preferían la fe pura, para que el saber humano no falseara el misterio cristiano. S. Justino y la escuela de Alejandría se abrían a la verdad allí donde estuviera. Esta postura se consolidará para siempre con S. Agustín. "Quisquis bonus verusque christianus est, Domini sui esse intelligat ubicumque invenerit veritatem (366). La filosofía y la ciencia van a ser asumidas, pero tomando un sentido nuevo que el mismo S. Agustín expresó en las Confesiones. "Infelix enim homo, qui scit illa omnia, te autem nescit: beatus autem qui te scit, etiam si illa nesciat" (367).

El cristianismo es un mensaje de salvación, .La verdad consiste sobre todo en participar en la vida y obra de Jesucristo, para tener parte después en su resurrección. Este es el fin último, el conocimiento y la felicidad mas altos. "Non legitur in evangelio Dominum dixisse: Mito vobis Paraclatum qui vos doceat de cursu solis et lunae. Christianos enim facere volebat, non mathematicos" (368). Por encima de todo debe es-

366) AGUSTIN. De doctr. christ. II, 18,28.

367) AGUSTIN, Confes. IV, 4.1.

368) AGUSTIN. De act. c. Fel. Man. 1,10.

tar la fe y el conocimiento teológico. Este no solo es el último grado de la ciencia, sino la verdadera sabiduría, pues alcanza a Dios, no por lo que es cognoscible a través de las criaturas, como hacen los filósofos, "sed etiam quantum ad id quod notum est sibi soli de se ipso, et aliis per revelationem communicatum" (369). Todas las demás ciencias están subordinadas a ella. En primer lugar es superior a todas las ciencias teóricas por su certeza, en cuanto se apoya en la palabra de Dios y por su objeto pues trata principalmente de realidades que trascienden la razón humana, mientras las demás se ocupan de las que están cometidas a esta razón. En segundo lugar es superior a todas las ciencias prácticas, pues el fin de esta "sagrada doctrina" dice Sto. Tomás, es la felicidad eterna, a la cual se ordenan todos los fines de todas las demás ciencias (370). Según estas concepciones agustiniana y tomista del saber, se explican que la ciencia, entendida como, "cognitio, rerum per causas" y la filosofía, que en buena parte se confunde con la ciencia, estén subordinadas a la teología con una función servicial.

Con el Renacimiento el hombre europeo abandona en buena parte la cosmovisión medieval, centrada en Dios y lentamente la sustituye por una nueva centrada en el hombre, encar-

369) TOMAS. ST. I, 1:6.

370) TOMAS. ST. I, 1,5.

dinado en el mundo. La teología pierde su puesto principal, pero el hombre necesita sustituir por otra cosa la función que ella cumplía en su vida. Es evidente que el hombre, desposeído de la fe, que antes le sostenía, siente una fuerte inseguridad, que quiere volver a encontrar en otras realidades. En el cogito cartesiano ha encontrado Zubiri una señal clara de esta búsqueda de seguridad (371). Y algo semejante hemos de encontrar en el nacimiento de la nueva ciencia. Importa sobre todo el grado de certeza, aunque lo cierto no sea lo más inteligible, lo de mayor valor ontológico, sino lo más cercano y lo más comprobable. Los datos científicos y las conclusiones que de ellos se pueden obtener serán los hechos más seguros y más ciertos, en los que pueda apoyarse la confianza humana.

En esta situación espiritual se operaba también un profundo cambio en el concepto de naturaleza y en su interés por ella. Para el pensamiento griego antiguo $\gamma\acute{\upsilon}\nu\alpha\iota$ era el sustrato dinámico de donde se originaban todas las cosas. Tenía una clara dimensión ontológica, que la ciencia debía penetrar en su despliegue causal. Ahora se pierde el interés por esta dimensión. No importa tanto el ser cuanto los sucesos que se perciben en la faz del mundo. Ni tampoco interesa penetrar en las causas, sino medir cuantitativamente los fenómenos. "To-

371) ZUBIRI, Naturaleza, Historia, Dios. Madrid, 1959, 127-131.

do movimiento es, en el fondo, lo que el movimiento local: una función; queda despojado de toda idea de generación o destrucción. El siempre de la Naturaleza es su estructura matemática. La naturaleza ya no es orden de causas, sino norma de variaciones, lex, ley" (372).

En estos momentos comienzan a separarse la filosofía y la ciencia, que durante muchos siglos habían caminado en estrecha cercanía. Para los nuevos propósitos no valía el viejo método deductivo de los filósofos, sino la experimentación de los hechos naturales. Porque ya no interesaba el "qué" de las cosas y su "por qué", sino el "cómo" y la conexión de su mecanismo. Esta nueva actitud científica ha nacido ciertamente del nominalismo que se extiende en la etapa final de la Edad Media. Los conceptos son signos, mas que captación de esencias. No importa tanto el fondo de la realidad, cuanto su utilización. Por ello mas que explicar se va a describir, pero de modo que las preguntas a la naturaleza favorezcan la descripción y que el medio de su interpretación la asegure. Así surge el nuevo método.

El método que pretende descubrir los fenómenos naturales y sus leyes será la experimentación, "la intervención activa en los datos de la observación, con una idea directriz mas o menos explícita para mejor observar el comportamiento de un

372) *ibid.* 269. Para todo este problema es de gran interés el capítulo entero: "La idea de naturaleza; la nueva física" (231-278).

fenómeno" (373). Según Galileo, uno de los fundadores de la "nueva scienza" el método debe encerrar un doble momento, lo que él llama "método compositivo", el establecimiento de un principio general, que expresa ~~unas~~ relaciones matemáticas desde las cuales se pueden explicar los fenómenos: viene después el "método risolutivo", que estudia analíticamente los hechos concretos para comprobar si se realiza en ellos el planteamiento de la hipótesis (374).

El método comenzará por una hipótesis, una encuesta hecha a la naturaleza, preguntándose si su comportamiento se adecua con el esquema previo trazado: después vendrá la comprobación, y experimentando el proceso de los hechos: por fin la medición de estos experimentos y, en muchos casos, su formalización matemática.

El material de la experiencia puede ser elaborado de varios modos. En primer lugar puede hacerse un simple estudio fenomenológico de él. Estudiar los fenómenos, esclarecerlos y catalogarlos con determinados criterios. Así fue la física hasta el nacimiento de la ciencia nueva, así ha continuado siendo la química hasta hace unos lustros y la biología casi hasta nuestros días. Estas son las ciencias empíricas, en las que todavía predomina la cualidad. Pero surge otro modo de elaborar los da-

373) PANIKER, o.c. 48-49.

374) GALILEO, Opere. Florencia, 1842. XII, 319.

tos experimentales, aplicándoles el paradigma matemático. La ciencia, que antes estaba en manos de la metafísica, cae ahora en el dominio de las matemáticas y empiezan a surgir las ciencias fisico-matemáticas, que habían de tener un gran porvenir. La medida de los hechos físicos de una relación entre magnitudes matemáticas. "La naturaleza en el sentido de la física, y la experiencia, se han distanciado cada vez mas hasta separarse: de tal suerte que ésta adquiere sentido físico, vigencia física, tan solo cuando se somete a este otro mundo que es la naturaleza propiamente dicha: las leyes matemáticas. Por eso, todo el sentido físico de la experiencia es de aproximación. Esto es: entender la experiencia no es mas que averiguar con qué sistema de relaciones matemáticas habremos de sustituirla" (375). Esta física moderna es en último término mecanicista y determinista. Su tarea era localizar los fenómenos en una determinada estructura espacio-temporal, mediante su medición e interpretación matematizada (376). Pero no todos los hechos se ajustaban a este método. Un caso ejemplar fueron los fenómenos eléctricos estudiados por Maxwell. La electricidad no se halla sometida a leyes mecánicas. ¿Es que habrá que dividir el mundo en dos regiones, el mundo de los movimientos y el mundo de los fenómenos electromagnéticos? ¿O será que habrá que replantearse de nuevo la concepción y el método de la física?.

375) ZUBIRI, o.c., 271.

376) Para la física clásica "El problema de las ciencias físi-

En este camino se van a dar dos pasos definitivos. Primero Einstein con su teoría de la relatividad va a deshacer la identidad entre existencia física y determinismo. Los fenómenos electromagnéticos y luminosos van a conducir a la crítica y sustitución de los fundamentos de la física clásica. El que la velocidad de la luz en el vacío sea la misma con independencia del frente y del observador, aconseja a prescindir del eter, que como ámbito absoluto encuadraba todos los fenómenos. Ahora habrá que limitarse a decir que el espacio trasmite ondas electromagnéticas. En íntima unión con esto está la relativización de los sistemas de coordenadas. El tiempo no es una invariante, como reloj absoluto que mide los procesos del universo, sino una coordenada mas con el espacio con el cual constituye un sistema tetradimensional. Pero incluso ha cambiado la perspectiva de los constitutivos últimos del mundo material. Para la física clásica eran la materia ponderable y la energía imponderable. "Para la teoría de la relatividad no existe una diferencia esencial entre masa y energía. La energía tiene masa y la masa representa energía" (377). Einstein intentará todavía otra em-

./.

cas naturales consiste en referir todos los fenómenos de la naturaleza a invariables fuerzas de atracción y repulsión, cuyas internidades dependan totalmente de la distancia. La posibilidad de resolver este problema constituye la condición de una comprensión completa de la naturaleza" EINSTEIN-INFELD, La Física, aventura del pensamiento, Buenos Aires, 1961⁶, 53.

377) EINSTEIN-INFELD, o.c. 170; EINSTEIN, La théorie de la relativité restreinte et générale, Paris, 1954; SELVAGGI,

./.

presa: generalizar esta relatividad restringida hasta ahora a los sistemas inerciales. En efecto basándose en la conexión entre masa de merca y masa gravitatoria, encuentra un fundamento para esta generalización. Con esto se ha tornado problemático el anterior concepto de "medidas" y "naturaleza". Las magnitudes de que se va a partir ahora son magnitudes cósmicas, el complejo indivisible espacio-tiempo-material (incluyendo en ella el campo). La medida de estas magnitudes deberá valer para todo observador desde cualquier punto de vista. En ella, por tanto, queda excluida el sentido de la "medición" humana. "La medida es una relación que existe... entre unidades cósmicas, pero tan independientemente de la existencia del físico como la proporción matemática existe independientemente del matemático. La matemática es, por esto todavía en la física de Einstein, la estructura formal de la naturaleza" (378).

La física cuántica supone el paso decisivo (279). El principio de indeterminación de Heisenberg encierra, en efecto, un cambio importante en el concepto de ciencia, aun permaneciendo dentro de la línea moderna. El hecho de que las partí-

./.

Orientaciones actuales de la física, Buenos Aires, 1961, 43-67 (buena selección bibliográfica).

378) ZUBIRI, o.c. 274.

379) Cfr. DE BROGLIE, La física moderna y los cuantos, Buenos Aires, 1947; HEISENBERG, Die physikalischen Prinzipien der Quantentheorie, Leipzig, 1930, DIRAC, The principles of quantum mechanics, Oxford, 1957, SEIVAGGI, o.c. 85-120.

culas elementales no puedan ser observadas al tiempo en su lugar y en su velocidad, manifiesta hasta que punto la medición no consiste en la observación objetiva de un fenómeno mecánico. Para que estos datos puedan ser medidos, han de ser vistos y la visibilidad exige la presencia de la luz, que en parte actúa sobre las cosas como un elemento más de la naturaleza y en parte las envuelve totalmente haciéndolos visibles al hombre. Ahora bien la intedemnización en lugares y velocidades, surge porque hay un sujeto que se sirve de esa luz para observarlos. Entonces la ciencia física, será una medición de observables, que estadísticamente se pueden agrupar e interpretar. Este ha sido el patrón que siguen hoy en general las ciencias fisiconaturales. También aquí el conocimiento científico se funda en la mensurabilidad real, pero real no significa aquí cósmico, como en Einstein, sino efectivamente observable,. Medida es posibilidad de medición y ciencia física, medición e interpretación de observables (380).

Al término de esta breve visión histórica podemos precisar el concepto de ciencia en orden a delimitarla de la filosofía. Hemos visto como ha ido cambiando a lo largo de la historia, como en un principio estaban estrechamente unidas, casi identificadas, y como poco a poco se han separado hasta divergir profundamente. Ahora nos importa sobre todo el con -

cepto actual de ciencia y especialmente el de las ciencias físico-naturales (Naturwissenschaften). Prescindimos aquí de las ciencias del espíritu (Geisteswissenschaften) que asemejándose metodológicamente en mucho a las anteriores, implican nuevas dimensiones. El propósito actual de nuestro trabajo no es tanto hacer un análisis exhaustivo de la ciencia en sus distintas formas, cuanto tomar su denominador común, que pueda servirnos de punto de referencia para elaborar el concepto de filosofía. Decíamos que ciencia es un saber sobre el trascurso observable de los fenómenos. La ciencia mide los observables, sean hechos físico, químicos, biológicos y sociales, para poder establecer después las leyes que rigen su proceso. Este es su afán. No intenta ya, como la episteme griega, penetrar en las causas hondas de las cosas, ni encuadrar los fenómenos en la "estructura mecánica espacio-temporal" de la naturaleza, sino sencillamente observarles, medirles y descubrir sus leyes(381).

381) "La física, dice Luis de Broglie, como todas las demás ciencias, trata de comprobar e interpretar una determinada categoría de fenómenos. Por tanto, se apoya fundamentalmente en la observación,. No pudiendo representar en cada momento la disposición infinitamente compleja del mundo real... ha procurado descubrir en el flujo interrumpido de los fenómenos ciertos elementos susceptibles de ser, al mismo tiempo, destacados del conjunto mediante una abstracción teórica.. Estos elementos son las "magnitudes físicas observables", y el fin de la ciencia física es establecer las relaciones que existen entre los valores de estas magnitudes y sus variaciones, y después interpretar estas relaciones y mostrar su alcance, coordinándolas en el interior de esas vastas construcciones de la mente que se llaman teorías". DE BROGLIE, Physique et microphysique. Paris 1947, 88.

Necesitamos todavía detenernos a analizar la forma cognoscitiva de la ciencia física.

La ciencia natural pretende la aprehensión de las leyes naturales. Sobre los datos experimentales se descubren leyes y sobre estas se edifican progresivamente teorías científicas, cada vez mas comprensivas y amplias. Con ellas se pretende una aproximación a la realidad, cada vez mas adecuada.

"Por este procedimiento de aproximaciones sucesivas la ciencia es susceptible de progresar sin contradecirse. Los edificios constituidos sólidamente por ella, no son derribados por los progresos ulteriores, sino englobados en edificios mas vastos" (382). En el conocimiento físico podemos distinguir, por tanto, dos momentos, el primero en que se constatan los hechos y se inducen las leyes naturales, "momento positivo-legal"; el segundo en que se pretende explicar éstas, "momento teórico-explicativo". La inducción de la ley natural se realiza en tres pasos sucesivos, se comienza con la resolución analítica del fenómeno en sus elementos cualitativos básicos, precisados despues metricamente en su cantidad. Después, se estudian las relaciones entre las modificaciones cuantitativas de estos elementos, mediante un proceso inductivo-deductivo y por fin se alcanza la formulación matemática de

382) DE BROGLIE, o.c. 15.

la ley (383). La ley añade algo a los puros datos empíricos. Expresa una universalidad y necesidad, pero no penetra en la íntima explicación de la legalidad, que permanece opaca ante la mente.

Este primer momento positivo legal encierra un problema nuclear para el asunto, que estamos investigando. Se trata de la matematización del saber físico. En el proceso cognoscitivo, que hemos descrito, la matemática es algo más que un instrumento de precisión cuantitativa hasta convertirse en elemento constitutivo del orden epistemológico. La pregunta surge, pues, en este punto crucial. ¿que valor tiene esta matematización para el conocimiento de la realidad? De cómo se responda a esta pregunta depende la solución al problema de las relaciones entre la filosofía y la ciencia. Después tendremos ocasión de comprobarlo, pero ahora vamos a detenernos todavía a analizar la conceptuación y la medición físicas. La "selección" del fenómeno nos da los "conceptos físicos", que no son los conceptos ontológicos tradicionales, sino "momentos" del acontecer fenoménico. Dos rasgos le caracterizan: su complementaridad, en cuanto están soldados entre si y se complementan mutuamente, ya que son momentos de una totalidad ;

383) Para todo este problema de la naturaleza y estructura del conocimiento físico, cfr. PARIS, o.c., 79 ss. RENOIRTE, Eléments de critique des Sciences et de cosmologie, Louvain, 1947², 102-170; SIMARD, Naturaleza y alcance del método científico, Madrid, 1961.

su positividad, en cuanto se fijan rigurosamente en el momento métrico-cuantitativo, sin embargo, conviene subrayar que la mensuración cuantitativa no es momento exclusivo. El dato conceptual primero sigue gravitando sobre el concepto físico cuantificado. Por ello la matematización, no se reduce a mero simbolismo, que rebaja el valor ontológico de la ciencia (384), sino que permite también de alguna manera alcanzar la realidad, de modo que haya una adecuación entre el fenómeno físico y su expresión legal (385).

El segundo momento del conocimiento físico es un proceso teórico explicativo. Sobre las leyes se construyen las teorías. Pero ¿que aportan estos al conocimiento de la realidad? . La explicación puede ser entendida de distinta manera. Para unos como Bridgmann, se trata de una mera interpretación psicologista, una satisfacción de las apetencias intelectuales al reducir los datos fenoménicos a elementos familiares obvios. Para otros, como Reichenbach, se trataría de una interpretación logicista, del encuadramiento de una proposición aislada dentro de un todo sistemático, en el seno de conexiones mas generales. Pero si el peso ontológico de la experiencia penetra en el momento legal, que funda la teoría, debe llegar también hasta ésta. La explicación implicaría, pues,

384) Cfr. MARITAIN, Distinguir pour unir ou les degrés du S^oavoir. Paris, 1946, 318, 319.

385) PARIS, o.c. 212.

una reducción del fenómeno a sus principios que llevaría consigo una cierta comprensión ontológica. La ciencia, entonces, consiste fundamentalmente en una investigación de fenómenos, pero no se limita aquí su alcance. Posee esencialmente una referencia objetiva, hacia la cosa en si. Pretende alcanzar progresivamente un desvelamiento de la realidad, aunque este sea limitado por el camino empírico que recorre. Además, si nos volvemos hacia atrás y contemplamos la historia de la ciencia física, comprobamos que el momento positivo legal ha estado acompañado siempre del momento teórico explicativo con una cierta pretensión realista. Así la física clásica tenía en sus cimientos una explicación ontológica mecanicista. Es verdad que la física moderna ha desintegrado esta cosmovisión de los elementos positivos, que tenía implicados, conservando y enriqueciendo estos, mientras abandonaba aquello. Es innegable también que la ciencia actual pretende limitarse a la observación de los fenómenos. Pero, aparte de los "elementos hipotéticos teóricos", que esta presenta pura observación lleva consigo, el afán humano del conocer no permite poner estos límites como definitivo, sino que pretende avanzar hacia una comprensión cada vez mas penetrante de la realidad.

Al comparar el saber científico y el filosófico hay tres rasgos, que claramente les distinguen. En primer lugar el carácter metafísico de la filosofía es distinto del ca-

rácter fenoménico de la ciencia. Conviene precisar bien el significado del término "fenómeno". Muchas acepciones ha tenido a lo largo del pensamiento. Por fenómeno no entendemos aquí la "pura apariencia" por oposición a la realidad, como han interpretado muchos el τὸ δοκῶντα de Parménides por oposición al τὸ ὄν ; tampoco aceptamos el significado de Kant, como algo subjetivo, fruto de la síntesis entre las impresiones caóticas de las cosas y las categorías de la sensibilidad, por oposición al *Noumenon*, objetivo e inaccesible. Fenómeno lo entendemos aquí como el "nivel observable de la realidad", por oposición a lo metafísico, dimensión mas profunda, accesible a la penetración filosófica. La ciencia, por tanto no se reduce a medir una fantasmática apariencialidad, sino una aparición real de las cosas. Por ello alcanza una dimensión de realidad, aunque sea de hondura distinta a la que alcanza la filosofía.

En segundo lugar el carácter causal separa también a ambas. La filosofía se interesa por las causas. Intenta explicar la génesis ontológica de las cosas viéndolas desplegarse desde sus principios. Por esto le interesará las causas externas que han producido la cosa o son su modelo o su finalidad y las causas internas que constituyen intimamente su realidad. La filosofía es un saber de ultimidades y no se satisface con haber descubierto los rasgos esenciales de una cosa,

sino que penetra en sus principios, en sus causas y hasta pretende ascender a la causa última. Si la filosofía se mueve en una dimensión vertical de profundidad, la horizontalidad es la dimensión de la ciencia. Antes decíamos que se ocupaba de los fenómenos y ahora añadimos que los describe, los mide y los sistematiza. El resultado de esta sistematización en muchos casos estadística, será la ley de la naturaleza. Sin embargo el momento explicativo de la ciencia permite ahondar hasta un cierto grado en la dimensión vertical de profundidad, mostrando como se des-pliega y ex-plica el fenómeno desde un nivel anterior, previo, aunque no sea desde luego el último ni tenga a veces carácter causal. La ciencia procurará extender el límite de su experimentación, pero nunca podrá alcanzar el nivel metafísico, reservado solamente al que recorre un camino distinto de mayor penetración (386).

En tercer lugar, y como consecuencia de los rasgos anteriores, filosofía y ciencia se distinguen por el carácter totalitario. Es necesario también aquí precisar lo que entendemos por totalidad. Cuando decimos que la filosofía se ocupa de la totalidad y las ciencias de aspectos parciales, no que-

386) PARIS distingue así los "conceptos físicos" de los filosóficos. "La significación de los primeros es puramente fenoménica, insertados, pues, en un plano de intuitividad y dinamicidad del que no son separables, menos "momentos" del mismo, conseguidos por la presión que la inteligencia realiza en el devenir físico, no para su comprensión ontológica, sino para la fijación de sus regulari -

remos significar en primer lugar la extensión de sus objetos. Es innegable que las ciencias acotan sus parcelas del saber y la filosofía primera se ve obligada a enfrentarse con la realidad entera. Pero mas que la extensión de sus objetos nos importa aquí su sentido. La filosofía porque llega hasta las ultimidades ve las cosas con un sentido de totalidad. La dimensión metafísica que ella investiga la permite situarlas en el ámbito total del ser, en su jerarquía y en su significado correspondiente. La ciencia, en cambio, por su método mismo se cierra a esta perspectiva y se interesa por los aspectos concretos y observables de la naturaleza.

Después de estas reflexiones sobre la evolución del concepto de ciencia y la comparación de sus rasgos principales con los del de filosofía, podemos precisar las relaciones entre los dos saberes. El origen de ambos es el mismo, la inteligencia sentiente del hombre. Tanto el filósofo como el científico parten de la experiencia sensible penetrada ya en su misma raíz por la inteligencia. En modo alguno podemos reducir la investigación científica al mero conocimiento sensible y reservar el intelectual para la reflexión filosófica. En uno y otro inteligencia y sentidos participan, aunque lo

./.

dades unitarias. Los conceptos filosóficos, en cambio, se organizan en torno al problema del ser, tratando de desentrañar categóricamente el modo en que el misterio de este se realiza" o.c. 171.

hagan de manera distinta. La diferencia fundamental entre filosofía y ciencia radica en su modo distinto de conocimiento. Para ilustrar este aspecto vamos a servirnos de la doctrina tradicional de la abstracción. En el primer grado de abstracción, prescindimos de la materia singular, de sus condiciones individuantes, pero sin excluir la materia sensible. "Intellectus egitur abstrahit speciem rei naturalis a materia sensibili individuali, non autem a materia sensibili communi sicut speciem hominis abstrahit ab his carnibus et his ossibus... et ideo sine eis considerari potest" (387). En este primer grado podemos situar el nivel cognoscitivo de las ciencias físicas. En efecto, prescindamos de las notas individuantes de un cuerpo. Podemos estudiar en él su aspecto cualitativo, entendiendo las cualidades no en la línea sustantiva (como accidente), sino en la línea fenoménica buscando una ordenación y catalogación de elementos cualitativos: color, forma, dureza, sabor, etc. Esta forma de conocimiento constituiría las ciencias empíricas o empiriográficas. Podemos también estudiar el aspecto cuantitativo, que incluiría una matematización inferior de los datos sensibles sin llegar a la matematización total. Este nivel sería propio de las ciencias empiriométricas.

387) TOMAS ST. I, 85, 1, ad 2. Cfr. In Boeth de Trin. 5, 1-4; 6, 1-2. Para todo este problema cfr. MARITAIN, Degr. savoir, 43-55. PANIKER. o.c. 86, 99. Juzgamos excelente el encuadramiento del saber científico que hace Maritain, aunque no compartamos el valor y alcance que con-

En un segundo grado abstractivo, prescindimos incluso de la materia sensible, para atender solamente a la cantidad, que tiene un arraigo constitutivo en la sustancia material. Sto. Tomás precisa y justifica así este nivel de abstracción "Species autem mathematicae possunt abstrahi per intellectum a materia sensibili non solum individuali, sed etiam communi; non tamen a materia intelligibili communi, sed solum individuali. Materia enim sensibilis dicitur materia corporalis secundum quod subiacet qualitatibus sensibilibus...Materia vero intelligibilis dicitur substantia secundum quod subiacet quantitati. Manifestum est autem quod quantitas prius inest substantiae quam qualitates sensibiles. Unde quantitates, ut numeri et dimensio et figuras, quae sunt terminationes quantitatum, possunt considerari absque qualitatibus sensibilibus, quod est eas abstrahi a materia sensibili, non tamen possunt considerari sine intellectu substantiae quantitati subiectae, quod esset eas abstrahi a materia intelligibili communi". La cantidad es ciertamente el accidente primero del ser material, que se despliega constitutivamente en partes fuera de partes. Por ella se insertan en él los otros accidentes. Prescindir de estos y atender solamente al aspecto cuantitativo común determina el nivel cognoscitivo propio de las ciencias matemáticas.

./.
cede a este, por la descalificación objetiva de la matematización, que tiene un acusado carácter positivista.

Desde el comienzo de la ciencia moderna se han dado implicados el conocimiento impírico y matemático. Sobre los datos de la experiencia se proyecta una formalización matemática que intenta penetrarlos y sistematizarlos. Resulta entonces que de la abstracción cuantitativa relativa del primer grado y de la absoluta del segundo grado se obtienen las ciencias físico-matemáticas, a caballo entre la física y la matemática. Usa parámetros matemáticos no intuibles para penetrar y explicar con ellos el ámbito físico. La ciencia física puede ser definida como el estudio del fenomenismo inorgánico bajo la razón de legalidad, formulable normalmente de modo matemático" (388). Los saberes científicos como este se mueven en el ámbito de los fenómenos observables y medibles. Pero pueden colaborar a penetrar en la realidad corporal en una nueva dimensión, en la línea substancial. Al llegar a esta, abandonaríamos el terreno de la ciencia para entrar en el de la filosofía. En esta encrucijada en que se encuentran los datos empíricos, matematizados o no, y la penetración en el trasfondo ontológico, se sitúa la cosmología, que es ya un saber filosófico. Mientras la ciencia física es un saber sobre el acontecer fenoménico, la filosofía natural es una conceptualización ontológica de la realidad material.

El conocimiento humano puede avanzar mas aún."Quae-

dam vero sunt quae possunt abstrahi etiam a materia intelligibili communi, sicut ens, unum, potentia et actus, et alia huiusmodi, quae etiam esse possunt absque omni materia, ut patet in substantiis immaterialibus". Hemos entrado plenamente en el campo filosófico. La inteligencia penetra mas allá de lo espacio temporal y descubre las estructuras últimas que constituyen las cosas, o incluso seres que carecen de materia. Es una penetración en el fundamento esencial, que se completa y ultima con el estudio causal. Así encontramos la dimensión mas profunda de la realidad, el ser, sus propiedades trascendentales, sus principios constitutivos, su proceso ontológico etc. El proceso cognoscitivo partiendo de la simple experiencia sensible nos ha conducido hasta aquí. Existe una profunda continuidad que va desde el conocimiento vulgar, pasando por el conocimiento científico hasta el conocimiento filosófico.

Ahora podemos comprender la estrecha relación que existe entre filosofía y ciencia, en medio de su estructura y alcance distintos. La conexión entre ambas nace fundamentalmente de los caminos de su penetración y de los niveles de la realidad que alcanzan. La Filosofía parte de un esclarecimiento fenomenológico de la realidad y avanza con una penetración discursiva en las causas y principios primeros; La ciencia parte de un momento de experimentación de los aspectos observables y avanza en la inducción legal y en la teoría explicativa de los fenómenos. La filosofía busca la estructura y fundamentación metafísica de los seres; la ciencia su comportamiento observable; la filosofía lo que son, la ciencia lo que hacen. Ahora bien estos dos aspectos de la realidad no están desconectados ni opuestos entre si. Por el contrario, el obrar sigue al ser. Todas las movimientos y eventos que observamos en la faz externa de las cosas manifiestan de alguna manera su hondura esencial, porque constituyen una afloración de la estructura y dinámica interna. Pero todavía podemos asegurar mas, que el ser sigue al obrar. La operación no es un mero despliegue sin trascendencia para el ser que obra. Este despliegue es un desarrollo y, por tanto, implica un repliegue, una referencia al ser mismo, en orden a su perfeccionamiento. Por tanto el aspecto observable de los fenómenos fluye de la dimensión metafísica de las cosas y re-fluye en ella.

Estas consideraciones nos permite ver ahora las relaciones entre filosofía y la ciencia. De ninguna manera pueden oponerse. Sus métodos y sus metas son distintas y conviene siempre mantener esta distinción para bien mutuo (389). Una filosofía hecha con método científico y una ciencia hecha con método filosófico fracasarían radicalmente en sus resultados. Pero tienen que conocerse y acompañarse. La filosofía debe contar con los datos científicos como punto de partida **mas** seguro y **mas** penetrante, aunque en cierto modo **mas** limitado que el conocimiento vulgar; y la ciencia debe contar con la reflexión filosófica como su propio coronamiento. "Si la ciencia, dice Paniker, no es libre de la Metafísica porque la operación sigue al ser; la Metafísica no es independiente de la Física, porque el ser **sigue** a la operación" (390). En efecto la ciencia ofrece en muchos casos una base experimental **mas** selecta y segura que el simple conocimiento vulgar. Los resultados de la psicología experimental, por ejemplo, son **mucho** **mas** valiosos en la elaboración de una antropología filosófica, que las introspecciones vulgares por afinadas y cuidadosas que sean. La filosofía, por su parte, puesta a la

389) PANIKER, o.c. 106.

390) Esta proximidad de la filosofía y de la ciencia no significa en modo alguno que se rompan sus lindes específicas como han pretendido entre otros Urráburvi Hugon, Grødt, Fernandez-Alonso, Fraile, etc. Cfr. SUSINOS, "Ciencia y filosofía. Una nueva cuestión disputada". La ciudad de Dios 175(1962)60-82.

ciencia el conocimiento de las leyes fundamentales del pensamiento y los elementos mas importantes de su conceptualización. Ley, estructura, relación, causa, sistema, son importantes factores de la investigación científica, aunque tengan un sentido distinto de que poseen en el ámbito ontológico. Pero la filosofía puede dar a la ciencia además su sentido último dentro del saber y la vida humana. De este modo la inteligencia avanzará en la comprensión de la realidad sobre la penetración fraternal del saber científico y la reflexión filosófica.

C.- VIVENCIA Y ESENCIA DE LA FILOSOFIA

1.- LA VIVENCIA FILOSOFICA.

Para penetrar en lo que sea la filosofía, partimos de su encuadramiento en la experiencia humana. Filosofar no es un acontecimiento abstracto, intemporal, elevado por encima de las vivencias diarias del hombre, sino que se integra en ellas como un momento más, aunque sea cualificado. Y es que "filosofar" lo entendemos en un sentido amplio, pero profundo, como "preguntarse y reflexionar sobre las ultimi-
dades". Por eso la experiencia filosófica se da en cualquier vida humana, que haya tomado una cierta conciencia de si. En muchas ocasiones y sobre todo en las que Jaspers ha llamado "situaciones límites"., el hombre se siente sacudido en su existencia cotidiana y se pregunta por el origen, fundamento y destino de su vida y del mundo. Pero esto que en la existencia diaria de los hombres es un momento, para los pensadores es un "modo" y un "medio" de vida. La reflexión sobre el fundamento cualifica de tal manera su existencia, que llega a constituirle como pensador, dándole un modo de ser y vi

vir.

Un análisis de la vivencia filosófica implica un estudio fenomenológico que destaque sus rasgos y momentos esenciales. Si analizamos la propia experiencia y sobre todo la de los grandes pensadores, comprobamos que en el comienzo de la actitud filosófica hay un momento de extrañeza. Algo nos es extraño, cuando no estamos familiarizados con ello. Lo cercano, lo tratado se ha hecho familiar y hasta lo perdemos de vista. Se ha compenetrado tanto con nosotros, que forma parte y sostiene el ámbito de nuestra vida. Ha pasado a formar parte de nuestro mundo, del horizonte en que nos movemos y en el que se hallan integradas las cosas, los hombres y los acontecimientos. Pero de pronto algo se introduce en el ámbito vital o se destaca especialmente dentro de él. Si voy tranquilamente por la calle y en una encrucijada me encuentro un gran gentío, me extraño de ello. Por esta calle paso muchas veces al día y todo en ella se me ha hecho familiar, las casas, las aceras, el alumbrado, los ruidos, los hombres. Es como una prolongación de mi casa, el ámbito mas familiar de mi vida. Pero este gentío es para mi un problema, en el sentido mas originario de la palabra. Pro-blema (προ-βέλλω), es algo lanzado y puesto delante de mi, un obstáculo, que me obliga a hacerme cargo de él. Entonces surge la extrañeza como extrañamiento de mi mundo, como fruto de la ruptura de

la familiaridad, porque algo nuevo, insólito, se ha presentado en él. En muchas ocasiones el hombre y el pensador tropiezan con determinados hechos que le hacen extraño en su mundo y que despiertan su extrañeza. En casi todas las vidas filosóficas hay un golpe de vista, una intuición del sentido de la realidad, visto desde un aspecto o motivo prevalente. Para los griegos el problema era el movimiento, para los cristianos la realidad misma surgida de la nada, para los modernos el pensamiento del hombre y para muchos filósofos de hoy la existencia humana, encarnada en el mundo. Distintos problemas que han motivado la extrañeza y han condicionado ya desde el primer momento el descubrimiento filosófico.

A la extrañeza sigue la admiración. Este elemento nuevo que se ha introducido en mi mundo me ha hecho sentirme extraño a él, ha perturbado mi estado normal de convivencia con él. La extrañeza crea una distancia. Mi mundo pertenece a un yo, como una prolongación suya, lo mismo sucedía con mi vida. Estamos insertos en el marco de nuestro mundo y de nuestra historia, sintiéndonos en ellas. Ortega decía con razón aquello de que "yo soy yo y mi circunstancia". La extrañeza nos ha distanciado de la circunstancia y de nosotros mismos. Por ello surge la ad-miración, como dirigir la mirada con inquietud y con sorpresa a la que se me ha hecho problema. Aristó-

teles notaba que estaba aquí el verdadero origen de la filosofía. "Ahora y siempre por la admiración empezaron los hombres a filosofar (Διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν). Al principio empezaron extrañándose de las cosas problemáticas que estaban a su alcance; después, avanzando paso a paso, queriendo explicar los fenómenos más importantes, como las fases de la luna, el curso del sol y de los astros finalmente, la formación del universo. Ὁ δὲ ἄνορων καὶ θαυμάσιων οἰεταὶ ἄγνοεῖν (390'). Estas tres últimas palabras contienen una descripción excelente de este momento de la vivencia filosófica. Cuando el camino se cierra (ἄνορων), entonces brota la admiración (θαυμάσιων), ante algo que nos resulta desconocido (ἄγνοεῖν).

Pero la admiración no es solo un momento. Platón decía que era el *μάδος* del filósofo. En efecto, admirar es lo propio de la actitud contemplativa. Porque no es tanto valorar una cosa, sorprendiéndose de ella, cuanto mirarla y remirlarla. Sería la típica actitud griega de la *θεωρία*, que de nuevo ha vuelto a prender en Occidente con la pasión fenomenológica de ir a las cosas mismas. Es sencillamente la apertura radical a las cosas, no para cogerlas y utilizarlas, sino para verlos. El admirar es el dar vueltas al problema, el mirarlo una y otra vez, desde un punto de vista y desde otro. Por 390') ARISTOTELES. Metaf. I, 982 b ss.

eso puede llegar a ser un afecto hondo, una pasión, la pasión de la contemplación que caracteriza al filósofo. Por vocación él está llamado a coger esos momentos admirativos de la vida humana para hacerlos camino y tema de su existencia. *Μᾶλα γὰρ φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος, τὸ θαυμάζειν· οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας ἢ αὕτη* (391). La admiración implica una conciencia de ignorancia, por eso la contemplación, nacida de ella, es búsqueda de solución, afán de penetración en la ultimidad de las cosas.

El descubrimiento seguirá a la extrañeza y a la admiración. De ellas surge espontáneamente la pregunta central de la filosofía, el "por qué". A simple vista parece que esta pregunta es un hecho común de la existencia del hombre en las situaciones mas diversas. Sin embargo, el "por qué" del filósofo apunta hacia la ultimidad. El paso del mito a la filosofía, operado en Grecia en los siglos fecundos del pensamiento presocrático, marca bien los niveles de esta pregunta. Cuando los griegos antiguos se preguntaban por qué había surgido el mundo contaban un *ἀΐσιον* un cuanto. Eso eran para muchos las viejas cosmogonias. Pero cuando Tales pregunta el "por qué" de la *φύσις*, pretende encontrar la *αἰτία* la *ἀρχή*. La pregunta del filósofo, apunta, pues, a esta dimen

sión última y radical, a los principios y causas de la realidad, o incluso a su última razón de ser. Es la pregunta heideggeriana, "¿por que existe el ser mas bien que la nada?" (392).

El descubrimiento para que sea un auténtico encuentro con la verdadera realidad de las cosas exige previamente determinadas disposiciones. En primer lugar el amor de la totalidad de la persona al ser y valor absolutos. La pregunta filosófica trasciende el marco espacio-temporal, accesible a nuestra experiencia sensible en el cual nos movemos. El amor al ser en su totalidad y en su plenitud es una condición primaria del descubrimiento filosófico. Es algo mas que la apertura, es la proyección hacia el fundamento al que las cosas remiten, sin afán de detenerse a una altura determinada por motivos personales. Aquí vemos como el amor empalma con la humildad. No se trata aquí de una actitud etica de anonadamiento ante el Dios vivo, cuanto de la disponibilidad y franquia para la verdad. Porque es necesario romper el marco de los propios prejuicios, y adoptar la postura de discípulos ante las cosas, del hombre que se propone aprender. De aquí nació la conciencia de la ignorancia socialica que aparece muchas veces como norma, pero que en el fondo encierra la suprema seriedad del sabio. El se consideraba como perpetuo discípulo

392) HEIDEGGER. Was ist Metaphysik, 42.

lo de la realidad y buscaba la compañía de los hombres para descubrir en el diálogo su verdad. Por fin, añade Scheler, el descubrimiento filosófico exige como condición previa el autodominio. En muchas ocasiones comprobamos que nuestras tendencias afectan el descubrimiento de la realidad, hasta el punto de deformarlo conformándola con nuestras aspiraciones. Es necesario, pues, dominarse a si mismo para que el contenido objetivo de la verdad se refleje en su pureza y sin falseamiento en el espíritu (393).

Mediante el método filosófico, cuyo tratamiento pertenece a otro lugar, la reflexión preparada asceticamente a sí, penetra en el fondo de las cosas, lee interiormente sus rasgos y discurre hasta sus causas. Con ello se da una respuesta, mas o menos cumplida, a la pregunta planteada. El mundo, el hombre y Dios se nos hacen de algún modo accesibles en su verdad, porque el descubrimiento de algo en sus causas, es la patencia de su verdad. Ὁρθῶς δ' ἔχει καὶ τὸ καλεῖσθαι τῆν φιλοσοφίαν ἐπιστήμη τῆς ἀληθείας (394).

393) SCHELER. Vom Ewigen un Menschen, 89 s. Aunque en sentido un poco distinto, debido a su concepción del cuerpo, Platón ha hecho mucho hincapié en esta purificación preparatoria.

394) ARISTOTELES, Metaf. 993 b.

La experiencia filosófica, en nuestra opinión, no termina aquí. La verdad apela al hombre y le compromete. Su descubrimiento le hace patente la realidad entera en sus conexiones, y de modo especial su propia estructura, su incardinación en el mundo, su comunicación con los otros y su religación a Dios. La contemplación de la realidad termina en una vida en la verdad. No se trata solamente de una teoría de la conducta. Basta, en efecto, leer las estructuras del ser, para ver las exigencias, que implica. Por eso la ética última la reflexión metafísica. Sin embargo el descubrimiento filosófico compromete a más, y debe ser consumado en la vida en la verdad. Pocos hombres han visto esto con más claridad que Platón. "Aquellos, escribe en la República, que hayan salido puros de estas pruebas... y se hayan distinguido en la ciencia y en la conducta hay que obligarles a que dirijan la vista del alma a aquello que proporciona luz a todos (εἰς αὐτὸ ἀποβλέψαι τὸ πᾶσι ᾧ ὡς παρέχον, καὶ ἰδόντας τὸ ἀγαθὸν αὐτό, παρέδειγματι χρωμένους ἐκείνῃ καὶ πόλιν καὶ ἑαυτοὺς κοσμεῖν) (395)

El ser descubierta se convierte en παράδειγμα es como una luz, que alumbra la vida personal y comunitaria. Es la norma, según la cual hay que ordenarse a si mismo y procurar ordenar a los otros y a la misma comunidad. Por aquí va el camino de la plena realización del hombre. El que ha contemplado el Ser, término de toda la reflexión filosófica, en-

gendra la virtud verdadera, se hace amado de Dios y consigue la inmortalidad. ⁽³⁹⁶⁾ Así entendía Platón la vida filosófica como una iniciación en el misterio de la Verdad y del Bien, algo que está mas allá de la contemplación, porque abarca al hombre entero.

2.- LA ESENCIA DE LA FILOSOFIA.

La descripción fenomenológica de la vivencia de la filosofía nos va a encaminar en la investigación de su esencia. Nos extrañamos, nos admiramos de la realidad y buscamos a que atenernos sobre ella. Las cosas al hacerse problemáticas nos plantean un problema semejante al que tiene el hombre que ha salido de su ambiente social propio y se ha incardinado en otro, donde tiene que adaptarse. Hablamos aquí con una expresión gráfica de des-arraigo y arraigo. La crisis de adaptación es una búsqueda de arraigo, de algo a que atenerse. El saber atenerse a las costumbres y al estilo de la nueva comunidad implica un arraigo mas hondo en la intercomunicación personal y en los presupuestos que la rigen. Pues bien en la pregunta filosófica hay una búsqueda de algo a que atenerse, pero no de una simple respuesta para uso personal, sino de un fundamento real que explique el problema planteado.

La extrañeza, en efecto, implica la problematicidad-

dad de nuestro mundo. En la vida cotidiana nos sentimos sostenidos por el mundo y por ello estamos seguros de él y de nosotros. La extrañeza filosófica radical ante el ser de las cosas ("¿por qué existe el ser mas bien que la nada?); por que mi realidad y la del mundo pasan?, ¿tienen o no fundamento propio?" encierra una experiencia de desarraigo. Mi segura situación en el mundo se conmueve, las cosas y nosotros perdemos tierra firme, ante la mirada interrogante y extrañada. El buscar a qué atenerse es buscar donde sostenerse. El sostenimiento parece diluirse y el fundamento de la realidad desvanecerse.

Es el riesgo de la nada, que en el pensamiento existencial ha sido vivido por algunos como la congoja y la angustia que engendra la filosofía (397). La extrañeza, por tanto, es algo mas que un estado de ánimo, claro o tenebroso. En el fondo encierra esta primera experiencia ontológica de la problematicidad del fundamento.

La admiración y la investigación constituyen una poderosa proyección del espíritu humano en busca del funda-

397) UNAMUNO ha vivido y expresado esta experiencia de modo singular:

"!Tener que pasar del ayer al mañana, sin poder vivir a la vez en toda la serie del tiempo!... Terror loco a la nada" (Paz en la guerra, OC. Madrid, 1950, II, 70)

"!Ser, ser siempre, ser sin término! !Sed de ser mas! !Hambre de Dios! !Sed de amor eternizante y eterno!! Ser siempre! !Ser Dios!" (Sentimiento trágico, IV, 492).

mento. Antes analizábamos las palabras de Aristóteles y decíamos que la novedad de las cosas problemáticas de nuestro mundo hacen que no encontremos camino en ellas y que nos demos cuenta de que las desconocemos (ἀγνοεῖν). Así puede entenderse el origen de la admiración en un primer momento. Pero tal vez podamos dar un paso más. La conciencia de ignorancia no es la última raíz de la admiración y la búsqueda filosófica, sino la problematicidad de ellas y de nuestro arraigo en ellas. El ἀνορῶν seguramente conviene entenderlo más que como falta de camino en el plano cognoscitivo, como falta de camino en el ámbito del ser. Los arraigos seguros y firmes los que yo entraba en las cosas y las cosas en mí, el arraigo de las manifestaciones del mundo en el fondo de la naturaleza, se han hecho problemáticas. Por eso la admiración y la investigación del filósofo es un problema de ser, más que de conocer. El buscar a que atenerse, es buscar en que sostenerse, con que mantenerse.

La filosofía se presenta, entonces, como un saber fundamental, que da el fundamento. En primer lugar me explico el fundamento. La pregunta del "por qué" me la resuelvo "dando razones" y relacionándolas entre sí hasta lograr aclararme a mí y a las cosas. Pero no es esta la fundamentación propia del saber filosófico. Darle razones es "salvar los fenómenos" de la problematicidad que les afecta ante mí.

Pero no se trata en último término de la problematicidad que las cosas y yo tengamos para mí, sino las que tenemos en nosotros mismos. La filosofía es menos aclarar el hombre y las cosas ante la inquisitiva mirada humana, que aclararlas en sí mismos, pues, ~~son~~ ellos los auténticos problemas. En la filosofía explico el fundamento. Para ello es necesario penetrar en las cosas, leer sus rasgos esenciales y ver como todas sus propiedades manan de este hondón de la esencia. Y si la esencia en sí no nos retiene, justificándose desde sí, sino que nos re-mite fuera de ella, tendremos que trascenderla en buscar de la causa última, desde donde lo veamos proceder. El análisis de la vivencia filosófica nos ha permitido llegar hasta aquí.

A este nivel de la investigación la filosofía se nos aparece como el saber fundamental. Ciertamente esta caracterización corre el riesgo de su mal entendido, porque el adjetivo "fundamental" ha perdido su fuerza expresiva originaria. Conviene, sin embargo restaurarla. Saber fundamental es el saber del fundamento. El hombre extraño y admirado de la realidad que acoge y encuadra su vida, se despega de ella y se hace problema de ella. Esta búsqueda del fundamento de la realidad, que es al tiempo búsqueda del fundamento propio es lo que llamamos en un primer momento filosofía. Sin embargo debemos entrar mas dentro en su esencia y para ello nada mejor que pre-

guntar por su origen y su término.

El origen último de la filosofía no está en la extrañeza, ni en la admiración, ni en el afán de saber. Estas experiencias son el proceso psicológico que acompaña su aparición en la vida humana. Pero miradas por dentro remiten a algo más originario, la finitud del hombre. Es esta la raíz última de la filosofía. El hombre, como ser finito, "tiene ser", "participa" en el. Ahora bien tener es ya posesión limitada y por ello mismo menesterosa. Pero esta menesterosidad se hace más patente porque el hombre está lanzado a su plenitud y en vías de realización. Tiene, como dijo Pascal, un carácter medial ineludible. Está entre los "abismos del infinito y de la nada... una nada en relación con el infinito, un todo con respecto a la nada, un medio entre la nada y el todo" (398). Esta constitución óptica, de donde nace radicalmente el amor, es la verdadera raíz de la filosofía. El hombre como "medio" está afectado por la nada, posee en sí la fisura ontológica de la participación. Por eso siente el riesgo de la nada, el peso de la menesterosidad. Pero allí mismo brota el amor radical que le lleva al hombre a colmar su pobreza con el conocimiento y la comunicación con las cosas y los hombres.

Si el hombre fuera "nada" no sentiría hambre de ser,

398) PASCAL. Pensées, Paris, 1954, 72.

de conocer y poseer, porque ni siquiera había en el conato de ser y permanecer. Si fuera "todo" tampoco sentiría este hambre de ser, por ser en plenitud. Es pues la finitud y el amor nacido de ella, el que hace al hombre filósofo. Ἀναγκαῖον ἔρωτα φιλόσοφον εἶναι, φιλόσοφον δὲ ὄντα μεταξὺ εἶναι σοφοῦ καὶ ἀμαθοῦ (399). Seguramente podemos dar a estas palabras de Platón un largo alcance. El estado medial (μεταξὺ) no es en último término un estado cognoscitivo o afectivo sino entitativo. El hombre, menesteroso en su ser, busca plenificarse y para ello se proyecta en el conocimiento y en el amor a todos los seres, hasta llegar al fundamento.

La conclusión, a que acabamos de llegar, nos plantea inmediatamente una pregunta. Si la finitud es el origen de la filosofía, ¿porque solo el hombre la hace entre todos los demás seres finitos? ¿Que posee la finitud humana, que la permita esta empresa?. Nos hallamos ante la realidad del espíritu. Si el hombre fuera solo materia no podría trascender el marco espacio-temporal, al que estaría perpetuamente sujeto. Tampoco sería suficiente la vida animal, cuyo conocimiento sensible permite solo alcanzar la faz externa del entorno y cuya tendencia instintiva le encadena a él en un proceso de acción y de reacción. Si el hombre filosofa y penetra en los rasgos esenciales de las cosas, que están mas allá de su faz externa

y alcanza las últimas causas, es porque posee el espíritu que le abre a la trascendencia (400). El hombre finito es capaz de filosofía, porque es un espíritu encarnado.

Todavía podemos ir mas lejos. El espíritu tiene distintos poderes y entre ellos uno, que le permite conocer la realidad. Es la inteligencia, que los griegos llamaron νοῦς, λόγος. La comparaban con la luz, φῶς, que hace visible las cosas. Era esta una vieja imagen que Parménides había acuñado filosóficamente, cuando en su poema identificó la zona de la verdad, accesible al νοῦς, como la zona de la luz (401). Platón y Aristóteles penetran mas en esta capacidad cognoscitiva humana. En el tratado Del alma, el νοῦς se presenta como la luz que ilumina las cosas, haciendo patente sus rasgos, ocultos antes y como el seno que puede recibir y hacerse todas las cosas (402). La inteligencia es la que permite al hombre adentrarse en todas las cosas y alcanzar sus ultimidades (403). El ser es el horizonte constitutivo del espíritu. Con ello queremos decir que el espíritu está abierto a la realidad entera, recogiénola y correspondiéndola. Parménides decía que τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστι καὶ εἶναι (404) y Platón aseguraba que el alma

400) SCHELER. Die Stellung des Menschen im Kosmos. München, 1949, 39 ss.

401) PARMENIDES, B,1,1-10.

402) ARISTOTELES. De Anima, III,5, 430 a, 10-18.

403) ibid. 8, 431 b. 21.

404) PARMENIDES, Diels. B,3.

es de la misma raza que el ser, σογγενὲς οὖσα τῷ τε θεῷ καὶ ἄν-
νάτῳ καὶ τῷ ἄνθρωπῳ (405).

El origen de la filosofía, que antes habíamos visto en la finitud humana, se nos concreta ahora en el espíritu y en la inteligencia. No es solo la finitud la que origina la filosofía, porque hay muchos seres finitos, que carecen de ella. Tampoco es el espíritu por si, porque Dios es el puro Espíritu y no filosofa. Por tanto es el espíritu encarnado finito el sujeto de la filosofía. De la finitud nace la tendencia originaria al ser, el ἔρως pero gracias al espíritu inteligente esta tendencia se convierte en tarea y en búsqueda. Por eso la filosofía aflora en la existencia humana como extrañeza, admiración y descubrimiento. Y sobre todo por esto el descubrimiento es empresa difícil y esforzada, que tiende y lentamente llega a su meta, sin acabar de alcanzarla nunca.

Para terminar esta reflexión sobre la esencia de la filosofía, conviene que veamos cual es su término, reservando para otro lugar el método, mediante el cual le alcanza. Precisamente por su radicalidad el término de la filosofía debe ser el fundamento último, que funde al mundo y que nos funde a nosotros. Solo cuando haya alcanzado la causa última. "Nec sistit inquisitio quousque perveniatur ad primam causam: et tunc per-

405) PLATON, Rep. 611 e.

fecte nos scire arbitramur quando primam causam cognoscimus" (406). La filosofía primera tiene tres metas que se coordinan y esclarecen entre sí. En primer lugar investiga la dimensión de realidad que hay en todas las cosas (τὸ ὄν ἢ ὄν) (407). Pero al penetrar en esta dimensión descubrió las causas primeras (τὰ πρῶτα αἰτία) (408). Y al seguir el influjo causal nos vemos obligados a ascender a la causa primera, que es Dios (ὁ θεὸς δοκεῖ τῶν αἰτίων πᾶσιν εἶναι καὶ ἀρχή) (409). Por ello la filosofía primera es θεολογικὴ ἐπιστήμη ciencia, teológica. Alcanzar este ser último y trascendente no es solo el término del conocimiento, sino el fin del deseo, porque en él no está solo el fundamento del mundo sino el origen y el fin del hombre. "Desiduat igitur homo naturaliter cognoscere primam causam quasi ultimum finem. Prima autem omnium causa Deus est" (410).

La filosofía vista desde su término aparece como una "co-rrespondencia" al ser. El ser ha hecho partícipe de sí al

406) STO. TOMAS, I Met. 3,1; 983 a.

407) ARISTOTELES, Met.I 1003 a

408) ibid. 981 b.

409) ibid. 983 a.

410) STO. TOMAS. Summa contra gentiles. III, 25. Ahora se entiende la definición tradicional de filosofía como "ciencia de las ultimitades de todos los entes a la luz de los primeros principios naturales. Es, pues, conocimiento por causas, que tiene a todos los entes por objeto material, a su ultimidad como objeto formal terminativo y

hombre y esta donación ha sido tan poderosa que el hombre puede penetrar en el ser. Heidegger ha llamado al hombre "pater del ser" (411)., porque la existencia humana está constituida por la apertura trascendental a él. La filosofía será entonces una respuesta a esta donación, que es fundamentalmente contemplación, pero que compromete al hombre entero en sus exigencias. "Ciertamente que nos mantenemos siempre y en todas partes en la correspondencia con el ser del ente, pero no obstante sólo rara vez prestamos atención al llamamiento-asignación (Zuspurch) del ser. La correspondencia con el ser del ente sigue siendo constantemente, por cierto, nuestra estancia (Aufenthalt). Sin embargo, solo de vez en cuando se convierte en una conducta asumida por nosotros y que se desarrolla. Sólo cuando esto acontece, solo entonces correspondemos propiamente a aquello que concierne a la filosofía, que está en camino hacia el ser del ente. El corresponder al ser del ente es la filosofía; pero ella lo es unicamente cuando, y solamente cuando, el corresponder se cumple expresamente, se despliega así y completa la construcción de este despliegue"(412).

./.

a la luz de los primeros principios, como objeto formal
motivo.

411) "Der Mensch ist... der ek-sistierende Gegenwurf des seins ... Der Mensch ist der Hirt des Seins" cfr. Brief über den "Humanismus", Bern. 1954², 90.

412) Qué es eso de filosofía. trad.esp. 45-46.

El momento actual del pensamiento, en medio de sus luchas y divergencias, parece ser una singular coyuntura histórica para que la filosofía vuelva a recorrer de nuevo este viejo camino, que hemos descrito y llegue a ser en sentido riguroso una "correspondencia al ser", una "filosofía primera". No se trata de añorar el pasado, que según nuestra concepción de la historia es irreversible y ha dejado ya su huella en el presente. Tampoco significa esto que solo la reflexión metafísica deba ser la tarea del futuro. Será necesario profundizar cada vez más en los distintos ámbitos y formas del ser. Pero la investigación filosófica no se ultimaré, si no se esfuerza por ahondar en el fundamento último de la realidad. Ahora el punto de partida deberá ser no solo el mundo, sino preferentemente el hombre en el mundo, porque después de muchos siglos de historia hemos comprobado que él, antes que la *ψύσις*, es el lugar privilegiado desde donde se puede hacer patente el ser, "si por un esfuerzo supremo, ha dicho Zubiri, logra el hombre replegarse sobre si mismo, siente pasar por su abismático fondo, como umbral silentes, las interrogantes últimas de la existencia. Resuenan en la oquedad de su persona las cuestiones acerca del ser, del mundo y de la verdad. Enclavados en esta nueva soledad sonora, nos hallamos situados allende todo cuanto hay, en una especie de situación trans-real: es

una situación estrictamente trans-física, metafísica. Su fórmula intelectual es justamente el problema de la filosofía contemporánea" (413).

- - -

413) ZUBIRI, NHD. 41.

2.- CONTENIDO Y ORIENTACION DE LOS FUNDAMENTOS DE

F I L O S O F I A

Necesitamos precisar el contenido de los Fundamentos de filosofía en orden a la iniciación filosófica que pretendemos. Pero antes debemos explicar lo que ha de entenderse por Fundamentos. Todas nuestras reflexiones anteriores sobre la esencia y vivencia de la filosofía han preparado la solución de este problema. Era preciso en primer lugar delimitar el campo, para penetrar después en el trasfondo. Ahora es ya el momento de intentar perfilar el concepto de esta disciplina, que se presenta con un nombre tan sugerente. Y al hacerlo conviene no perder de vista la meta que con ello pretendemos, una iniciación en la filosofía, que ha de fundamentar el conocimiento y la vida humana.

La filosofía es, según hemos visto, un saber intelectual sobre el fundamento último de las cosas. Ella es en

verdad un saber científico, si damos a esta palabra el viejo sentido de la ἐπιστήμη griega. Su alcance va mas allá del aspecto observable de la realidad. Pretende penetrar en la estructura esencial de las cosas y, después, avanzar hasta su fundamento causal, intentando asistir al despliegue de la esencia a partir de sus causas. Aristóteles quería que la filosofía fuera sobre todo πρώτη ἐπιστήμη, que trascendiera incluso la fundamentación causal próxima y ascendiera hasta el último fundamento. Estamos, pues, ante un saber científico. Ahora bien su estructura debe ser por tanto ordenada y sistemática. La ciencia avanza progresivamente sobre sus presupuestos justificando y entrelazando sus propios resultados. Los fundamentos de la filosofía no pueden ser, según esto, como los de otro saber que carezca de la estructura científica. Aquí se necesita des-entrañar los cimientos, ahondar a través de sus verdades hasta llegar a la entraña que sostiene y funda todo el saber.

Partiendo de este hecho podemos excluir ya algunas concepciones de los Fundamentos de filosofía. En primer lugar no consisten en una selección cualquiera de temas filosóficos inconexos, porque no cumplirían plenamente la misión de la iniciación en la filosofía, tal como nosotros la entendemos. En el mejor de los casos resultaría una visión fragmentaria y aspectual de la realidad, que podría servir de impulso para nue-

vas investigaciones, pero que no constituiría un auténtico punto de partida. En segundo lugar los Fundamentos tampoco pueden ser un resumen abreviado de toda la filosofía. Esto podría ser tal vez una excelente información sobre un repertorio de cuestiones filosóficas con sus respectivas soluciones, pero correría el riesgo de no introducir en la filosofía. Una consideración del saber filosófico a vista de pájaro no pone en camino para reflexionar ni conduce a una asimilación justificada de sus problemas. En tercer lugar, tampoco cumplirían su misión los Fundamentos si los entendieramos como exposición de un sistema filosófico determinado. En todo caso podrían introducir a una filosofía, pero en modo alguno al saber y a la actitud filosófica. Solo cuando se tiene una extensa perspectiva sobre la temática y los métodos de la filosofía y se posee una capacidad de reflexión personal, puede asimilarse adecuadamente un sistema filosófico con la libertad para la verdad, que se exige aquí desde el origen. Ciertamente el primer encuentro con la filosofía debe ser, por ello más modesto y más amplio.

Si tomamos en serio el nombre y la misión de esta disciplina hemos de buscar un enfoque adecuado. Decíamos antes que la filosofía es un saber científico y, por tanto, solidamente fundado y estructurado. En nuestro caso habremos de desentrañar en el saber filosófico sus elementos fundamentales y verles en su función fundante. Pero ¿es que será esto posible?

¿No es acaso la filosofía entera un conocimiento del fundamento, un saber fundamental? En efecto, y tal vez sea por aquí por donde encontremos el verdadero sentido de esta disciplina, que estamos buscando. La filosofía es un saber fundamental que repite el proceso fundamentante de la realidad. La realidad tal como se nos ofrece, manifiesta una estructura fundante-fundada. Las cosas del mundo, el hombre, se presentan con unos modos de ser y actuar nacidos de la estructura esencial, que los funda. Incluso esta estructura esencial tiene un carácter remisivo, ya que por si misma no se explica ni fundamenta. Por entero la realidad vista en su hondura ofrece, pues, un proceso, de originación, de fundación. El conocimiento actualiza en si este mismo proceso, en cuanto lo conoce y puede asistir y recorrer sus distintos momentos. El saber que el hombre obtiene de ello, tendrá también este carácter fundamental. Contendrá elementos primarios que sostengan como cimientos todo el sistema de conocimiento que se obtenga. Este saber fundado reflejará la realidad fundada y será tanto mas filosófico cuanto mas se atenga y siga este proceso de fundación. Con ello nos hemos puesto en camino.

En los Fundamentos de Filosofía buscamos los fundamentos de la realidad, reflejados en los fundamentos del saber filosófico. Por ello no nos vale ni una selección cualquiera de temas ni una síntesis de todos ellos. Los fundamentos de la

realidad y del saber no son intercambiables por un aspecto cualquiera ni por el conjunto de ellos. Al contrario son los elementos primarios en los que se asientan todos los demás. Esta disciplina implica, por tanto, una reflexión de la filosofía sobre sí misma, para descubrir sus principios y aspectos fundamentales, que correspondan a los de la realidad. Es, si pudieramos decirlo, una filosofía de la filosofía, lo mas entrañable y fundamental, dentro de este saber fundamental.

Además este conocimiento debe presentarse en su función fundante. Precisamente porque el fundamento es principio y causa, su función será principiar y causar. Aquí radica uno de los elementos mas importantes de la iniciación filosófica. No es necesario presentar un sistema clausurado de filosofía, sino situarse en los orígenes de cada problema y ver como nace de allí la solución o lo que es lo mismo alcanzar el hontanar de la realidad de las cosas y asistir a su fluencia y constitución. Esto sería conocer la filosofía, como saber fundamental, en su función fundante. Con ello conseguiríamos introducirnos en ella, pues nos habríamos situado en sus propios caminos, que son los caminos de la verdad de la realidad. Así se nos perfila el sentido último y la tarea de los Fundamentos de filosofía. Despues tenemos que mostrar de acuerdo con ello su contenido.

Entendida así esta disciplina podrá colaborar eficaz-

mente a fundamentar el conocimiento y la vida humana. En primer lugar el conocimiento, puesto que todo el saber humano sobre las cosas puede y debe asentarse en sus aspectos fundamentales. No es posible, aunque encierre dificultades, una separación total entre el saber filosófico y los otros saberes humanos. En último término versan sobre dimensiones distintas de la misma realidad y la dimensión fundamentante no puede contradecir las dimensiones fundadas. De aquí que la filosofía, como saber fundamental debe ser como el sustrato fecundo sobre el que se apoye toda nuestra concepción del mundo. Además la filosofía, como actitud de meditación puede contribuir en gran manera a crear o afianzar toda la labor reflexiva científica y diaria, desde la que el hombre se enfrenta con las cosas. Todavía podríamos afirmar mas. La filosofía puede contribuir mucho a encauzar la propia vida, en cuanto ella nos descubre nuestra estructura y nuestras religaciones. Como ya dijimos, la reflexión filosófica debe culminar en la vida en la verdad, ya que en nuestra realidad está escrito el cauce de nuestra realización. Y así resulta que los Fundamentos de filosofía pueden acabar fundando la propia vida. Ahora vamos a ocuparnos con mas detalle de su contenido.

1.- "INTRODUCCION A LA FILOSOFIA".

Los dos cursos de filosofía de los Estudios comunes pretenden una iniciación filosófica. Esta es la meta a conseguir con la explicación de los Fundamentos y de la Historia de los sistemas. Sin embargo se necesita en un primer momento saber a que atenerse respecto de la filosofía, tener un concepto inicial de ella. No se puede pretender desde el principio conocerla a fondo, porque lo que sea la filosofía solamente se descubre al término de una esforzada compenetración con ella, pero también es cierto que no se puede iniciar la reflexión filosófica sin tener una cierta concepción, por imprecisa que sea, de su objeto y su sentido. Es necesaria, por tanto, una breve introducción, que puede seguir el proceso, que venimos siguiendo en la elaboración de este trabajo.

La iniciación filosófica debe partir de una reflexión sobre la situación personal. El hombre para ponerse en marcha necesita conocer bien, las circunstancias favorables o desfavorables, en las que está situado. Una meditación sobre la capacidad y la disposición para el encuentro con la filosofía y sobre la forma en que ésta se le presenta servirán para despejar el horizonte y disponerse a iniciar el saber filosófico. Pero la apertura del horizonte debe estar acompañada de un esbozo al menos general de la meta y el camino. Esto obli-

ga a delimitar el concepto de filosofía. En primer lugar conviene intentarlo mediante una breve visión de su historia. Se trata de poner en contacto al alumno de un modo casi experimental con la biografía de la filosofía. Es en la propia vida donde se va dibujando el carácter del hombre y también del saber filosófico, de manera que al concluirla en el presente nos hemos compenetrado con ella y la hemos comprendido desde dentro. En segundo lugar conviene delimitar la filosofía por su entorno. Limita, entre otros, con la religión, el arte y la ciencia. La delimitación puede hacerse en una doble dimensión, subjetiva y objetiva. El hombre vive en si mismo la experiencia religiosa, el saber científico, la creación o contemplación artística y la reflexión filosófica. En la vida humana es posible, pues, una delimitación de la filosofía considerando de donde arranca y comparando su punto de partida con los otros vivencias y saberes. Es posible, además, una delimitación objetiva por el término a que apuntan cada uno de ellos y las relaciones que puedan tener entre sí. Ahora bien esta definición que traza solamente los linderos externos sería insuficiente, si no nos adentráramos en el saber filosófico mismo para considerar su origen, su esencia y su objeto. Esta consideración íntima de la filosofía acabará de darnos un cierto perfil inicial, que nos permita ponernos en marcha hacia ella. En realidad si empezamos verdaderamente a buscarla es porque ya la hemos encon

trado y vivido. Estamos ya en camino.

El camino es el método, ya el viejo Parménides decía que hasta el desvelamiento de la verdad (ἀλήθεια) hay que recorrer un camino de investigación, ὁδὸς διζήσις .

El artista podrá ver y gozar la belleza de modo inmediato y el hombre religioso podrá unirse íntimamente con Dios, pero la ciencia siempre exige un tránsito a través de los aspectos externos de las cosas hasta su reducto mas profundo. El método es por tanto, necesidad ineludible de la reflexión. Para conocerlo adecuadamente conviene ver sus distintas realizaciones históricas, y ocuparse después de los dos tipos principales que se han dado, el ~~dis~~^{cur}sivo y el fenomenológico. Necesitamos hacerlo así para poner en manos del alumno el propio trazado de nuestro camino. Si la filosofía ha de enseñarse no como verdades hechas, sino como verdades en el proceso de su esclarecimiento, entonces hay que advertir los caminos que se pueden seguir en esta empresa, será necesario también ayudar al alumno para que enjuicie el valor de los distintos métodos y elija los que le parezcan mas adecuados para el descubrimiento de la verdad. Conocida la meta y el trazado del camino, es ya el momento de ponerse en marcha.

2.- LOGICA.

Ponerse en marcha solo puede hacerlo el que sabe an dar. Pero, por poca experiencia que se tenga de la enseñanza universitaria de los cursos primeros, se ha comprobado tal vez con demasiada frecuencia que los alumnos no saben pensar. Bien sea por la edad, bien por los métodos de enseñanza en el bachillerato, de hecho muchos llegan a la Universidad sin haber reflexionado personalmente y mucho menos pensado científicamente. La lógica, como parte propedeútica de la filosofía, debe enseñar a pensar. Desde esta meta es como debe plantearse su estudio. Es paradójico que teniendo la lógica misión tan importante, sea una de las partes de la filosofía que mas alejada se ve de la propia vida. Si analizáramos sus causas, veríamos que una de las principales es el hecho de que en los estudios medios y a veces en los universitarios, la conservamos como una pieza de museo, casi intacta desde que salió de las manos de Aristóteles. Buena prueba de ello es que hoy en día, cuando se aspira a un rigor de pensamiento y de expresión, rara vez se ve en la estructura silogística del raciocinio un instrumento útil y eficaz. Si no queremos reducir la lógica a peso muerto en la formación filosófica, necesitamos verla en su perspectiva histórica y ponerla al servicio de la formación en la reflexión. Así cumpliría su misión primaria y principal de enseñar a pensar.

Debemos ver la lógica con perspectiva histórica. Se ha ido constituyendo a lo largo del tiempo y esta consideración es provechosa para distinguir en ella lo esencial de lo accidental, lo permanente de lo pasajero. Esta exigencia es aún mayor tratándose de la iniciación filosófica, que no exige hacer un minucioso estudio histórico ni descender al detalle doctrinal. Además esta perspectiva de evolución nos conducirá a valorar y aprovechar los modernos hallazgos de la lógica matemática. El prodigioso desarrollo de esta y la actitud a veces fuertemente agresiva frente a la lógica tradicional ha conducido a pensar que se trataba de dos métodos lógicos diferentes y contrapuestos. Pero a medida que los estudios lógicos se han profundizado y se han resguardado de la tentación matemática, que al principio les comprometió hasta el punto de convertirse casi en un álgebra lógica, y a medida que sus cultivadores se independizan de la postura neopositivista, los valores de esta lógica moderna se perfilan y se presentan en toda su grandeza. La perspectiva histórica ampliará, pues, nuestra actitud y nos dispondrá a aprovechar todos los resultados verdaderos en orden a iniciar en el pensamiento recto.

El pensamiento tiene distintas dimensiones, la semántica o significativa que apunta a su contenido objetivo, la sintáctica que apunta a la relación entre distintas formas y la pragmática, que apunta a la comunicación con los demás hombres.

Estas tres dimensiones se implican mutuamente, pero la lógica centra su estudio en el aspecto sintáctico. Su objeto material es el pensamiento y su objeto formal es la rectitud de los elementos y procesos de este. El estudio de la lógica debe abarcar fundamentalmente las formas distintas del pensamiento y las leyes que las rigen. Se trata de obtenerlas a partir del pensar natural, que se da en la experiencia de cada uno y analizarlas después para descubrir su estructura y conexiones. Es muy distinto presentar la doctrina lógica como un sistema decretado desde arriba, que como un resultado obtenido desde abajo. El estudio del concepto, del juicio y del raciocinio deben ir acompañados de una reflexión sobre el propio modo de pensar, de manera que uno se inicie o se confirme en la rectitud del pensamiento. Esto nos obligará a reducir o eliminar otros aspectos de la lógica tradicional que sean complementarios o accidentales.

En cambio merecerá un estudio serio la demostración científica. Nunca se subrayará demasiado el carácter científico de la filosofía, si se le entiende rectamente. Prepararse para ella exige por tanto una actitud y un método científicos. Además la mayor parte de los alumnos que estudian Fundamentos habrán de dedicarse después a ciencias históricas, filológicas, psicológicas o pedagógicas. Necesitan por tanto

aprender a pensar científicamente, adquirir un hábito de discurrir con rectitud, de concluir con rigor, de medir el alcance de los hechos, de interrogarse por el fundamento causal, de distinguir con acierto lo esencial de lo accidental, de valorar lo probado, lo probable y lo posible., de analizar los propios presupuestos y avanzar justificadamente desde ellos, de buscar con afán la objetividad, y de enjuiciar con sentido crítico las opiniones. Llegar hasta aquí implica conocer no solo la estructura y las leyes de las demostraciones de la ciencia, sino tener incluso un hábito y una actitud científica. Pero estos son, en nuestra opinión, importantes aspectos de la formación lógica en estos cursos de iniciación en la filosofía.

La mayor dificultad de la lógica matemática no nos exime por completo de su estudio y, aunque sea pequeño, debemos reservar un lugar en nuestro programa para valorar sus resultados, relacionarlos con los de la lógica tradicional e iniciar en su empleo. La lógica matemática, gracias a la formalización ha dado al análisis de sus nociones y principios, una amplitud y un rigor, que el lenguaje usual de la lógica tradicional no permitía. Además ha favorecido la verificación de razonamientos hasta complejidades antes nunca sospechadas. Por otra parte su carácter axiomático ha facilitado en mucho el manejo económico del pensamiento. En efecto desde que se

tiene los axiomas y las reglas de un formalismo determinado, se posee en principio todos los enunciados de la teoría representada por este mismo formalismo, es decir que se abraza, con un pequeño número de medios el conjunto de esta teoría. Pero la lógica moderna, por su decisión de formalización completa, que excluye sistemáticamente toda referencia a la intuición y a la comprensión de los conceptos, se pone a si misma unos límites, que no puede franquear sin contradecirse. Sin embargo, no se la podría rechazar por estos límites. Lo que se le puede exigir es que admita la posibilidad de una confrontación de sus resultados con la realidad misma.

La lógica moderna no puede servir directamente para la investigación filosófica, tal como nosotros la entendemos, porque prescinde de la realidad y se desentiende de todo contenido existencial y significativo. No podemos tomar, por tanto, unos datos empíricos para penetrar en ellos usando el método axiomático. Si por algo se caracteriza éste, es de un modo especial por carecer de todo proceso inductivo y ser puramente deductivo. La reflexión filosófica debe iniciarse con el método fenomenológico, que nos pone en contacto directo con la realidad tal como ella es en sí y en sus estructuras. Partiendo de un estudio experimental de la realidad y penetrándole después esencialmente, encontramos los primeros resultados de la reflexión. Sobre estos primeros resultados si-

que la deducción, la explicación, el esclarecimiento de las condiciones de posibilidad. Aquí podemos aplicar perfectamente la lógica antigua y moderna. La lógica antigua será mas adecuada, porque en su misma estructura se edifica y contrasta con la realidad. Pero la lógica moderna puede tener la ventaja de la "precisión" y "purificación" del lenguaje y la deducción. Ahora bien, si los primeros resultados fenomenológicos se formalizan y se introducen dentro del cálculo axiomático, hemos de hacer después una interpretación semántica y pragmática. Después que los resultados esenciales se han formalizado y calculado, deben ser de nuevo reducidos al terreno conceptual y ontológico. Según esto la lógica moderna no invalida ni excluye el uso de la lógica antigua. Por el contrario, le perfecciona en lo que se refiere a la precisión de los términos y de los procesos. Este es el gran interés que ofrece la lógica matemática para la reflexión filosófica y por ello debemos reservarla un lugar en la iniciación en la filosofía.

3.- EPISTEMOLOGIA.

La filosofía intenta penetrar en el fundamento último de la realidad. Pero antes de iniciar esta empresa, necesita reflexionar sobre su capacidad para ello. Esto exige estudiar todavía mas el conocimiento humano. Hasta ahora nos he-

mos ocupado de su estructura y de las leyes que rigen su rectitud, pero necesitamos también estudiarlo en su contenido, en la relación que dice a la realidad, que representa. Se trata, pues, del problema de su verdad, hasta que punto nuestro conocimiento lee con fidelidad y certeza en el fondo auténtico de las cosas. Este es el objeto de la epistemología, que ocupa uno de los primeros puestos en la problemática filosófica. Además, en nuestro caso, tiene un interés muy especial por el momento formativo, en que se encuentra el alumnos. Es ahora cuando empieza a despertarse del conocimiento vulgar al conocimiento científico. Ciertamente en el bachillerato se pueden dar pasos importantes por este camino, pero en bastantes casos el alumno ha recibido el saber como algo hecho, a lo que se debe prestar asentimiento y retener en la memoria. Pero cuando descubre las exigencias y el modo del saber científico suele plantearse también el problema del conocimiento mismo y su valor. La epistemología está en la base de la iniciación filosófica y de la formación intelectual.

Conviene plantear el problema del conocimiento desde una perspectiva histórica. Esto es aquí tanto mas necesario, cuanto que todavía es un problema sin solución completa y definitiva. Todavía hoy no podemos contar mas que con una teoría del conocimiento. Por ello será del mayor interés presentar las distintas concepciones, sobre todo las mas típicas:

el escepticismo, las formas del idealismo y las formas del realismo. Esta exposición conduce ciertamente a ponderar la problematicidad del conocimiento, pero no ha de llevar por fuerza a renunciar a darle una solución. Por el contrario habrá que hacer una reflexión crítica sobre las distintas concepciones de modo que se juzgue cual de ellas se adecua mejor con el hecho del conocimiento. Pero no bastará con este estudio histórico y aspectual. Es necesario ahondar en el acto mismo del conocer para descubrir su esencia. Para ello hemos de empezar por un análisis fenomenológico, que nos lo describa con fidelidad subrayando sus rasgos fundamentales. Después estaremos ya en condiciones de analizar en que consiste esta acción inmanente y vital, cual es la estructura y el sentido intencional de la "forma presentativa" que nos descubre las cosas y como a través de este signo instrumental llegamos a compenetrarnos con ellas. Pero el análisis fundamental debe llegar mas lejos. Es necesario que nos preguntemos por el origen y la condición de posibilidad del conocimiento, como brota del espíritu, que se eleva sobre la materia, pero cómo también está hecho en estrecha colaboración con esta. El hombre entero conoce en una admirable cooperación del cuerpo y del espíritu, de la sensibilidad y de la inteligencia. Ya conocemos el origen, la esencia y la meta del conocimiento y hemos comprobado que está tenso y apunta a la realidad. Podemos,

pues, ocuparnos del problema de la verdad.

A lo largo del tiempo se han ido descubriendo distintos aspectos de la verdad, que completados mutuamente nos permiten ahondar en ella. Por una parte para los griegos antiguos verdad era la patencia de las cosas. La inteligencia tendría esta función desveladora, de abrir las cosas en su seno y hacerlas patente. Después apareció la verdad como mensuración y adecuación de la inteligencia con la cosa. Por fin, con la existencia cristiana y mas cerca de nosotros, en el pensamiento existencia, ha aparecido la verdad como vida. La Verdad es la Vida o como se dice desde Kierkegaard la verdad es vital y nos hace vivir. No cabe duda que en cada una de estas concepciones hay aspectos valiosos. Pero hemos de preguntarnos en que consiste en última e instancia la verdad y donde se encuentra situada dentro del proceso de nuestro conocimiento. Adecuación y patencia no se excluyen, sino que se implican mutuamente en la constitución de la verdad. Ello se manifiesta bien en el juicio, lugar donde aparece de modo eminente, en cuanto aquel es mensuración de las cosas y en cuanto con su carácter absoluto afirma mas allá de ellas. En cambio el aspecto vital es algo consecutivo y, en su justo valor, no es otra cosa que la vida en la verdad, de que hemos hablado en distintas ocasiones. Por fin, habría de considerar

se la certeza como la firme posesión de la verdad apoyada en la evidencia de las cosas.

Todavía queda un importante problema por tratar, el valor del conocimiento. Desde los comienzos del pensamiento moderno se ha sentido cada vez con mayor intensidad hasta el punto de constituir lo que ha dado en llamarse el "problema crítico". Pero nuestra reflexión sobre el valor del conocimiento debe ser mas amplia y la centraremos en tres puntos fundamentales. En primer lugar el valor de los conceptos universales, examinando histórica y doctrinalmente esta vieja, pero importante cuestión. En segundo lugar merece una atención especial el valor de los primeros principios, que constituyen los cimientos en que se apoya el conocimiento entero. Y por fin, el valor del conocimiento del mundo exterior. Se trata de un problema realmente importante, sea cual sea la solución que se le de. De hecho el saber vulgar, el científico y el filosófico se fundan en buena parte en que podamos tener un conocimiento verdadero y cierto de la realidad exterior.

Para completar el estudio de la epistemología es conveniente ocuparse de los modos del conocimiento. Esta cuestión no tiene solo un gran interés teórico, sino también práctico en orden a la iniciación filosófica que pretendemos. Aunque muchos alumnos no hayan de dedicarse a la filosofía, casi todos

han de tener una vida intelectual. Ahora bien, precisamente en una vida intelectual cultivada cuentan diversas formas de conocimiento, el científico, el histórico, el metafísico y tal vez el sobrenatural. Es necesario penetrar en la estructura de estas formas distintas de conocer para valorar su alcance y la mutua relación, que existe entre ellas. No cabe duda que hoy se ha perdido en muchos casos el sentido de la jerarquía de las distintas formas del saber y es frecuente encontrar en personas de formación universitaria conflictos intelectuales que se resolverían en buena parte, mediante una reflexión sobre los distintos campos y métodos del conocimiento. Pero además el tomar conciencia de la naturaleza del propio saber científico, a que la especialización profesional compromete, es un medio extraordinario para adquirir su sentido, su encuadramiento en la concepción del mundo y su misión social.

Hasta aquí puede llegar al menos la Epistemología en esta iniciación filosófica. Con ella abandonamos de momento el conocimiento humano. Necesitábamos su estudio para emprender el camino de la filosofía. Era preciso, en primer lugar, conocer la estructura del pensamiento y las leyes de su rectitud; después, estudiar en apertura a la realidad y su capacidad para alcanzarla con verdad y certeza. Ahora estamos ya avocados a la realidad y hemos de dedicarnos a ella.

4.- COSMOLOGIA.

Es tan profunda la inserción del hombre en el mundo, que lo primero que parece conocer es la realidad mundana exterior. Es la naturaleza lo que mas inmediatamente se le ofrece y solo después, retrocediendo de esta situación, podrá reflexionar y descubrirse a si mismo. Por ello conviene que la filosofía se ocupe en primer lugar de la realidad natural, del cosmos. A esta reflexión sobre la naturaleza la vamos a llamar cosmología, tomando el término en su sentido originario y prescindiendo de los matices que la tradición haya podido depositar en él. Para nosotros cosmología es sin mas la filosofía de la naturaleza. Pero este simple enunciado nos plantea ya un problema previo: ¿qué es la naturaleza?. En efecto mucho ha cambiado su significación a lo largo de la historia. Para un griego physis era el sustrato dinámico que subyace a las cosas y las hace ser; un movimiento originante que presta a cada cosa su eidos, causándole y sosteniéndole. Para un cristiano medieval la natura es un efecto del acto creador de Dios un efecto proyectado por su sabiduría y ordenado en su realización. Por ello la naturaleza será un libro escrito con los vestigios y las im'ágenes de Dios. En el Renacimiento, al hacer la nueva ciencia, se abandona esta dimensión metafísica de profundidad. No interesa el movimiento interior constitutivo, sino la sucesión de los fenómenos que pueden medirse. La naturaleza

va a ser ahora "ley de comportamiento". Sin embargo, con el prodigioso avance de la física, sobre todo en los pasos decisivos de la relatividad y los cuantos, la ciencia renuncia cada vez mas a la pretensión de objetividad en la prescripción de leyes y quiere reducirse a la mera medición de los fenómenos observables. Naturaleza, entonces será mensurabilidad real medición de observables.

Esta breve perspectiva histórica nos pone en una embarazosa situación, al hacernos problemático el concepto mismo de naturaleza. Sin embargo en realidad se trata de que a lo largo de la historia se han descubierto dos caminos para penetrar en ella, el filosófico y el científico. Los dos son válidos y se complementan mutuamente, como hemos visto. Sin embargo hoy nos encontramos con numerosas dificultades, al intentar concordarlos, porque durante siglos la tradicional cosmología ha vivido de espaldas a la ciencia, mientras esta realizaba sus avances mas notables. Muchos pensadores y científicos son conscientes de esta situación y se esfuerzan por establecer una buena armonía, lo que no significa en modo alguno confusión de campos y de métodos. La ciencia física tiene que continuar siendo un saber acerca del acontecer fenoménico, centrado en la fijación legal de sus constantes. La filosofía de la naturaleza, en cambio, deberá aspirar a una conceptualización ontológica de la realidad material. Tienen distintas

rationes formales quae y sub qua. La primera es en la física las constantes fenoménicas y en la cosmología, la estructura del ente móvil; la segunda es en la física la matematización de las constantes y en la cosmología la abstracción de segundo grado, apuntando al tercero. Por ello es conveniente que la filosofía natural se alze sobre el conocimiento sensible y científico, estableciendo sobre los datos elaborados de ambos su conceptualización ontológica. Las dificultades son grandes en este camino, que ahora estamos empezando a recorrer. Sin embargo el presentar esta situación a los alumnos puede serles de gran interés para su iniciación en la filosofía.

La cosmología no puede limitarse a este planteamiento. Tiene que avanzar sobre él para ofrecer una visión filosófica, con base física, de la realidad natural. Para ello nada mejor que examinar en un primer momento los problemas filosóficos que plantea la física moderna, centrados en dos cuestiones fundamentales, espacio-tiempo y masa-energía. De un modo tal vez espontáneo estamos inclinados a considerar los primeros como un inmerso ámbito, que contiene toda la realidad cósmica con sus fenómenos. Sin embargo, como ya hemos anotado al tratar el problema de la filosofía y la ciencia. La física moderna ha avanzado mucho en este sentido. Mientras la física clásica consideraba el éter y el tiempo absoluto como encuadramiento de todos los fenómenos inerciales, la física de

relatividad ve en el espacio y en el tiempo un sistema tetradimensional relativo de coordenados que depende de la distribución de la masa en el universo. Lo cual mostraría que tanto la extensión espacial, como la duración temporal, propiedades ambas del ser material, tienen una mayor relación, que lo que se había pensado antes de la física de la relatividad. Por su parte la visión del problema de masa y energía ha cambiado también notablemente. La física clásica distinguía la masa ponderable de la energía imponderable. La física moderna asegura que la masa representa energía y la energía tiene masa. Con ello se unifica sobre manera la visión física de la naturaleza.

Todavía quedan dos problemas fundamentales, en los que debe centrarse la reflexión cosmológica: la constitución del cuerpo material y del cuerpo vivo. Para la solución de ambos deben seguirse los dos caminos, el científico y el filosófico, buscando su mutua concordancia. En efecto la física actual ha ahondado en las profundidades del átomo, que antes se consideraba el último elemento de la naturaleza. Y allí está descubriendo numerosas partículas elementales, para cuya descripción tiene que servirse de la imagen ondulatoria y corpuscular. Son los electrones y los positrones, los fotones y los neutrinos, los protones, y los distintos mesones e hiperones. Con ellos se constituyen los átomos y con estos a su vez las

moléculas que integran el cuerpo. Sobre estos datos de la física debe incidir la reflexión filosófica con tres cuestiones principales: la sustancialidad, la estructura hilemórfica y el accidente de la cantidad. Es en los datos de la ciencia esclarecidos filosóficamente donde deben contrastarse estas importantes reflexiones filosóficas, que ha ido elaborando en cosmología tradicional.

Un camino semejante debemos seguir para determinar la constitución del cuerpo vivo. En primer lugar debemos contar con la visión científica, que ha hecho importantes avances en el estudio de los organismos vivientes. En efecto, la biología, que antes se limitaba casi a la clasificación descriptiva de los seres vivos se ha aliado ahora con la química para penetrar en ello. La bioquímica fisiológica analizó en un primer momento la estructura química de los organismos determinando cualitativa y cuantitativamente los elementos que los componen y como se relacionan entre sí en las moléculas.

En un segundo momento la bioquímica está intentando descubrir el desarrollo mismo de las reacciones que se hallan ligadas a las específicas procesos vitales. También aquí convendrá avanzar sobre los resultados científicos, haciendo sobre ellos una descripción fenomenológica y preguntándose después hasta que punto justifican la sustancialidad del organismo y su constitución esencial material-formal. Con ello podremos dar, en la

medida que hay es posible y con los riesgos que lleva consigo, una visión científico-filosófica de la constitución del cuerpo material y del cuerpo vivo.

5.- ANTROPOLOGIA.

En una iniciación filosófica el problema del hombre ocupa un puesto singular. El es entre todos los seres intramundanos el mas eminente y el que mejor puede ponernos en camino hacia el fundamento último de la realidad. De ahí la importancia que debemos conceder a la antropología. Sin embargo corremos el riesgo con este nombre de hacer equívoca la problemática sobre el hombre, sino delimitamos bien su campo. Hoy en día se entienden por antropología muchas cosas, estudios etnográficos, paleontológicos, psicológicos., filosóficos, etc. En realidad aquí se trata sin mas de un estudio filosófico del hombre. Ahora bien, filosófico no quiere decir exclusivamente metafísico. Por el contrario. Nuestro intento es estudiar al hombre en su estructura esencial, en su dimensión de ultimidad, pero esto no es posible sin partir del hombre de carne y hueso tal como se nos ofrece en la experiencia y sobre todo en la psicología experimental. Partir de los hechos empíricos, esclarecidos por el estudio psicológico y desde ellos intentar alcanzar la estructura y la dinámica humanas. Esta tarea es muy dificultosa en la situación actual. El estudio filosófico

del hombre nació ya en el pensamiento griego, pero a medida que ha ido avanzando la historia ha ido perdiendo contacto con la experiencia. Por su parte la psicología experimental ha surgido como ciencia recientemente y sus caminos se han distanciando en general de la reflexión filosófica. Así hemos llegado a la situación actual en que "psicología racional" y "psicología experimental" apenas si tienen algún punto de contacto. ¿Como intentar en estas circunstancias unificar los resultados de ambas? ¿No será preferible renunciar a la síntesis y buscar desde los datos empíricos la estructura fundamental que resulte?. En cualquiera de los dos casos, se trata de una empresa, que se está iniciando y no podemos pretender un resultado definitivo. Sin embargo ello no nos dispensa de ponernos en camino e intentarlo en la medida de nuestras posibilidades. Nuestro intento consistirá en partir de los resultados de la psicología experimental y buscar desde ellos la constitución dinámico-estructural del hombre.

También aquí necesitamos perspectiva histórica. Una de las mejores maneras de plantearnos hoy el problema del hombre es ver como se ha planteado en el pasado. Por ello se debe intentar obtener una visión panorámica de este planteamiento a lo largo de la historia de la filosofía. En efecto la estructura que Platón atribuyó al hombre es bastante distinta de la de Sto. Tomás; y la antropología de Kant se diferencia mu-

cho de la de Heidegger. En realidad ninguna de estas concepciones ha pasado en vano, no solo porque han ido posibilitando los siguientes, sino porque han ido consiguiendo aspectos verdaderos, que pueden tener carácter perenne. Además importa recoger con perspectiva histórica los resultados de la psicología experimental, desde los estudios psicofísicos de Weber y Fechner, el asociacionismo de Wundt y la psicología comprensiva de Dilthey hasta la reflexología de Paulow, el conductismo norteamericano, la psicología de la forma, y la psicología profunda. Estos intentos nos dan ciertamente una visión un poco distinta del hombre, pero de extraordinario valor ya que en muchos casos se trata de un recto esclarecimiento de la experiencia. La perspectiva filosófica y la experimental permiten encuadrar adecuadamente el problema del hombre para un análisis esencial.

Cuando nos acercamos al hombre, es su realidad corporal la que nos resulta mas asequible. Por aquí debemos iniciar nuestro estudio. El cuerpo humano puede ser considerado en una doble perspectiva. Por una parte conviene estudiar su constitución bio-histórica, el proceso por el cual ha conseguido la estructura actual.

-Este es un problema todavía no resuelto. La "evolución" por verosímil que parezca, no ha dejado de ser una hipótesis científica probable y, como tal, hay que contar con ella.

El cuerpo es por otra parte el sustrato material que sostiene la vida psíquica. Es tal la íntima compenetración de la realidad corporal y espiritual, que toda la estructura neurofisiológica está apuntando a una vida espiritual. Importa subrayar cómo el sustrato corporal culmina en la constelación de sistemas nervioso central, neurovegetativo y endocrino, que están estrechamente unidos entre sí y conectados directamente con la vida psíquica. De este modo todos los elementos y procesos corporales quedan asumidos en la única vida personal del hombre.

Para estudiar la actividad humana conviene partir de su inserción en el mundo y de su diálogo con él. El hombre es un ser vivo y, en cuanto tal, tiene unas líneas de acción que le relacionan con su entorno mundano. En primer lugar se proyecta hacia este, su actitud de aspiración y de búsqueda; después, cuando el mundo le corresponde, recibe la respuesta y se afecta interiormente por ella; al fin, responde él sintetizando todo el diálogo en su conducta. Tres son, por tanto, las líneas de la actividad humana, proyección, recepción, afección y, como resultado de todas ellas, la acción. Con todo este diálogo humano se diferencia notablemente del que es propio del animal. Mientras éste se mueve en el entorno espacio-temporal por una dinámica de acciones y reacciones, el hombre se abre más allá a un mundo, a una trascendencia y puede dialogar con ellos en la decisión libre. Estas

tres líneas de actividad serán nuestro criterio principal para un estudio estructural del hombre. Pero, además, la experiencia comprueba que cada uno de estos vectores dinámicos tienen realizaciones distintas, poseen como ciertas inflexiones que parecen indicar una disposición en estratos del ser humano. Ya desde antiguo se había señalado tres niveles o formas de vida y algo semejante comprueba la psicología experimental. Procurando sintetizar los resultados de ambas podríamos hablar de un fundamento vital, estrato vivo preconsciente, el fondo sensitivo con una cierta conciencia sensible y un diálogo con el mundo en una dimensión espacio-temporal y el nivel intelectual o intimidad espiritual con autoconciencia autoposición y un diálogo inteligente y libre con el mundo. Combinando estos dos hechos estructurales, líneas de actividad y estratos, podemos iniciar el estudio del hombre sobre una base experimental y hacia un esclarecimiento metafísico.

El estudio debe ser analítico, siguiendo las líneas de actividad. En primer lugar podemos ocuparnos de la actividad cognoscitiva. El estudio de la conciencia y el inconsciente puede encuadrar el problema del conocimiento. Después podemos empezar desde la impresión sensible y a través de la percepción y la memoria llegar al conocimiento intelectual. En segundo lugar, la actividad proyectiva que se manifiesta en formas distintas, los movimientos instintivos, innatos, espe-

cíficos y preconscientes; los impulsos precedidos por el conocimiento sensible y los actos volitivos de decisión libre. En tercer lugar, la actividad afectiva. El afecto ha sido durante largo tiempo descalificado y todavía hoy no se ha estudiado suficientemente. Pero como es el resultado íntimo de la actividad cognoscitiva y proyectiva, tal vez pudiéramos también distinguir en él formas distintas de realización, desde lo que llamaríamos "tono vital", preconsciente e involuntario, hasta los sentimientos superiores, pasando por los estados afectivos nacidos del conocimiento y la tendencia sensibles.

Después de este análisis sobre las distintas actividades, estamos ya preparados para estudiar los distintos estratos de la constitución humana, ya que se han manifestado en estas operaciones diferencias que les justifican. Será a la ocasión de ocuparse de los rasgos estructurales y la función de cada uno de ellos, subrayando sobre todo su estrecha unidad. En efecto la inteligencia empalma íntimamente con la sensibilidad, la voluntad con la tendencia y los sentimientos superiores con el tono vital. Además estas tres líneas operativas están también entre sí íntimamente compenetradas. La proyección está a veces procedida y casi siempre seguida del conocimiento y el resultado de ambos se refleja en el termómetro interior de la afectividad. Esta unidad radical que ofrece el hombre nos lleva de la mano a preguntarnos por su fundamento

y alcanzarnos así el grave problema de la unión de cuerpo y espíritu. El hombre es ciertamente una realidad corporal y , según manifiestan sus operaciones, es también una realidad espiritual. Pero su unión es tan íntima, que el cuerpo es verdaderamente humano cuando está "espiritualizado" y el alma cuando está "incorporada". Ahondando en este hecho es necesario concluir su unión sustancial. Se trata mas que de una simple cooperación, de una unidad estructural esencial.

El hombre es, en efecto, un espíritu encarnado, pero tiene también un carácter personal. En esta iniciación filosófica de los cursos comunes el problema del ser personal del hombre tiene una importancia singular por las implicaciones éticas, sociológicas y vitales que lleva consigo. Para esclarecerle podemos recorrer al principio un camino histórico desde su origen teológico en el pensamiento patrístico, pasando por Boecio, Sto. Tomás, Escoto y Suárez hasta las modernas concepciones de Scheler y Hartmann. Pero importa sobre todo hacer un análisis fenomenológico. La conciencia de unidad, la conciencia de identidad y la vivencia de la insistencia manifiestan, en nuestra opinión la estructura íntima de la persona como ser-de-sí-mismo, ser-si-mismo, y ser-en-si-mismo. Sustancialidad, mismidad y autoposición son los rasgos que caracterizan el ser personal del hombre.

Todavía es posible una consideración de la vida hu-

mana en su proceso de realización. En primer lugar podemos plantearnos el problema del origen del espíritu humano, completando así la visión que sobre el origen del cuerpo teníamos antes. En segundo lugar conviene tratar del proceso mismo de la vida, como historicidad, viendo como este ser finito, espíritu encarnado se va realizando en una síntesis de condicionamiento mundano y biológico y de decisión libre. Por fin es inevitable el problema del destino último del hombre, de su mentalidad, exigida por su mismo ser espiritual. Con ello completamos el estudio de la realidad humana, partiendo de los datos que nos ofrece la psicología experimental y alcanzando metafísicamente su origen, su estructura esencial y su destino.

6.- METAFISICA.

Decíamos que la filosofía es un saber fundamental, que pretende alcanzar el último fundamento de las cosas. Implica por su misma naturaleza una investigación radical, mas allá de lo que la experiencia y el análisis fenomenológico desvelan. En efecto, el contacto experimental con las cosas, propio de la ciencia, nos descubre ciertamente aspectos verdaderos de la realidad. Mas dentro podemos llegar con ayuda del análisis fenomenológico, que permite alcanzar la estructura esencial de ésta, sin embargo, todavía no hemos llegado al fundamento último. Podemos aun estudiar las cosas en su

realidad en cuanto realidad, es decir la dimensión de realidad, de ser que tienen, todos ellos y ver el proceso último de su constitución, sus causas y sus primordiales modos de ser. Con ello estamos alcanzando lo que Aristóteles llamaba filosofía primera, en el sentido de que es un saber científico explicado desde los fundamentos primeros o últimos. No puede faltar esta reflexión en una iniciación filosófica. Ni las dificultades de su estudio, ni la edad de los iniciandos pueden justificar el prescindir de ellos, ya que es en la metafísica, donde la filosofía adquiere su auténtico carácter de saber fundamental.

Como introducción conviene seguir un camino histórico, ver como en las distintas épocas de la historia se ha luchado y se ha descubierto esta dimensión última de la realidad. La metafísica de Parménides ha sido bastante distinta de la de Aristóteles, la de S. Agustín distinta de la de Sto. Tomás y la de Descartes distinta de la de Hartmann. Estos intentos, a veces en apariencia tan dispares, no significan que el saber metafísico sea una mera colección de opiniones. En medio de la diversidad e incluso de la aparente contradicción hay una profunda concordancia. El carácter y la función del ser parmenideo, del motor inmóvil aristotélico, del espíritu hegeliano, o de la vida bergsonianana encierran profundas semejanzas. Además esta perspectiva histórica nos sitúa en el momento pre-

sente y nos ayuda a plantearnos personalmente el problema del ser. Conviene en un primer momento precisar bien qué pretendemos con esta pregunta. Nos hacemos cuestión de las cosas, (ὅν), que ya hemos tenido ocasión de conocer, los seres materiales, los seres vivos y el hombre. Pero no nos importa su estructura esencial propia, aquello por lo que una "es" piedra, la otra "árbol", el otro persona, sino el hecho de su ser (ὄν ἢ ὅν). El "ser" que buscamos no es, pues, un mero concepto, sino la realidad en cuanto realidad, la dimensión de realidad que tienen las cosas. Por eso el concepto y la realidad del ser tienen como propiedades fundamentales la trascendentalidad y la analogía. Abarca, sostiene y funda a todos los entes, pero su realidad implica en ellos conveniencia con discrepancia. Dentro de una comunidad radical en el ser existe una disparidad que hace posible los distintos entes con sus propiedades.

El ser, en cuanto ser tiene unas propiedades que le acompañan siempre y que por esto son, como él trascendentales. No se trata de algo añadido accidentalmente desde fuera, sino nacido y desplegado desde dentro. Son, sobre todo, la unidad, la verdad y la Bondad. Este capítulo de la metafísica es tan importante como difícil y poco estudiado. Es ahora en los últimos tiempos cuando la problemática de la verdad y del valor ha ocupado un puesto relevante en la reflexión filosófica. Por ello recoger hoy en día el problema de los trascendentales, no

es un mero recuerdo histórico sino un tema vivo y fecundo. El ser, en cuanto ser, es uno, implica un recogimiento en si mismo y una distinción de los demás. La jerarquía de la realidad es una jerarquía de unidad y de intimidad desde el ser inorgánico, cuya unidad es escasa, hasta la intimidad del ser humano y la perfecta identidad del ser de Dios. El ser en cuanto ser es verdadero y bueno. Normalmente se entiende verdad y bondad como una relación a la inteligencia y al apetito, de modo que consistirían en inteligibilidad y apetibilidad. Pero si ultimamos la cuestión parece que detrás de estas propiedades habría un modo de ser primario de la realidad, que precisamente las funda, la identidad y la perfección.

Después de considerar la realidad en esta dimensión última y primordial, conviene descender a la constitución de los entes finitos y sus categorías. La finitud, contingencia, y multiplicidad de las cosas nos hacen descubrir en ellos los elementos mas íntimos de su constitución. Se trata de examinar la condición de posibilidad, que hace posible este hecho. Por ello entramos en una dimensión constitutiva, que se escapa a la experiencia sensible e incluso en cierta manera al análisis fenomenológico, pero que no por esto es menos real. Las viejas cuestiones de la esencia y el ser, de la materia y la forma no son antiguallas metafísicas, que solo sirvan como decoración de museo, sino problemas reales de la filosofía

primera, que no han perdido su actualidad. La iniciación filosófica exige, por tanto, un contacto con la cuestión de la esencia y la existencia, con el principio de individuación. En ellos hay algo permanente y algo pasajero y aspectual. El distinguido y asimilar lo perenne en el planteamiento actual dará una gran fecundidad a la reflexión metafísica de hoy. Por lo que a las categorías se refiere, se están revalorizando cada vez mas en los últimos tiempos. Un estudio fenomenológico de la realidad descubre en ella estratos y estructuras distintas. Es necesario penetrar en ellas. La metafísica se ha desentendido a veces del orden categorial y se ha dedicado casi por completo al trascendental. Esto implica dos graves riesgos. En primer lugar que no se ha ahondado en la estructura esencial de las cosas, y en segundo lugar, que no se ha trazado por esto mismo un acceso mas adecuado a la realidad trascendental. La metafísica categorial es, pues, pieza clave de la filosofía primera. Y tambien en ella hay que recoger todo lo que de aprovechable nos haya dejado en herencia el pasado, desde Aristóteles a Hartmann.

Todavía queda por estudiar el aspecto dinámico de la realidad en esta dimensión metafísica. En efecto los entes finitos están en vias de realización, es decir, están en movimiento. Pasan de la potencialidad, a la actualidad y así avanzan hasta conseguir su perfección última. Ahora bien el movi-

miento implica una causalidad final, que lo atrae, una causalidad eficiente, que lo pone en marcha y una causalidad material y formal, por cuya íntima comunicación se constituye el ente. El estudio de las causas termina la reflexión metafísica. Hemos visto como los entes se constituyen en su realidad y en que consista esta misma realidad. Pero aun no hemos ultimado la reflexión, porque el ente finito remite mas allá de su estructura esencial a un fundamento último y hasta allí debe llegar la filosofía.

7.- TEOLOGIA.

Aristóteles llamaba a la filosofía primera "ciencia teológica". Es que la teología natural es la culminación del saber filosófico. Si se pretende alcanzar el fundamento último de las cosas se llega necesariamente aquí. Decimos necesariamente, porque no se trata de una opción, por la cual el filósofo se dedica a estudiar un ente u otro mas alto, sino porque las cosas mismas para quedar totalmente des-veladas exigen la realidad de Dios. Basta con seguir el camino que traza la misma realidad mundana y humana, para vernos obligados a trascenderla. Por ello, la teología natural última el saber filosófico, en cuanto asciende al último fundamento, en donde se funda y desde donde se explica toda la realidad. Hasta aquí también debe llegar la iniciación filosófica.

En primer lugar conviene examinar el planteamiento y las distintas soluciones del problema de Dios a lo largo de la historia. Desde la época arcaica asistimos en Grecia a un paso del mito al logos y al propio tiempo asistimos al nacimiento de la teología. Los presocráticos divinizaron primero el sustrato de la naturaleza y después, la fuerza activa que la mueve y gobierna. Así desde el Dios de Jenófanes, el Logos de Heráclito y el Nous de Anaxágoras pasamos al Demiurgo de Platón y al Pensamiento puro de Aristóteles. El pensamiento cristiano ha reflexionado mucho sobre Dios estimulado y esclarecido por la fe. Guiado por esta ha subrayado energicamente su aseidad, su soberana trascendencia del mundo y su personalidad. El Dios de la metafísica moderna está visto sobre todo desde la subjetividad humana. El es quien garantiza el pensamiento, como en Descartes, o quien es y piensa a través del hombre como en el panteísmo de Espinoza, o el que justifica la moralidad humana como en Kant, por poner algunos ejemplos. Muy distinta es la perspectiva que hoy ofrece el problema de Dios. Unos niegan la existencia de tal problema, como los neopositivistas; otros, como Sartre o el materialismo dialéctico, lo resuelven negativamente, para otros, como Heidegger, Dios es una realidad inaccesible a la reflexión filosófica; otros, por fin, como Zubiri buscan y elaboran una solución positiva. También en este caso la perspectiva histórica debe cumplir una misión filosófica. El

recorrer los distintos planteamientos, en diálogo con ellos, nos pone en camino hacia nuestro propio planteamiento.

Buscamos el fundamento último de la realidad, y la búsqueda es difícil y penosa. Porque el hombre es un espíritu encarnado finito que se ve obligado constantemente a partir del mundo sensible, espacio-temporal, donde Dios a simple vista no se hace presente. Además, si queremos movernos en un plano de realidad no podemos tomar como punto de partida el reducto intencional de los conceptos o de las tendencias. Es necesario hacer que en la realidad, bajar a ello, ahondar en ella hasta que la de-mostremos y entreveamos al fundamento. El camino hacia Dios debe partir, pues, de unos hechos reales en los que se describe un signo de contingencia que, a su vez, nos remite mediante el principio de causalidad hasta el fundamento que les sostiene. Ahora bien, podemos elegir entre los distintos puntos de partida. No cabe duda de que dentro del mundo es el hombre el ser mas eminente. El será también el que mejor nos ponga en camino hacia Dios, el que nos descubra mas aspectos en él. Por ello las pruebas a posteriori las asentamos en hechos humanos. No quiere esto decir que no consideremos válido el punto de partida mundano, sino que preferimos tomar al hombre como camino mas esclarecedor.

En primer lugar partimos del orden existente en la estructura corporal humana manifiesto en la admirable armonía

y complejidad de sus sistemas orgánicos, para alcanzar la Inteligencia trascendente, que le ha organizado. En segundo lugar, tomamos como punto de partida la actualización humana, el proceso en el cual el hombre se va haciendo, actualizando sus posibilidades. Esta nos conduce a la causa primera que tiene acto, que está en acto o mejor que es Acto de Inteligencia y libertad. En tercer lugar partimos de la mutabilidad humana, trasfondo temporal de su historia, distendida en pasado, presente y futuro. Desde ella, como signo radical de contingencia, entrevemos el Ser eterno que lo sostiene. En cuarto lugar la contingencia humana. El hombre es un ser incapaz por si mismo de existir, como se manifiesta en el hecho de haber sido implantado en la existencia y de encontrar en la muerte su término. Su ser contingente remite al ser necesario. Por fin, en quinto lugar, la perfección limitada del hombre en su ser personal muestra su carácter participado que esta sostenido por el Ser por esencia, que es la Persona. Con todo ello hemos descubierto la Realidad de Dios y algunos de sus aspectos principales. Todavía quedaría el examinar el valor de las otras pruebas de la tradición (argumentos ontológico, endemonológico, moral etc.) para ver si nos permiten obtener otros resultados o si son caminos impracticables.

Después de conocer la existencia de Dios, intentaremos ahondar en su naturaleza. Sin embargo conviene ser cons -

cientes de nuestra limitación al acometer esta empresa. Nuestro punto de partida son unos efectos libres, que si bien manifiestan la causa, en otro aspecto la mantienen oculta porque no adecuan su virtud ni desvelan su intimidad. A Dios le desconocemos mas que le conocemos. Pero un conocimiento analógico nos permite ahondar un poco en su esencia y atributos, aspectos que distinguimos nosotros desde una perspectiva finita, pero que se dan en Dios identificados en su *Ser* subsistente. Atributos entitativos y operativos nos revelan algo de lo que sea su infinitud, su unidad, su simplicidad, su conocimiento y su amor, pues ni nuestros conceptos en parte los reflejan, en parte mucho mayor son insuficientes e inadecuados.

Para completar el estudio de la teología natural es necesario estudiar también la obra de Dios. Al final del análisis metafísico nos encontramos con que este mundo, en apariencia eterno es un hecho libre de Dios, sacado de la nada, un acto creador de su poder. Pero son tales las exigencias de sostenimiento del "ser" mundano, que Dios le conserva, como en una creación incesante, para que continúe el proceso de su realización. En el caso del hombre esta conservación implica el gran problema de la cooperación. El hecho de la libertad humana y del influjo divino no se coordinan facilmente dentro de nuestro saber filosófico. Tanto la premoción física, que resuelve el problema desde Dios, como la ciencia media, que él re -

suelve desde el hombre implican graves dificultades. Por ello el problema del concurso es todavía hoy actual, pues representa una de las fuerzas mas altas, pero mas misteriosas de la obra de Dios. Así la reflexión filosófica que partía del hombre y del mundo y ascendió hasta llegar a la Realidad divina, Fundamento último desciende ahora a la realidad finita, pres-tándola su total desvelamiento.

8.- ETICA.

La iniciación filosófica exige, como repetimos con insistencia, un saber fundamental sobre el fundamento último de la realidad. Pero este conocimiento compromete al hombre y le obliga a un comportamiento. El conocimiento de la verdad obliga a la vida en la verdad. Por ello la filosofía tiene también un aspecto práctico, centrado en la realización humana. El hombre, según hemos visto es un ser en vias de realización. Pero porque tiene una determinada estructura esencial no le es indiferente cualquier camino. El camino esta precisamente escrito en su estructura y en sus religaciones. ~~Dos~~ son los fundamentales: la que le vincula con los otros hombres en la comunidad y la que le vincula con Dios. Esta parte de la reflexión filosófica que versa sobre la realización humana nos va a conducir a tres importantes problemas: en pri-

mer lugar, el comportamiento personal del hombre (Ética); en segundo lugar la comunidad donde está incorporado y sin realización en ella (sociología) y en tercer lugar su religación con Dios con las exigencias que lleva consigo (Filosofía de la religión). Nos vamos a ocupar brevemente de la orientación y contenido que deben tener, estos tres problemas en la iniciación filosófica.

Desde el pensamiento presocrático ha existido una reflexión sobre la ética, que conviene recoger adecuadamente. La perspectiva histórica en los comienzos de una meditación filosófica no es, un mero recuento de opiniones. El diálogo con la ética griega, sobre todo con la platónica y la aristotélica, con las nuevas enfoques de la ética cristiana, con las diversas formas de la ética moderna, desde la racionalista y el formalismo kantiano hasta la ética de los valores y de situación nos permitirá situarnos en el presente y plantearnos de modo adecuado el problema del comportamiento humano. Además la comparación y conexión con otros saberes, antropología, ética, sociología, metafísica y teología nos perfilará el objeto y el método del estudio. La ética, en efecto se ocupa de los actos humanos, que van formando los hábitos y constituyendo la personalidad moral. Pero no se trata de considerarlos sin más en su realidad psicológica y metafísica. Aparte de esta pueden poseer o no una rectitud. Ahora bien la

rectitud implica una norma, según la cual surja su bondad o maldad. Esta relación de actos, hábitos y personalidad con la norma de moralidad es la que importa sobre todo a la ética.

El hombre es un ser constitutivamente moral y la realización moral es constitutivamente humana. El animal está inserto y sumergido en su entorno, con el cual dialoga. Los estímulos excitan sus capacidades y él responde instintivamente. Al hombre, en cambio, el mundo se le ofrece como posibilidades y responde libremente con sus proyectos. Entonces la acción humana ha de justificarse. La "justificación" es una estructura fundamental, que consiste en obrar consciente y libremente, en relación con el camino exigido y escrito en su naturaleza. Según esto podemos considerar en la acción humana dos aspectos: uno material, la acción ética misma y otro formal: la norma, el fundamento de esta. La acción de un hombre para que sea humana debe ser consciente y libre, conciencia y libertad son los elementos de su dimensión subjetiva. Pero existe además otra dimensión objetiva, que condiciona profundamente la moralidad: el objeto, el fin y las circunstancias. En último término se podría tratar de la imputabilidad y responsabilidad, que afectan a la acción ética y al hombre, que la realiza.

La norma de la acción ética se manifiesta de manera inmediata en la "conciencia". Estamos ante un hecho importante de la vida humana, que requiere un esclarecimiento fenomenológico. Antecede a la acción como sugerencia o exigencia y la sigue como aprobación o reprobación. Se presenta como el juicio próximo práctico de nuestros actos aunque también tiene implicados numerosos elementos tendentivos y afectivos. Su verdad y autoridad consiste en ser trasmisora de las exigencias de comportamiento escritos en nuestra naturaleza. Es en ésta donde hemos de encontrar sobre todo el fundamento de la moralidad. El hombre tiene una estructura natural terminada, pero no ultimada. De aquí parten los cauces de la conducta, en sus trazos generales. Como espíritu encarnado ha de subordinar el cuerpo al espíritu, como religado con Dios ha de subordinar a él, como religado con los hombres ha de coordinarse y cooperar con ellos en la justicia, como religado al mundo, ha de subordinarle a él. Sin embargo, si queremos buscar el último fundamento, hemos de trascender al hombre. Dios al crearle le ha constituido según un proyecto que se convierte en él. La ley natural, grabada en su naturaleza procede y depende de la ley eterna, del plan de Dios. La acción humana encuentra en la conciencia, la ley natural y la ley eterna, en norma de conducta.

El hombre a lo largo de su vida moral va adquiriendo

hábitos que le afianzan en sus posibilidades auténticas y le facilitan su verdadera realización. Se trata de modos de ser incorporados profundamente que le disponen para la acción recta. En este sentido, las virtudes jalonan el camino de la realización humana y de un modo muy especial las virtudes cardinales, que sustentan y encuadran toda la conducta. En primer lugar la prudencia, "conocedora del bien", que palpa con sensibilidad singular la realidad en la que se va a inscribir la acción humana, la enjuicia a la luz de la norma de conducta y preceptúa la dirección a seguir. Sin embargo, peligros de fuera y de dentro amenazan al hombre en su realización ética. En su auxilio vienen la fortaleza y la templanza, "conservadoras del bien". La fortaleza que detiene y cohibe el temor, al tiempo que modera la excesiva audacia,. La templanza que establece el orden dentro del hombre, integrando sus distintas tendencias, que luchan por satisfacer sus inclinaciones, prescindiendo del auténtico camino., sujeta el apetito desordenado, especialmente el de conservación y de procreación, lo somete a la razón y restaura la unidad interior del hombre.

La perfecta realización ética del hombre se centra en la justicia. El hombre está religado y, como decíamos, de la religación surge la obligación. La justicia es en último término el ajustamiento del hombre a sus religaciones con Dios, y con los otros hombres. De un modo especial conviene

estudiar la justicia con los otros, tanto en la dimensión conmutativa, como en la social (sea contributiva o distributiva). Por la justicia y la equidad se realizan en la verdad las relaciones entre los hombres. Pero además de esta los antiguos hablaban de la justicia como la virtud total, que es la forma de todas las virtudes y la que realiza todas las religaciones. El hombre justo vendría a ser el que vive y hace fielmente la verdad, el que tiene un auténtico ethos o personalidad moral.

9. SOCIOLOGIA.

El hombre esta religado con los otros constituyendo la comunidad. En la iniciación filosófica debe reservarse un lugar para la reflexión sobre ésta. El momento actual se caracteriza por un sentido cada vez mas acusado de lo social, en conexión estrecha con los graves problemas sociales, que conmueven a nuestro tiempo. Conviene, pues, que un universitario humanista que ha de tener un puesto rector en la vida social conozca al menos la estructura de ésta y los derechos y deberes nacidos en ella. Ahora bien con el estudio de la sociedad, que nosotros llamamos sociología por el sentido etimológico de la palabra ocurre lo que con la antropología. Hoy en día tenemos dos tipos y dos métodos de investigación social, el filósofo y el científico. Ciertamente que aquí nos

compete tratar **al** problema de la comunidad humana en su dimensión filosófica, pero no podemos prescindir por completo de los resultados y métodos de las ciencias sociales. Al menos hay que conocerlos en sus rasgos generales, porque hasta pueden tener una utilidad práctica en la vida profesional de los que se inician en la filosofía dentro de los cursos comunes. El acceso al núcleo de la problemática sociológica, tal como aquí la entendemos debe hacerse por un doble camino, histórico y científico. En primer lugar debemos analizar las distintas concepciones de la sociedad, pues es muy distinta la manera que tienen Aristóteles y S. Agustín de entenderla, de las que tienen, por ejemplo, Hobbes, Marx o Jaspers. También aquí la perspectiva histórica servirá para centrarnos el problema y situarnos adecuadamente ante él. Pero importa también tener en cuenta las nuevas perspectivas abiertas por la sociología científica, tanto en su historia, como en sus resultados. Porque sociología y filosofía social no son modos de conocer antagónicos, con conclusiones contradictorias entre sí, sino que deben compenetrarse en concordia como la ciencia física y la filosofía natural. Orientados así será el momento de penetrar en la comunidad humana.

Antes de plantearse el problema de la comunidad humana en sus formas fundamentales, conviene ocuparse de la na-

turalaleza social del hombre. El hombre, como ser finito, espíritu encarnado y persona, funda comunidad. Su finitud le impulsa y conexas con los otros hombres para su realización, su inteligencia y su voluntad permiten que esta visión se lleve a cabo en los asuntos y propósitos comunes; su carácter personal hace que la comunidad sea un "nosotros". La forma mas elemental de la sociedad es la familia, fundada sobre la complementaridad personal del hombre y la mujer y destinada, mediante la mutua entrega de ambos, a la procreación de los hijos. En esto consiste su fin primario, porque procrear es educar, y educar no es un acto, sino una tarea, que empieza en el acto conyugal y termina cuando el hombre, en la medida posible, ha llegado a la madurez humana y ética. En el cumplimiento de ésta tarea se va realizando la ayuda y la entrega mutua, en lo que consiste el fin secundario de la comunidad conyugal, que si quiere cumplir sus intrinsecas exigencias ha de ser única e indisoluble. Otra forma social elemental es la "empresa". Sobre la base de un capital aportado por unos, y de un trabajo aportado por otros se constituye la comunidad laboral. El fin es la producción, cuyos beneficios no se pueden atribuir solamente al capital, sino que deben revertir sobre todas las personas que forman la comunidad. El contrato de trabajo puede lograr una justa remuneración de los trabajadores, pero, dado que la empresa es una comunidad de perso-

nas, sería conveniente llegar hasta el contrato de sociedad. Mediante la co-gestión y la co-presión todas las personas que constituyen la comunidad participarían del modo mas eficaz y adecuado con su propia condición.

Una atención especial merece la comunidad "social". Es necesario estudiar su origen, su naturaleza y su fin, el bien común. Mas allá de una concepción individualista que ve en la sociedad un agregado de individuos y de la colectivista que ve en ella un todo orgánico que les absorbe, está la concepción de la sociedad como comunidad de personas, unidas hacia un bien común, que a su vez revierte en ellas. Por ello el bien común no será un bien de mayor cuantía que realice a la humanidad o al todo colectivo, sino el bien personal contribuido por todos, pero intercomunicado, dilatado, enriquecido hasta hacerse comunicable a todos y refluir sobre ellos para su perfecta realización personal. De la comunidad social brota naturalmente la comunidad política. Para que los hombres se encaucen armónicamente hacia el bien común es necesaria la autoridad que les presida y gobierne. Ella será la que guarde el bien común y en él estará verdaderamente su norma y su fin. Entonces surge naturalmente la polaridad personas-bien común, guardado por el estado. En estas coordenadas se inscriben los derechos y deberes del hombre en la comunidad política. A través del ejercicio de unos y el cumplimiento de los

otros el hombre se va realizando en la religación comunitaria, adquiriendo su perfección personal en ayuda y comunicación con los otros.

10.- FILOSOFIA DE LA RELIGION.

El hombre no solo es un ser incardinado en el mundo y en la comunidad humana, sino también y fundamentalmente religado por Dios. Por eso una reflexión filosófica que se ocupe de cómo el hombre debe realizarse, siguiendo su constitución, no puede prescindir de una consideración del hecho y de la esencia de la religión. A ella dedicamos nuestra atención al final de la iniciación filosófica. Se trata aquí de profundizar un poco mas en la dimensión mas originaria de la re-ligación humana, para ver la obligación, que lleva consigo. Conviene iniciar la investigación con un análisis fenomenológico de la vivencia religiosa para ver como el hombre se siente alejado de "lo santo" y poderosamente atraído por ello, como ante su presencia apelante, el hombre responde con la entrega personal y se establece un diálogo de salvación. Pero la descripción fenomenológica nos remite a sus condiciones de posibilidad y con ello entramos en la investigación metafísica de la religión.

La religión se funda en la religación. El ámbito del ser está escindido por la radical diferencia del "ser" y el "tener". Por una parte, el ser que "es" ser; por otra los seres que "tienen" ser. El ser, subsistiendo por sí, es la plenitud actual y necesaria de toda perfección en la más absoluta trascendencia. Es Dios. El hombre, en cambio, se halla situado en la zona del "tener", que es el terreno de la finitud y de la participación. Por ser finito está ya necesitado, es menesteroso. Hasta tal punto le penetra la menesterosidad, que solo existe en dependencia, en religación. Ha surgido por una creación de Dios, que le ha constituido en su ser personal. Fue una poderosa llamada al ser, una vocación, como son las de Dios, que realizan lo que llaman. Pero esta constitución vocacional que le trajo a su ser personal tensó, disparó su propia existencia. Su constitución misma le avoca a Dios. Por ello, la religación es, al mismo tiempo, tensión; la donación engendra deseo de realización, "apetito natural" del Ser. Esta dinámica ontológica está en la raíz de la experiencia religiosa. La religión brota existivamente de la religación.

El hombre al tomar conciencia de este hecho, se siente obligado a dar una respuesta a Dios. Esta conciencia de religación es una experiencia personal. Como ya advertimos en otro lugar tiene elementos cognoscitivos, pero también tenditivos y afectivos. Es una resonancia en la persona entera

nacida de su mismo fundamento. Pero la respuesta obliga a mas. Debe ser una correspondencia, una entrega personal a las exigencias que la obra de Dios lleva consigo. De aquí deben nacer los actos religiosos, como afloración de la actitud religiosa interior, que implica a la vez conciencia, sentimiento y aceptación de la religación. Incluso, como la reflexión filosófica ha mostrado a Dios, como Persona libre, desconocida, el hombre debe estar expectante ante sus decisiones , ante sus manifestaciones y apelaciones. La religión es, pues, siempre disposición a la revelación, apertura a la Palabra y al Don que puedan venir de la Persona.

3.- M E T O D O

La filosofía es un saber sobre el fundamento último, sobre las causas de las cosas. Si esta es su meta, ciertamente ha de tener un camino propio y adecuado, que conduzca hacia ella. Se trata aquí de investigar este camino. En principio podemos decir que no será el camino de la sabiduría popular, penetrante a veces, pero poco riguroso; ni el camino de las ciencias, rigurosas, exacto, pero poco penetrantes porque solo se interesa por lo observable y sus leyes; ni el camino del arte, que adivina y expresa el fundamento último, mas bien que conquistarlo con rigor; ni el camino de la fe que penetra hondamente en este fundamento, pero a una luz sobrehumana concedida por Dios. Importa, pues, intentar perfilar los trazos que enmarcan el método de la filosofía. Ahora bien, en nuestro caso, el método ofrece un doble aspecto: por una parte es medio de investigación, por otra, medio de enseñanza. Nos ocuparemos de ambos sucesivamente.

A.- METODO DE INVESTIGACION.

Método, *μίσθός*, de *μετὰ ἑσός*, significa etimológicamente camino que va tras algo, que busca y persigue algo. Podríamos distinguir entre camino "por" el que se va y camino "en" el que se va. No se trata en modo alguno de una mera cuestión de palabras. En el primer caso se trata de una cosa externa, hecha ya, que se recorre desde fuera; en el segundo caso de algo que se va haciendo personalmente, del caminar mismo. El camino de la filosofía puede estar ya trazado y, como veremos enseguida muchos pensadores nos han dejado su diseño, pero solo se conoce y se valora adecuadamente, cuando se le ha recorrido. Este sería el conocimiento mas penetrante del método y consistiría, como en muchos casos ha ocurrido, en un autoesclarecimiento del propio caminar filosófico. Sin embargo es posible también una consideración desde fuera: ver como han caminado los otros y elegir después el propio camino. Esto nos llevará en primer lugar a un estudio de la constitución histórica del método y, una vez alcanzada esta perspectiva, tomaremos los dos métodos típicos (discursivo y fe-

nomenológico), los analizaremos, los valoraremos, para escoger al fin el camino mas adecuado.

1.- LA CONSTITUCION HISTORICA DEL METODO.

El pensamiento presocrático se pregunta por el principio de las cosas, su ἀρχή. Es la φύσις, algo inmediato, cercano, que se hace inmediatamente patente. Apenas si existe aquí un camino de descubrimiento. El hombre arcaico, como el hombre primitivo, alcanza enseguida la causalidad última, sin reparar en los procesos intermedios, salta directamente de los hechos sensibles hasta su causa mas recóndita. Si llueve es Zeus en realidad el que lo hace (Ζεὺς ὕει). Algo semejante ocurre aquí con el descubrimiento de la φύσις como fundamento del movimiento de las cosas. Casi no existe; es una gran visión, un inmediato desvelamiento, que ni siquiera ha sido visto como camino.

Parménides, por primera vez nos habla de ὁδός διζήσιος (414). Cuando arrastrado en el carro, que conducen las hijas del sol llegan a las puertas del día y de la noche, la Diosa Justicia muestra al pensador el doble camino de la ἀλήθεια, que penetra hasta el corazón imperturbable de la

414) DIELS. B,7.

verdad, y el de la $\delta\acute{o}\xi\alpha$, que informa sobre las opiniones de los mortales. "Pues bien, te contaré (tu escucha y recuerda el relato) /cuales son las únicas vías de investigación que son pensables:/ La primera, que Es y no es No-ser/ es la vía de la creencia (pues sigue a la Verdad). La otra, que no es y es necesariamente No-ser, ésta, te lo aseguro, es una vía impracticable" (415). Este método inicial de la filosofía consiste fundamentalmente en partir de la opinión entre el "ser" y el "no-ser" y sacar todas las posibles consecuencias, implicadas en ella. Una dialéctica de oposición semejante encontramos en la tensión e integración de contrarios, que subyace al devenir de Heráclito (416). Pero en el fondo más que de un camino esforzado y complejo, se trata de una gran intuición, de una visión.

Con la democracia ateniense la filosofía va a cambiar de sentido y de método. Ya tuvimos ocasión de ver como la vieja sabiduría de los presocráticos, se convierte en retórica y cultura con los sofistas. Además del contenido de su mensaje, ellos filosofan para la comunidad. El filósofo de la época anterior era, al estilo de los profetas hebreos, un hombre iluminado que se siente dueño de una especie de revelación, que proclama ante los demás. Ahora el sofista es el

415) ibid. B. 2, 1-8.

416) BEAUFRET, Le poème de Parménide. Paris, 1955, 37-57;
SPENGLER. Heraclito. Buenos Aires, 1947, 129 ss.

hombre, metido en la vida pública, compartiendo con los otros sus luchas y sus aspiraciones. La filosofía será una intercomunicación, una comunicación del pensamiento y de la palabra. El *λόγος* casi profético de los presocráticos pasa al *διάλογος*. El método filosófico consistirá en la adquisición de una retórica de ataque y defensa, mediante una pedagogía dialéctica de esgrima.

En este grave riesgo de la filosofía, Sócrates acomete la empresa de poner el *διάλογος* al servicio de la verdad. Se trata de descubrir la verdad en común al hilo de la conversación diaria, asceticamente dirigida. "Nunca sale de mi ningún razonamiento, sino de mi interlocutor; yo no se hacer otra cosa que con brevedad recibir el razonamiento de otro que sepa y ponerlo por orden" (417). El decía con gracia que su arte era como el de las comadronas, una mayeútica, que ayuda a los demás a dar a luz el pensamiento. Basta recorrer los diálogos socráticos de Platón para descubrir sus momentos. En un primer momento Sócrates adopta la actitud de la *εἰρωνεία*. Se presenta como si nada supiera y todo tuviera que preguntarlo. "Soy estéril en sabiduría y lo que me echan en cara de que pregunto a los demás y yo nada res-

417) Tect. 161 b. Cfr. ZELLER. Sócrates y los sofistas. Buenos Aires, 1955, 68 ss. BRÔCHARD. Estudios sobre Sócrates y Platón. Buenos Aires, 1945, 19.

pondo, se debe a que carezco de ella" (418). El interlocutor decide responder a las preguntas, pero Sócrates no se da por satisfecho. Refuta a las respuestas y pone a su compañero en el doloroso trance de perfilar y dar a luz sus conceptos. Es el momento del ἔλεγχος . Por fin viene el "ἔπισυναυτος", en donde ratifica o rectifica el resultado obtenido, aunque en muchas ocasiones no se llega a una conclusión definitiva. Su pretensión era sin embargo, alcanzar el concepto universal, que descubra de alguna manera la realidad de las cosas. Por esto Aristóteles asegura: Σωκράτους δὲ... τὸ καθόλου ἐπινοῦντος καὶ περὶ ὁρισμῶν ἐπιστρέφοντος πρότον τὴν Σόκρατον (419).

Platón trasforma el diálogo socrático en la dialéctica. La filosofía es un ascenso riguroso y esforzado hacia la fuente última de la realidad. Ahora bien el camino del pensamiento sigue el cauce que se encuentra trazado en la realidad misma. Para describir este nada mejor que seguir las palabras de Platón, según aparece sobre todo en su comparación de la línea dividida (420). Los grados del conocimiento, corresponden a los grados de ser, y, según esta adecuación, se va jalando el camino.

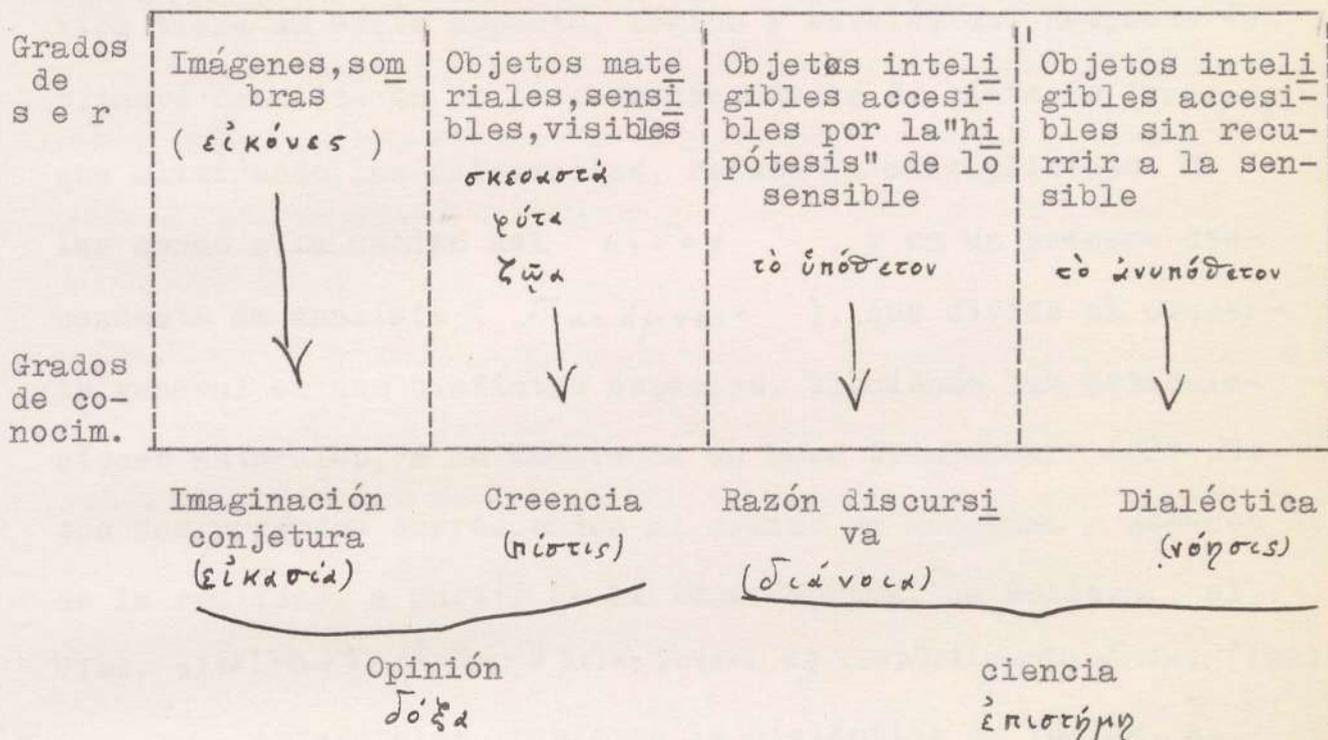
418) 150 b-c.

419) ARISTOTELES, Metaf. I, 6, 987 b.

420) PLATON, Rep. 509 c- 511 e.

Mundo sensible

Mundo inteligible



La realidad entera, como ya tuvimos ocasión de ver, esta constituida por grados distintos de participación en el bien. Por tanto es un descenso difusivo del Bien Supremo hasta las cosas que los constituye y las funda, es la unidad que se despliega y sostiene la multiplicidad. La palabra lo expresa de un modo preciso. El mundo sensible y múltiple, es algo condicionado, sostenido por el fundamento y la condición del mundo ideal que a su vez esta fundado y sostenido por el bien (τὸ ἀνυπόθετον). Este camino filosófico, que culmina en la dialéctica, ha sido cada vez mas perfilado a medida

que Platón avanzaba en edad. Así llegamos a las reflexiones metodológicas del Sofista y de los diálogos de vejez. La Dialéctica tiene un doble aspecto, lógico y ontológico. Respecto del primero consiste en un proceso ascendente de síntesis (συναγωγή) que eliminando las diferencias, reduce la multiplicidad de las cosas a la unidad del εἶδος, y en un proceso descendente de análisis (διακρίνειν), que divide el concepto general en sus distintas especies, siguiendo las articulaciones naturales, "a la manera de un buen trinchador" (421). Estos dos procesos corresponden al camino de descenso y ascenso de la realidad, a partir de la Idea Suprema, la Belleza, el Bien, ἐπὶ ὄντως ὄν, οὐδ' αὐτὸς ὁ λόγος ἀπτεται τῆ τοῦ διακρίσασθαι δυνάμει (422).

Aristóteles transforma la dialéctica en lógica, el instrumento del pensamiento que pasará a la Edad media cristiana y se adentrará en el mundo moderno. No vamos a detenernos aquí a analizar el método aristotélico que será más tarde objeto de una reflexión especial. Por ahora importa solo descubrir un sentido. Para Aristóteles la realidad verdadera no está allende las cosas, sino en las cosas mismas. A diferencia de Platón que dividió el mundo sensible del inteligible y vio la filosofía como ascenso a este, el método aristotélico será una penetración en las cosas mismas. Esencialmente con-

421) Cfr. Sof.218-b-221c. GOLDSCHMIDT. Le paradigme dans la dialectique platonicienne, Paris, 1947, 9 ss. KUCHARSKI, Les chemins du savoir dans les derniers dialogues de Platon. Paris, 1949.

422) Rep. 511,b. Banq. 210 e-211b.

sistirá en descubrir sus principios y el proceso de su consti
tución. En los Análíticos Posteriores habla de los tres momentos
de esta pēnetración (423). Las cosas tienen una realidad
concreta, existen (ἔστι). Esta es su primera dimensión y
por cierto, la mas accesible a nosotros. En segundo lugar son
algo y esto que son, es precisamente su estructura esencial
(ἐστὶ). La realidad concreta está remitida a la esencia
y esta a sus causas. Podríamos decir que aquello por lo que
(διότι) los casos son de precisamente la última dimensión
de la realidad. Para seguir los pasos de este proceso consti-
tutivo, Aristóteles presenta la lógica como Organon. El con-
cepto, el juicio y el raciocinio son los pasos mismos de este
caminar, por el que podemos remontarnos hasta las causas últi-
mas. Volveremos después sobre ello, al tratar del método dis-
cursivo.

En la Escolástica medieval se aplica la lógica a la
disputación. Este método ha ido surgiendo lentamente en las es-
cuelas, a medida que la reflexión teológica se intensificaba.
Ya hemos visto como el propósito de los pensadores escolásti-
cos fue sobre todo la inteligencia racional de los misterios,
el esclarecimiento de la fe. Fides quaerens Intellectum. Des-
de aquí se explica que la primera forma de su método fuera la
lectio. El maestro leía un texto de la Sagrada Escritura, que

423) ARISTÓTELES. Anal.post. II,1. Cfr. ROSS, Aristóteles,
Buenos Aires, 1957, 67-76.

comentaba después. Para esta labor de comentario se fueron utilizando poco a poco las "autoridades" de los Santos Padres y los saberes liberales. Sobre este método tenemos un preciso testimonio en Hugo de San Victor "Duae praecipue res sunt, quibus quisque ad scientiam instruitur, videlicet lectio et meditatio" (424). En el caso de la lectio del magister había varios momentos: Una introducción que consistía en la explicación del autor, título y contenido en general; después la expositio, que era un análisis del texto para explicar su significado literal (littera), el sentido que ofrece a primera vista (sensus) y la penetración en el sentido profundo (sententia). Fruto de estas lecciones fueron la glossa, el commentum y las quaestiones, que constituyeron el cauce en que se vertió en buena parte las reflexiones filosófico-teológicas de los pensadores medievales (425).

La lectura del texto planteaba a veces problemas, propuestos bien por el mismo maestro o por los estudiantes. En esto consiste la quaestio que lentamente se va constituyendo en el esquema escolar de preguntas (utrum) y respuestas (responsiones). De aquí brotará pronto la disputatio. La Edad

424) Didasc. I,1 (PL,176,741A) Cfr. JUAN DE SAUSBURY: "Qui ergo ad philosophiam aspirat, apprehendat lectionem, doctrinam et meditationem, cum exercitio boni operis" Metal. I,24(PL 199,853 C). cfr. FRALLE, Historia de la filosofía, II, 562-566.

425) "Commentum enim solum sententiam exequens, de continua-

Media conoce famosas disputas, por ejemplo, la de Roscelino con Guillermo de Champleaux, la de S. Bernardo contra Pedro Abelardo, la de Lanfranco con Berengario, etc. Pero aquí se trata de un ejercicio técnico, encuadrado en la enseñanza escolar, que viene a ser el complemento de la lectio y el commentum. Existían disputas ordinarias y extraordinarias por Navidad y Pascua. En ellas se proponía una cuestión (quaestio), como tema de reflexión y de diálogo. Después se aducían los argumentos en contra (opponens) y se les repudia (responsio). Ahora bien la solución definitiva (determinatio) que zanjaba la cuestión, correspondía al maestro que dirigía la disputa-ción (426).

Como cristalización de toda esta metodología tenemos el articulus, según los cuales esta escrita de modo ejemplar la Summa Theologica de Santo Tomás. En primer lugar se propone la cuestión con la fórmula Utrum... Antes de comenzar la verdadera reflexión se exponen las distintas opiniones. En ello se conserva el viejo método del comentario y la técnica de contraposición de sentencias que encontramos en el sic et

./.

tione vel expositione litterae nihil agit. Glossa vero omnia illa exequitur: unde dicitur glossa quasi lingua. Ita enim aperte debet exponere ac si lingua doctoris videretur docere" GUILLERMO DE CONHES, In Timaeum Platons PL, 170, 250. "Cuius vero utraque pars argumenta veritatis habere videtur, quaestio est". GILBERTO DE LA PORRÉE, In Boet. de Trinitate, PL. 69, 1258 AB.

426) Cfr. GRABMANN. Geschichte der scholastischen Methode. Freiburg. Br. 1909-11.

Non de Pedro Abelardo. Ante el planteamiento del problema surgen inmediatamente las dificultades y las soluciones negativas (videtur o quod non). Pero precisamente para que el planteamiento se haga rectamente, conviene tener presente también las soluciones afirmativas o las opiniones favorables, (sed contra ..). Visto el panorama de los distintos enfoques, llega el momento de responder personalmente a la cuestión (Respondeo dicendum...). Aquí se encuentra la auténtica penetración en el problema, mediante un procedimiento discursivo y por fin se responden a las distintas dificultades y objeciones, que quedaron planteadas en el principio (ad primum... ad secundum... etc). Tal vez esta estructura pudiera parecer artificial y formularia, si se la considera externamente; pero si se penetra en su entraña se ve latir en ella el auténtico diálogo socrático y la rigurosa reflexión filosófica aristotélica. En realidad la Escolástica medieval, como decíamos al principio, ha aplicado a la problemática filosófica el método discursivo que elaboró Aristóteles. El predominio de este no significa su empleo exclusivo. A medida que avanza la Edad Media, se siente cada vez mayor simpatía por el método intuitivo, anticipando así el pensamiento moderno.

La concepción de Guillermo de Ockham de que nihil potest naturaliter cognosci in se nisi cognoscatur intuitive (427) ha tratado a la filosofía la llamada via modernorum, el

427) OCKHAM, In I, q.2 F.

camino de la intuición, por oposición a la abstracción discursiva. En realidad con Auréolo y Ockham asistimos al nacimiento de un nuevo enfoque del conocer humano. La metafísica tiene ahora por objeto la sustancia singular, conocida por intuición, La corriente aristotélica había colocado distintos elementos intermedios entre la cosa concreta singularizada materialmente y la forma universal, abstraída por el entendimiento agente, en la cual consistía el momento mas importante del conocer. Ahora estas universales ceden el lugar a las realidades singulares. Una filosofía primera como ciencia de la "entidad" universal y trascendental no sería una ciencia que se ocupase de la verdadera realidad; a lo mas sería un saber simbólico construído a base de conceptos universales y abstractos, relacionados en proposiciones, con mero valor de signos representativos de la realidad, pero no expresivos de ella.

Tomando como punto de partida el principio de economía, "non sunt ponenda plura, ubi sufficiunt pauciora", hay que renunciar a la abstracción y eliminar los universales, pues "null modo est extra animam quodcumque universale" (428). El filósofo debe investigar la realidad concreta intentando alcanzar las esencias singulares. De ahí que esta postura intuicionista del pensamiento de Ockham descalifique lo que no aparece

428) Quodl. V.

dentro de este ámbito y con ello abra camino al agnosticismo teológico y psicológico. En esta última etapa del pensamiento medieval se ponen las bases del pensamiento y de la ciencia moderna. Y se inicia con fuerza cada vez mayor la actitud metódica intuitiva que culminará en el pensamiento actual. Sin embargo, todavía por mucho tiempo van a continuar unidas intuición y deducción, hasta el punto de constituir dos momentos de un mismo método. Así empiezan ya a perfilarse las cosas en Descartes.

Ya vimos en otro lugar como Descartes, con la entrada en sí mismo para buscar un sólido fundamento a su reflexión, ha abierto de lleno el pensamiento moderno. En el cogito ergo sum está virtualmente contenida buena parte de la epistemología y la metafísica que perdura hasta casi nuestro tiempo. Pero Descartes pretende realizar este descubrimiento por un camino seguro y riguroso. Por ello escribe su Discours de la Méthode en el que intenta "buscar el verdadero Método para llegar al conocimiento de todas las cosas de que mi espíritu fuera capaz" (429). A mano tenía para realizar su proyecto la lógica aristotélica, el análisis geométrico y el álgebra. La lógica con su procedimiento silogístico es un buen método para enseñar, pero no para aprender. Es necesario conocer antes

429) DESCARTES, Discours de la Méthode, Paris, 1956, 61.

la materia, a partir de la cual se va a deducir y, por tanto, no se descubren realidades y verdades nuevas (430). Respecto de las otras dos, era necesario sintetizarlas de manera que se conservara toda la intuitividad de la geometría analítica y toda la generalidad y apodicticidad del álgebra. Así el método tendría todas las ventajas de las tres, pero carecería de sus defectos.

El método se rige por cuatro preceptos principales. En primer lugar, "no recibir nunca una cosa como verdadera, si no se conoce evidentemente como tal". Esto exige que todo lo que se relaciona en el juicio haya sido percibido de manera clara y distinta, sin que quede ocasión alguna de duda. Esta es la regla de evidencia. En segundo lugar, la regla que pudiéramos llamar de análisis: "dividir cada una de las dificultades que examine en tantas parcelas como pueda y como se requiera para resolverlos mejor". En tercer lugar la regla de síntesis: "conducir por orden mis pensamientos, comenzando por los objetos mas simples y fáciles de conocer, para ascender poco a poco como por grados hasta el conocimiento de los mas compuestos". Por fin la regla de enumeración: "hacer por todas partes enumeraciones tan completas y revisiones tan generales, que se esté seguro de no omitir nada" (431). Descartes confie-

430) Regulae ad directionem ingenii, X.

431) Discours, 363-64. Discours de l'homme, X.

sa al acabar de enunciar estos preceptos que, atraído por la concatenación de razones "simples y fáciles" de la geometría, ha llegado a pensar que todas las cosas que caen bajo el conocimiento humano se conexionan de la misma manera. Su método, por tanto, estará profundamente influenciado por la estructura geométrica, hasta llegar a ser un ordo geometricus. "Todo el método consiste en el orden y disposición de aquello a que hay que dirigir el ápice de la mente para dar con una verdad. Pero esto lo observamos exactamente si reducimos las proposiciones complejas y oscuras gradualmente a otras mas simples, y luego, partiendo de la inspección intuitiva de todas las mas simples, tratamos de subir por los mismos pasos al conocimiento de todos los demás" (432).

El método cartesiano tiene dos momentos, uno intuitivo y otro deductivo. El momento intuitivo no se funda en la fe fluctuante de los sentidos, ni en los juicios de la imaginación, sino que es "una concepción no dudosa de la mente pura y atenta, que nace de la sola luz de la razón (433). Después sucede el momento deductivo, en el que el conocimiento se va gradualmente esclareciendo y conquistando, Lefevre ha querido ver aquí una serie de intuiciones que se van suce -

432) Regula V.

433) Regula III, 5.

diendo. Por ejemplo en el caso primario del cogito, tendríamos el siguiente proceso,

- 1) Posición: dudo de todo
- 2) Cuestión: ¿dudaba de mi ser?
- 3) Posición: mi ser es indudable
- 4) Cuestión: ¿qué es mi ser?
- 5) Posición: mi ser es una cosa pensante
- 6) Cuestión: ¿qué es una cosa pensante?
- 7) Posición: una cosa pensante es una cosa finita que tiene la idea de lo infinito (434).

Así toda la metafísica cartesiana estaría construída con ampliaciones intuitivas, que tienen su punto de arranque en el yo pensante y están respaldadas por la seguridad de la veracidad divina.

Este método intuitivo deductivo pervive a lo largo del pensamiento racionalista y en Espinoza encontramos una buena prueba de ello. En su Ethica ordine geometrico demonstrata nos advierte al empezar la tercera parte, que trata de las afecciones, que ha de seguir "el mismo método de las partes precedentes, en las que se ha ocupado de Dios y del alma. "Consideraré las acciones y los apetitos humanos como si se tratase de líneas, planos y cuerpos (435). Espinoza busca una intuición fundamental que le sirva de punto de partida. Aquí se separa de Descartes. Este había escogido el yo pensante, pero

434) LEFEVRE, La bataille en "cogito" Paris, 1960, 216. La metaphysique de Descartes, Paris, 1959, 18-19.

435) Etha. III, Introducción.

"antes que toda las cosas debe contemplarse la naturaleza divina, porque es anterior, tanto en el conocimiento ,como en la naturaleza" (436). En él se encuentra la verdadera realidad y sustancialidad, ya que sustancia es "lo que se concibe en si y por si; esto es, aquello cuyo concepto no necesita del concepto de otra cosa, a partir de lo cual deba formarse" (437). Dios es, pues, la única sustancia. A partir de ella, por camino deductivo rigurosamente geométrico, se explicará la naturaleza, el hombre y todos sus afectos.

Bajo forma distinta encontramos este doble momento intuitivo-deductivo en el pensamiento de Kant. También aquí se parte de una referencia de la situación de la filosofía a la de las otras ciencias. El testimonio de la Lógica, de la Física y las Matemáticas muestra bien que la Metafísica no ha tenido todavía el favorable destino de entrar "por el seguro camino de una ciencia". "Es ist also Kein Zweifel, da ihr Verfahren bisher ein blo es Heruntappen, und, was das Schlimmste ist, unter blo en Begriffen, gewesen sei" (438). El método de la filosofía ha sido para Kant un "andar a tientas". El problema mas urgente es precisamente éste, pues toda construcción metafísica está amenazada desde su raíz por la

436) Etha II, Schol. p. X.

437) Eth. I, def. III.

438) KANT, Kritik der reinen Vernunft, B, XV.

inseguridad del camino, que hasta ella ha conducido. De momento no importan los resultados. Precisamente porque el gran afán del hombre es responder a las últimas interrogantes de su vida, necesita primero examinar la posibilidad y el modo de la respuesta. El camienzo ha de ser, pues, un tratado del método. "Sic La Crítica de la razón pura ist ein Traktat von der Methode, nicht ein System der Wissenschaft selbst; aber sie verzeichnet gleichwohl den gauzen Umri derselben, sowohl in Ansehung ihrer Grenzen, als auch den gauzen inneren Gliederbau derselben" (439). La meta que se busca es elevar a la filosofía al nivel de saber científico y para ello Kant va a desviar su camino. Se trata de realizar un giro semejante al que dio Copérnico en la consideración del universo. Hasta ahora nuestros conocimientos se regían por las cosas. Ahora hay que intentar que las cosas se rijan por el conocimiento.

En efecto, si nuestro conocimiento se rige por los objetos no se comprende como podamos saber a priori algo de ellos. Lo que nos ofrecen en realidad son unas impresiones caóticas, carentes de orden y necesidad. Por tanto todo elemento apriorístico y necesario que en ellos descubramos es una posición. En esto consiste la piedra fundamental del método cambiado del pensamiento (die veränderte Methode der Denkungsart).

439) B, XXII.

que nosotros solo conocemos a priori de las cosas, lo que nosotros mismos hemos puesto en ellas" (440). La dirección del camino no va hacia las cosas, sino que viene desde ellas hacia la subjetividad humana. El método será, por tanto, una reflexión, una vuelta sobre si mismo para descubrir las condiciones que hacen posible el conocimiento. La Crítica de la razón pura será entonces "el autoconocimiento sistemático de la razón, en la arquitectura gradual de sus distintas facultades " (441).

Ya conocemos los distintos momentos, descubiertos por esta reflexión. La "cosa en si" permanece inaccesible para nosotros, pero recibimos de ella al menos unas impresiones que se estructuran por nuestros esquemas de espacio y tiempo en el fenómeno. El fenómeno a su vez es asumido en el entendimiento por las distintas categorías y se constituye el objeto. El objeto, por fin, puede ser asumido dentro de una de las tres ideas de la razón. A través de ellos no se puede conocer nada objetivo, pero tienen un uso regulador. Toda idea es una regla que impulsa a la razón a dar al campo de su investigación, que es la experiencia, la mayor extensión y unidad sistemática. Hasta ahora Kant ha descubierto a través de ésta

440) B, XVIII.

441) HEIMSOETH, La metafísica moderna, Madrid, 1949, 132.

reflexión los materiales que constituyen el conocimiento humano . Despues en la "Doctrina trascendental del método" trazará los planes del edificio, que conexas entre sí de manera adecuada los materiales precedentes. "Ich verstche also unter transzendentalen Methodenlehre die Bestimmung der formalen Bedingungen eines vollständigen Systems der reinen Vernunft" (442). En primer lugar Kant establece en la Disciplina de la razón pura la diferencia entre filosofía y matemáticas. En segundo lugar en las Reglas de la razón pura señala los principios a priori que deben regular el uso de las facultades cognoscitivas hacia el conocimiento de los tres objetos fundamentales de la vida moral, la libertad del querer, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios. En la Arquitectura de la razón pura estudia el modo de hacer un sistema, unificando los múltiples conocimientos reales recogidos bajo una idea, única. Por fin, en la Historia de la razón pura esboza una clasificación de las ideas filosóficas.

Con todo ello se tienen no solo los elementos, sino la estructura y los caminos del pensamiento, de modo que la crítica de la razón pura viene a ser en realidad, como Kant advertía al principio, un "tratado del método". Después de tantos esfuerzos hay que confesar que nuestro conocimiento no

442) Kritik der reinen Vernunft, A 708.

puede alcanzar mas allá del fenómeno, sin embargo no se ha trabajado en vano. La reflexión ha hecho posible el desvelamiento de las condiciones de posibilidad de nuestro saber y, después, por camino práctico, se podrá incluso trascender estos límites y alcanzar la libertad, la inmortalidad y Dios. Por ello el método kantiano ha partido de los datos que nos envía la realidad, ha ascendido desde ellos hasta el reducto mas íntimo de la razón, para acabar saliendo por camino ético de nuevo a la realidad (443).

A medida que avanza el pensamiento moderno y entramos en el actual, asistimos a una expansión creciente del método é intuitivo. Pero de entre los muchos pensadores que se sirven de él con modalidades y enfoques distintos (444) vamos a escoger a Bergson, que le representa sin duda de modo eminente. Cuando comienza su reflexión filosófica entra en contacto con el idealismo que se está desintegrando y con un floreciente positivismo. Mirando al pasado se comprueba que lo que las mas de las veces ha faltado a la filosofía es precisión. Los sistemas filosóficos no están cortados a la medida de la realidad en que vivimos... Pero la explicación que hemos de juzgar satisfactoria es la que se adhiere al objeto...

443) B, XXV ss.

444) Cfr. MORENTE-ZARAGÜETA, Fundamentos de filosofía, Madrid 1954, 35-48.

La explicación no conviene mas que al objeto y el objeto no se presta a otra explicación. De este tipo puede ser la explicación científica. Comporta la precisión absoluta" (445). Desde este planteamiento del saber, tomando como supremo modelo la ciencia, era de esperar que Bergson se acusara al positivismo y viera en la filosofía de Spencer la explicación mas adecuada de la realidad. Sin embargo pronto le dejó insatisfecho la actitud positivista, por su descubrimiento de la realidad de la vida.

La ciencia, a pesar de todo su rigor, solo nos da el lado exterior de las cosas, y nos descubre el mundo espacial, homogéneo, dominado por la necesidad mecánica y por un nexo causal necesario. Pero a la ciencia se le escapa el hecho de la temporalidad vital, la durée, revelada en nuestra memoria, donde el pasado nos acompaña en el presente y se abre camino hacia el futuro. El tiempo vital es heterogéneo, irreversible porque es una evolución creadora, como la bola de nieve que, descendiendo por la ladera de una montaña, va enriqueciéndose en cada instante. La vida esta articulada y tensa por un impulso, (élan) que consiste en una constante exigencia de creación. Como una corriente inmensa va desplegando desde si en las inertes entrañas de la materia, las on-

445) BERGSON, La pensée et le mouvant, Paris, 1934⁵, 1-2.

das de la realidad vegetal, animal y humana, la cual puede continuar indefinidamente el movimiento vital . (446). Por tanto si queremos captar la realidad en su hondura tenemos que seguir un camino distinto de la ciencia. La ciencia tiende a conocer los fenómenos y las leyes de la naturaleza, para darnos un dominio sobre ellos. Es que está hecho desde la inteligencia, pero no desde la intuición.

Estamos encontrando las raíces del método filosófico de Bergson. "Intuición e inteligencia representan dos direcciones opuestas del trabajo consciente: la intuición marcha en el sentido mismo de la vida, la inteligencia va en sentido inverso y se encuentra así en todo naturalmente regulada por el movimiento de la materia" (447). La inteligencia se sirve de conceptos esquemáticos, que se adaptan perfectamente a la estructura necesaria, homogénea e intercambiable de la materia. En cambio violenta la vida, la deshace al congelar su devenir creador en fórmulas inmóviles. La intuición, por el contrario es un conocimiento directo de la realidad en sí misma sin intermediarios de símbolos intelectuales, una conciencia inmediata que se "ensimisma" en el objeto intuído, una simpatía que nos hace adentrarnos en la realidad para coincidir con

446) L'évolution créatrice. Paris, 1959⁵⁶, 256, 266-7.

447) Ibid. 267.

ella, no por algun fin práctico, ni siquiera por intentar expresarla, sino sencillamente para captar lo que tiene de único e inexpresable (448). La intuición se convierte así en el método que puede desvelarnos en núcleo mas profundo y auténtico de la realidad, por sintonizar con la dinámica de su impulso.

Ahora estamos ya en condiciones de comprender su función en la vida humana y en la tarea filosófica. La intuición es vaga y sobre todo discontinua. Es como una lámpara casi extinguida que se reanima de tarde en tarde y solo por algunos instantes. Pero se reanima allí donde el interés vital está en juego. Proyecta su luz vacilante, atravesando la oscuridad de la noche, en que nos deja la inteligencia, cuando se trata de penetrar en nuestra personalidad, nuestro origen y destino, el puesto que ocupamos en la naturaleza. La filosofía tiene que partir de estos instantes intuitivos, que se dan en la entraña de nuestra vida, debe sostenerlos, dilatarlos y ahondarlos. Es así como penetra en el espíritu y en la vida. "La filosofía nos introduce así en la vida espiritual y nos muestra al mismo tiempo la relación de la vida del espíritu con la del cuerpo" (449). Así va descubriendo la obra de la vida en

448) Pens. et mov. 37,205. Cfr. ZARAGUETA, La intuición en la filosofía de Bergson. Madrid, 1941, 51-72.

449) Evol. creat. 268.

la materia, sus intentos de liberarla, de asumirla, al tiempo que la intuición procura reabsorben en ella la inteligencia. Una tal doctrina no sería solamente especulativa, sino que nos daría fuerza para obrar y vivir, pues ya no nos sentiríamos aislados, sino en contacto íntimo con la realidad entera del universo.

Esta breve perspectiva histórica nos ha mostrado algunos de los principales caminos, que la filosofía ha seguido para alcanzar la realidad en su dimensión última. Podríamos resumirla diciendo que durante el pensamiento antiguo y medieval ha predominado el método discursivo, mientras en el pensamiento moderno y actual ha prevalecido el intuitivo. Conviene ahora que centremos nuestra atención en las formas tal vez mas típicas de ambos: el método discursivo de Aristóteles y Sto. Tomás y el método fenomenológico actual, con ello. Al ahondar un poco en ellos y enjuiciarles nos ponemos en camino para resolver el problema del método.

2.- EL METODO DISCURSIVO.

La filosofía es para Aristóteles un saber científico y su método tiene que tener este mismo carácter. Por encima de la *ἐμπειρία* y la *τέχνη*, está la *ἐπιστήμη*. Tres rasgos caracterizan este conocimiento: en primer lugar, es causal, pretende alcanzar las causas para demostrar desde

ellos la realidad; en segundo lugar es necesario, intenta saber que una cosa es así y no puede ser de otra manera, precisamente por haber demostrado el nexo que una la esencia con la causa; en tercer lugar es universal, pero no en el sentido de general sino sobre todo de fijo e inmutable, por oposición a lo fluyente y cambiante, Ἡ ἐπιστήμη περὶ τῶν καθόλου ἐστὶν ἀπόληψις καὶ τῶν ἐξ ἀνάγκης ὄντων (450). Ciencia es por tanto el saber que busca la οὐσία, que pretende demostrar la αἰτία y, por fin, ver la relación necesaria que entre ambas existen. La filosofía es ciencia en el grado mas eminente. Ahora bien, ¿cómo es posible alcanzar este saber?.

Platón había dado ya una solución a este problema. El método es, como ya vimos, un camino que parte del conocimiento (Δόξα) de lo visible, τὸ δρατὸν, y asciende hasta la ciencia (ἐπιστήμη) de lo inteligible, τὸ νοητὸν. La estructura misma de la realidad trazaba el camino, porque las cosas tienen un ser participado y estan remitidos al mundo ideal, de donde proceden. La "anámnesis" es un "ascenso alado", diría Platón, porque el alma tiene ya en si las huellas del mundo ideal que, como a los, la elevan sobre el mundo sensible y la permiten remontarse hasta el εὐ ὄντως ὄν, donde está su verdadera patria. Aristóteles veía en este método

450) ARISTOTELES, Eth. Nic. 1140 b, 31-2.

dificultades serias. Por una parte no encontraba justificado el mundo de las ideas; por otra, tampoco encontraba explicación a las ideas innatas. "Sería asombroso que estuviera conaturalmente alojado en nuestro espíritu el saber mas alto, sin que nosotros tuvieramos noticia de ello" (451). Por tanto no existe el mundo separado de las ideas, sino que éstas están inmensas en las cosas constituyendo su estructura esencial,. Este cambio en la concepción de la realidad implicaba también un giro en el método.

Nuestro conocimiento no nace de ideas innatas, sino que parte de la experiencia sensible de las cosas singulares. Ὁκ τῶν καθ' ἕκαστα τὰ καθόλου (452). En los Analíticos Posteriores, 1000 a, 1-8 y en la Metafísica, 980 b ss. describe Aristóteles los grados ascendentes del proceso cognoscitivo, que pueden resumirse fundamentalmente en dos, un momento "inductivo" y otro "abstractivo". "De la sensación nace la memoria, y de la memoria, al reproducirse muchas veces la misma impresión, se orifina la experiencia. De muchas memorias nace la experiencia, y de la experiencia el universal" (453). Ahora bien sobre la base de esta generalización inductiva, ἐπαγωγή, actua el entendimiento, como una iluminación (φωτισμός)

451) Met. 993 a .

452) Eth.Nic. 1143 b.

453) Anal.Post. 100 a 1,5.

despojando a las imágenes sensibles de su materialidad y particularidad, con lo cual se obtienen los rasgos esenciales de una cosa, *λόγος τῆς οὐσίας* contenido en el concepto universal *ἐν παρὰ τὰ πολλά* (454). Obtenido así el material del conocimiento científico por obra del entendimiento agente, puede comenzar la elaboración constructiva mediante el entendimiento posible que por caminos de raciocinio avanzará demostrativamente, ya tenemos pues señalada la meta de la ciencia y conocemos también su camino discursivo. Sin embargo no podemos olvidar que este conocimiento científico tiene sus grados, según la dimensión de la realidad que pretenda investigar.

Aristóteles en el libro VI de la Metafísica ha descrito las distintas formas de la ciencia especulativa (455). En primer lugar la *φυσικὴ ἐπιστήμη*. Su objeto son las cosas que están en movimiento (*ὄν δ' ἐστὶ δυνατόν κινεῖσθαι*) Según esto la *οὐσία* de la Física no estará separada, sino inmersa en la materia. Este nivel científico tiene una cierta correspondencia con el saber platónico del mundo sensible. En segundo lugar la *μαθηματικὴ ἐπιστήμη*, que se aplica al aspecto cuantitativo y numérico de las cosas. Por ello aunque este objeto no esté tan afectado por el movimiento, como

454) De an. III, 430 a 15-17, 431 a 15.

455) Met. 1025 b- 1026 a.

el de la Física, no puede sin embargo estar totalmente desligado de la materia. (οὐ χωριστὰ δὲ ἴσως ἀλλ' ὡς ἐν ὅλῃ) (456). También aquí podemos señalar la correspondencia entre esta ciencia Matemática y la *Διάνοια* de Platón. En tercer lugar la *φιλοσόφικα πρώτη*, que Aristóteles llama también *Θεολογικὴ ἐπιστήμη*. Dos son sus objetos principales, según este pasaje, la dimensión de realidad que tienen las cosas (*περὶ τοῦ ὄντος ἢ ὄν*) y la sustancia inmóvil divina (*οὐσίαν ἀκίνητος*). En este caso se trata de dimensiones de la realidad o de realidades, separadas de la materia (457).

Aristóteles ha puesto las bases del método filosófico discursivo. Ha situado a la filosofía en el nivel del saber científico y ha trazado, de acuerdo con ello, el camino de su conocimiento, la abstracción. Con ella es posible obtener de los datos sensibles cambiantes y concretos una visión necesaria y universal de la estructura esencial de las cosas sobre la que se pueda avanzar después discursivamente. Ahora bien la ciencia tiene tres niveles y a ellos debe adaptarse el proceso abstractivo. Basta saber cual es el objetivo de cada uno para señalar el grado de abstracción. Sin embargo será Sto. Tomás

456) ARISTOTELES parece referirse aquí a la cfr. Met. 1036 b 32 ss.

457) Sobre el problema del objeto de la filosofía primera. cfr. FRAILE. Historia de la Filosofía, I, Madrid, 1956, 416-18.

el que desarrolle y profundice el camino abierto por Aristóteles. El método discursivo alcanza con él una de las formas más perfiladas y de mayor influjo histórico.

Para estudiar en Sto. Tomás el método discursivo, debemos tener presente ante la vista la estrecha correlación entre ser y saber, que él toma como punto de partida. "Sic est enim dispositio rerum in veritate sicut in esse" (458). A ninguna otra cosa debe aspirar la filosofía, porque en ello consiste precisamente la última perfección del hombre. "Haec est ultima perfectio ad quam anima potest pervenire secundum philosophos, ut in ea describatur totus ordo universi et causarum eius" (459). El saber científico y de modo eminente el filosófico, debe reflejar el orden y la estructura del universo, de modo que los grados de la realidad correspondan los grados del saber. El método de investigación recorrerá estos grados, adaptándose en cada uno al modo de ser de sus objetos. Se tratará de un recorrido, de un discurso (460).

Las cosas están abiertas a nuestra inteligencia y especulación, son "especulables", pero según su naturaleza exi

458) STO. TOMAS. Summa contra gentiles, I,1.

459) De verit. q. 2,2.

460) Los textos fundamentales de Sto. Tomás sobre el método discursivo y los grados de abstracción. In Boeth.de Trin. q.5 1-4;q.6,1-2;ST.I,q.85,1.ad 2.Para nuestro estudio con paramos este pasaje de la suma, con la q.5.a.1 del In Boeth. Intentamos ahondar aquí en las implicaciones metafísicas

gen por parte nuestra un modo distinto de penetración. Hay realidades que dependen de la materia secundum esse, es decir, no pueden ser sin la materia. Pero de entre estos, hay algunas que dependen también de la materia en su concepción, ya que en su definición debe entrar necesariamente la materia. Se trata de sustancias corporeas y móviles, compuestas metafísicamente de materia y forma. La materialidad que entra en su constitución y en su concepción, es la que los da la multiplicidad y el movimiento. De estas realidades, dependientes de la materia secundum esse et secundum intentionem se ocupa la Física o ciencia natural, que conoce en un primer grado de abstracción. "Intellectus abstrahit speciem rei naturalis a materia sensibili individuali: sicut speciem hominis abstrahit ab his carnibus et his ossibus, quae non sunt de ratione speciei, sed partes individui... Sed species hominis non potest abstrahi per intellectum a carnibus et ossibus". Por este medio prescindimos, abstraemos las cualidades sensibles individuales y en este sentido hemos desmaterializado en cierto modo la realidad, pero aun no se nos han hecho transparentes sus rasgos esenciales.

"Quaedam vero sunt quae quamvis dependeant a materia secundum esse, non tamen secundum intellectum, quia in

./.

de la abstracción, cuyo proceso cognoscitivo quedó expuesto en rasgos generales al tratar de las relaciones entre ciencia y filosofía.

eorum definitionibus non ponitur materia sensibilis; sicut linea et numerus, et de his est mathematica". Un segundo grupo de realidades especulables está constituido por entidades no separadas, que existen en la sustancia corporea, pero que pueden ser entendidas prescindiendo de la materia: p.e. la mensurabilidad, la numerabilidad, las figuras, las proporciones. Aquí se dejan filtrar, sin retenerlos, todas las determinaciones cualitativas originarias de los sentidos, para conservar unicamente la cantidad, pero no la cantidad concreta, que origina el principio de individuación, eliminado ya por la abstracción del primer grado, sino la cantidad inteligible, es decir, **La ley según la cual la sustancia corporal está sometida en general a la cantidad concreta.** Estamos ante la ciencia y la abstracción matemática. En efecto, dice Sto. Tomás, las especies matemáticas pueden abstraerse de la materia sensible, individual y común, pero no de la materia inteligible es decir de la condición esencial de subyacer a la cantidad.

"Quaenam vero speculabilia sunt, quae non dependent a materia secundum esse, quia sine materia esse possunt, sive nunquam sint in materia, sicut Deus et angelus, sive in quibusdam sint in materia et in quibusdam non, ut substantia, qualitas, ens, potentiae, actus, unum et multa, et huiusmodi, de quibus omnibus est theologia, It est scientia divina, quia praecipuum in la cognitorum es Deus". Sto. Tomás describe aquí una

dimensión de la realidad independiente de la materia en su ser. Por una parte se trata de entidades, que de si mismas no dicen relación esencial a la materia, pero que pueden o no darse en ella. Estamos aquí ante las principales estructuras metafísicas, que pretende alcanzar la filosofía primera. Pero, además, hay otras realidades desligadas en absoluto de la materia, especialmente la realidad de Dios, que es la causa de la realidad entera y el objeto supremo de la reflexión metafísica.

"Quaenam vero sunt, quae possunt abstrahi etiam a materia intelligibili communi: sicut ens, unum, potentia et actus, et alia huiusmodi; quae etiam esse possunt absque omni materia". Este es el grado en el que culmina el proceso entero de la abstracción, el grado verdaderamente filosófico y metafísico.

La abstracción consiste en desprender la forma pura del sujeto concreto. Para alcanzar las estructuras metafísicas fundamentales no pretende ir en la dirección de conceptos cada vez mas generales de las cosas concretas (abstracción total), sino en la dirección de formas cada vez mas puras (461). Por ello hay que prescindir de todo lo que suponga limitación: la materialidad, la particularidad, la mutabilidad. La abstracción es una *ἀφαίρεσις*, una extracción de las formas, fuera de la situación de coartación en que se encuentran. En efecto en las realidades concretas, la materia limita, coarta y

461) ST. I, 85,1, ad 1.; In Boet. de Trin. 5,3.

añajena a las formas, en cuanto las multiplica y las introduce en el movimiento. Ahora bien esta extracción no nos saca de las cosas, sino que nos mete en ellas, pues sirve de introducción para una inte-lección. Habrá sido esforzada la pene-tración hasta la zona inteligible, que se hace patente en lo sensible, pero todo el proceso mediato y discursivo (rationa-biliter) acaba en una sencilla lección interior (intelligibi-liter) (462).

-Sobre este contacto íntimo con las cosas se edifi-ca después el conocimiento científico. Podemos ya juzgar de ellas, analizarlas, explicar su condición de posibilidad, as-cender a sus causas últimas y verlas descender desde estas. La inteligencia es capaz no solo de leer sus esencias dentro de las cosas, sino también de raciocinar sobre ellos, para que su verdad se esclarezca y se haga cada vez mas patente. Sobre la base de las esencias captadas y de los primeros principios progresa el discurso, la penetración científica en la reali-dad.

El método discursivo consiste, como hemos visto, en un tránsito, "un paso-a-través". Parece una conquista de la realidad en distintos combates. Pero puede ser problemático si el combate de la abstracción es legítimo y en que medida

462) Cfr. MARECHAL, Le point de depart de la métaphysique, Paris, 1949², 260-279, RAHNER, Geist in Welt. München, 1957, 196-209. DE VRIES, Pensar y ser, Madrid, 1945, 266-271.

hay que utilizarlo. Desde luego abs-traer no es mutilar, ni dise-car. No se trata de cortar determinadas zonas de la reali-dad arbitrariamente, ni tampoco de estilizar artificialmente sus propias estructuras. La abstracción atiende a los elemen-tos, donde la realidad se concentra y constituye, desatendien-do los que son despliegue o complemento de estos. Tal vez mas que extracción, deberemos hablar de con-centración. En efec-to, las cosas tienen una estructura esencial constitutiva, que se difunde en notas y propiedades, que acaban de perfilarlos. La abstracción renuncia a algunos aspectos de estos, para lan-zarse mas enérgicamente al nucleo esencial. La realidad se es-tructura de dentro a fuera; la abstracción recoge esta estruc-turación de fuera a dentro. La conquista como comprensión es por tanto perfectamente legítima. Lo que parece mas problemá-tico son sus tres etapas y en especial la matemática. No ca-be duda que el hombre tiene la capacidad de abstraer de las cosas materiales su cantidad, pero ello no quiere decir que sea paso obligado para la intelección metafísica. Es un aspec-to muy parcial, que desatiende en buena medida lo cualitati-vo que hay en la percepción sensible, para quedarse sobre to-do con condición cuantitativa. Ahora bien la intelección me-tafísica quiere ir mas allá de la materia. No quiere esto de-cir que la imagen sensible espacio-temporal, que los sentidos

le ofrecen, no le preste punto de apoyo. Pero, en cuanto sensible y material no desvela el trasfondo esencial. Por tanto el paso abstractivo matemático, que consiste en elegir e hipotasiar la condición cuantitativa que subyace a los cuerpos sensibles, apenas si puede aportar algo a la intelección de la esencia. Parece, pues, razonable que el proceso de comprensión discursiva puede carecer del momento matemático y reducirse a la abstracción física y metafísica.

La etapa sensible es obligada. "Lo mismo que los ojos de los murciélagos ante la luz del día, decía Aristóteles, así el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ de nuestra alma ante las cosas que tienen por naturaleza el mayor resplandor de todas" (463). El hombre es un espíritu encarnado y su conocimiento lleva las huellas de esta condición. Ciertamente nuestro espíritu está abierto a las realidades mas altas, con las cuales tiene por su inmaterialidad, una cierta connaturalidad, pero dada nuestra condición encarnada nos vemos obligados a partir de los datos sensibles. "Naturalis nostra cognitio a sensu principium sumit. Unde tantum se nostra naturalis cognitio extendere potest, inquantum manuduci potest per sensibilia" (464). El sentido, por la forma que recibe de las cosas, empieza ya a tomar contacto con ellas, un contacto en el que virtualmente está contenido

463) ARISTOTELES, Met. 993 b.

464) STO. TOMAS, I, 9, 12, ad 12.

todo lo que después ha de descubrirse intelectualmente. De ahí la importancia de una esmerada abstracción sensible, ya que nada desvelará ni poseerá el entendimiento, que antes no hubiera estado en los sentidos. Pero, por otra parte, hay que tener en cuenta que "sensus non apprehendit essentias rerum, sed exteriora accidentia tantum" (465). La etapa sensible no puede darnos mas que la imagen espacio-temporal de la cosa. Aquí está su grandeza y su limitación. En ella están contenidas las dimensiones esenciales, pero todavía no están plenamente desveladas, sino solo entre-vistas. Ahora bien en este descubrimiento se ha proyectado ya la luz de la inteligencia y ha esclarecido la imagen sensible para asumirla y descubri-la de nuevo.

La intelección penetra mas lejos. *Τρόπον γὰρ τινὰ καὶ τὸ ψῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργείᾳ χρώματα* (466). Cuando la luz ilumina un cuadro se ven sus colores. Los colores estaban ya allí con posibilidad de ser esclarecidos, y cuando la luz les esclarece se hacen patentes. La intelección es una patenciación que se hace posible gracias a la fuerza de la inteligencia. Esta es un poder vuelto radicalmente hacia la realidad y capaz de des-entrañar. Su des-velamiento no consiste tanto en un esclarecimiento homogéneo de la imagen sensible, cuanto en una detectación selectiva, por la que se adentra

465) ST, I, 57,1, a.2.

466) ARISTOTELES, De anim. 430 a.

allí, donde la realidad se concentra y constituye. Gracias a este poder el hombre es metafísico, esta avocado y potenciado para trascender la apariencia accidental de las cosas y alcanzar su entraña esencial. Sin embargo, la intelección no termina aquí. La virtualidad de la esencia descubierta y de su propio poder permite ir mas lejos.

La inteligencia descubre en la realidad los principios primeros por los que se rige. Estos primeros principios son las palancas que la lanzan hacia nuevas conquistas en las cosas. Se trata de estructuras fundamentales del ser, convertidas en reglas fundamentales del pensar. A su luz, las esencias descubiertas adquieren horizontes nuevos. Se ve en ellos sus exigencias, sus religaciones y, sobre la base de los primeros principios, se les puede dis-currir, re-correr. Este es el penoso, pero fecundo camino discursivo. Cada parcela de la realidad que se descubre, cada nivel que se alcanza en su penetración, reclama otra parcela y otro nivel hasta llegar al principio de donde todo procede. Desde luego es necesario estar en constante referencia a la realidad, si no queremos que el pensamiento se des-vie y sus caminos ya no sean los del ser, sino los que él independientemente construye. Pero si se mantiene fiel a la realidad y la sigue rigurosamente, podrá alcanzar de alguna manera, en la medida que al hombre le es posible

aquello en lo que Sto. Tomás ponía la felicidad natural del hombre, "quod in anima hominis describatur ordo totius universi" (467).

3.- EL METODO FENOMENOLOGICO.

Hay en día goza de gran aceptación el método fenomenológico, que ha nacido en los orígenes mismos del pensamiento actual. Husserl puso en marcha éste y perfiló aquel. En efecto fue él quien elaboró sobre reflexiones anteriores de Brentano, que se remontaban a la tradición filosófica medieval, los presupuestos que fundan el método fenomenológico y sus procesos fundamentales. Pero su doctrina primera le dejó insatisfecho y la revisó y dio un giro en una segunda etapa de su pensamiento. Incluso sus discípulos han ido mas allá del camino trazado por Husserl. Por tanto, un estudio del método fenomenológico a la altura de nuestro tiempo, exige una breve perspectiva de su evolución. Para ello vamos a escoger tres momentos. Estudiaremos primero las dos etapas del pensamiento de Husserl y después la concepción del método en el pensamiento de Heidegger. Por fin habremos de hacer un juicio de valor en orden a ponderar las posibilidades que ofrece para la reflexión filosófica.

467) STO. TOMAS, De verit. 20,3.

Ya conocemos el concepto de filosofía de Husserl y, por tanto, el encuadramiento y las líneas centrales de su pensamiento. Esto nos permite ahora reducir nuestro estudio al aspecto metodológico, empezando desde las Investigaciones lógicas y terminando en las Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. En los Prolegómenos de las Investigaciones, Husserl diseña su tarea. "La fenomenología expresa descriptivamente, con expresión pura, en conceptos de esencia y en enunciados regulares de esencia, la esencia aprehendida en la intuición esencial y las conexiones fundadas puramente en dicha esencia" (468). Esta expresión es un manifiesto y un programa, en medio del ambiente positivista y psicologista de entonces. En realidad significaba plantear con una gravedad, como pocas veces se había hecho en la historia, el problema del conocimiento de la aprehensión verdadera de la realidad. Además la pretensión era tan rigurosa que implicaba no pequeñas dificultades, el cambio de la actitud natural en el pensar, la exclusión de todo supuesto, el peligro de modificación de los datos inmediatos. Husserl, sin embargo, no se detiene. El quiere llegar a la evidencia de que "lo dado", la realidad, es verdaderamente lo mentado por el pensamiento. O expresado con mas rigor abrir el camino del pensamiento, a la realidad,"re-

468) HUSSERL, Investigaciones lógicas, Madrid, 1929, Introd. a Inv. II, & 1,; II, 8 cfr. LOPEZ QUINTAS, Metodología de lo suprasensible, Madrid, 1963, 441-540.

troceder a las cosas mismas" (469).

Nuestro conocimiento se realiza generalmente por signos que no solo señalan y muestran algo, sino que lo significan y contienen su sentido. Por eso podríamos distinguir en ella la expresión, la significación y el objeto. En primer lugar el fenómeno físico, mediante el cual nos expresamos, va unido estrechamente con la significación. La significación esta constituida por actos de dar sentido, acompañado a veces de actos de cumplimiento de este sentido, y por el contenido mismo del sentido. Pero la significación apunta mas allá de si misma hacia los objetos que mienta, con los cuales guarda una estrecha relación (470). Analizada en profundidad la significación implica una vivencia y un contenido intencionales. A través de ellos Husserl intenta perfilar la esencia del conocimiento como base para el método fenomenológico.

La significación se nos da en la conciencia. Pero "conciencia" no es, como querían los positivistas, el conjunto unitario de los acontecimientos interiores, ni tampoco la percepción interna de las vivencias psíquicas. La conciencia es una vivencia intencional, en la que consiste esencialmente

469) *ibid.* & 2,; II, 11-12.

470) *Ibid.* II, & 1-16.

el acto significativo. Ya había dicho Brentano que todo acto psíquico estaba caracterizado, según la vieja concepción medieval de la inexistencia intencional, por una /"referencia a un contenido", por una "dirección a su objeto". Este es el elemento esencial de las vivencias de la conciencia. "En ellas es mentado un objeto, se "tiende" a él, en la forma de la representación... No hay dos cosas que estén presentes en el modo de la vivencia; no es vivido el objeto y junto a él la vivencia intencional, que se dirige a él... Sino que solo hay presente una cosa, la vivencia intencional, cuyo carácter descriptivo e esencial es justamente la intención respectiva"(471). Ahora bien esta vivencia tiene también un contenido intencional. Aparte de su contenido real, que está formado por las vivencias que constituyen el acto, tiene un contenido puro intencional, único frente a la dispersa multiplicidad de las vivencias y por el cual se refiere determinadamente a un objeto. Se trata de la identidad de la especie, que abraza además en su unidad ideal la multiplicidad de las singularidades individuales, como "la rojo" implica en sí todas las rayas rojas escritas en este papel. Esta "especie" no está hipostasiada en un τόνος οὐράνιος, como quería Platón, ni tampoco carece de reali-

471) ibid. V, & 10., III, 153. Cfr. CRUZ HERNANDEZ. La doctrina de la intencionalidad en la fenomenología, 51-68.

dad, como pensaban los empiristas. Tienen un cierto "carácter objetivo", ideal, que le permite recibir predicados e incluso fundar verdades categóricas. Negarles sería negar las ciencias que, como las matemáticas por ejemplo, se refieren a ellos. Frente al hecho temporal concreto, individual, la especie del contenido significativo se ofrece como una conexión necesaria de notas, que hacen referencia a aquél hecho, hacia el que apuntan intencionalmente (472). La vivencia intencional, por tanto, implica un contenido intencional y este, a su vez una referencia al objeto. Por este camino podemos "volver a las cosas mismas".

El camino ya lo conocemos, pero ahora necesitamos estudiar el modo de recorrerlo. En concreto la pregunta es qué especie de actos son aptos para desempeñar la función significativa. Husserl responde terminantemente: "el pensamiento que da significación se basa en una intuición y se refiere por medio de ella al objeto" (473). En efecto, existe primero una expresión que apunta hacia un objeto, que le señala, pero todavía no ha llegado a su plenitud significativa. Se necesita una comprobación intuitiva, por la cual se nos hace evidente el "cumplimiento" de que vemos la misma cosa, que pensamos.

472) ibid., I, & 30; II, 105.

473) Ibid. VI, & 6; IV, 38.

La intuición concede así a la intención significativa su plenitud. "La esencia intencional del acto intuido de adecua (mas o menos perfectamente) a la esencia significativa del acto expresivo" (474). La representación intuitiva representa su objeto adecuadamente, es decir, con un conjunto total intuitivo de tal plenitud que a cada elemento del objeto, tal como es mentado en esta representación, corresponde un elemento representante del contenido intuitivo. La intuición conduce, pues, al límite de la plenitud significativa. "Entonces se ha llegado a la "auténtica adaequatio rei et intellectus; lo objetivo es "dado" o está "presente" real y exactamente tal como lo que es en la intención" (475). Así se alcanza la evidencia, vivencia de la verdad.

El camino adecuado para alcanzar el objeto es la intuición. Pero conviene precisarle mas. En primer lugar el contacto aprehensivo de la realidad se realiza por la intuición sensible. Por ella se nos ofrece la cosa "externa" de un solo golpe, tan pronto cae sobre ella nuestra mirada y la percibimos de un modo simple. Sobre la percepción sensible, como acto básico, puede surgir un nuevo modo de conciencia, que descubra nuevas objetividades. Mediante actos diversos de conjun-

474) Ibid. VI, & 8; IV, 46.

475) Ibid. VI, & 37; IV, 127.

ción, disyunción, relación, etc. podemos realizar una percepción explicitante, fundada sobre la primitiva aprehensión sensible, que nos explique los elementos contenidos en ella. Husserl habla en las Investigaciones de una percepción categorial intuitiva "No me refiero a la abstracción en el mero sentido de destacar un momento no independiente en un objeto sensible, sino a la abstracción ideatoria, en la cual se presenta a la conciencia, llega a presencia actual..., su "idea", su universal" (476).

Seis años después de la aparición de las Investigaciones Lógicas atraviesa Husserl por una crisis difícil. El mismo confiesa que se siente atormentado por resolver con seguridad y firmeza el sentido y los métodos de una "crítica de la razón". Por entonces vuelve a estudiar profundamente a Kant y en contacto con él le surge el pensamiento de una fenomenología como "filosofía trascendental". Se trata de ahondar más en el problema del conocimiento retrocediendo a la conciencia misma. Desde esta nueva perspectiva las Investigaciones lógicas se le aparecen como una "psicología descriptiva", ocupada en la esfera de las vivencias según su forma real. Pero si se quiere llegar a una fenomenología que sea doctrina esen -

cial, hay que desconectar toda relación empírica para recluir se y profundizar en la conciencia y en el proceso de su constitución. Se necesitaba un camino nuevo y Husserl lo halló en la reducción fenomenológica. Este estado de pensamiento, que representa el giro del método fenomenológico que Husserl había de prolongar después, se encuentra reflejado en las cinco lecciones que expresó en Gotinga (26-IV, 2.V, 1907) con el título Die Idee der phänomenologie (477). Es necesario volver, siguiendo el ejemplo de Descartes al interior de la conciencia, reduciendo toda trascendencia. Allí se encuentra el verdadero ser, pero no en cuanto tiene una realidad empírica, sino en cuanto es conciencia pura intuitiva de algo que se le muestra a sí mismo intuitivamente, el fenómeno. Así si nos presenta la cogitatio y, como esta es intencional, se nos presentan también contenidos eidéticos intencionales. La tarea de la fenomenología consistirá en analizar estos contenidos eidéticos, intuyéndolos, esclareciéndolos, determinando su sentido y todo ello en la "pura visión". Ahora bien estos contenidos están sostenidos por la cogitatio, el puro ser, que constituye las distintas objetividades. El campo de la fenomenología se ha trasladado a la conciencia pura constituyente (478).

477) Han sido editadas y prolongadas por W. BIEMEL. Husserliana, II, Haag. 1950. La introducción de Biemel es de gran interés.

478) cfr. ibid. 44, 56-58, 71.

Ahora entendemos bien porque la Fenomenología es para Husserl en las Ideas "una ciencia descriptiva de las esencias de las vivencias puras trascendentales en actitud fenomenológica" (479). Se trata de ahondar brevemente en lo que significa esta actitud fenomenológica de reducción. En la actitud natural el hombre encuentra como correlato de su conciencia el mundo real, que existe ahí. Pero sobre esta actitud es posible adoptar una actitud fenomenológica eidética, cuyo correlato es el mundo del *εἶδος*, el mundo esencial. Sin embargo, la fenomenología no puede tampoco quedarse aquí. Es necesario llegar hasta la actitud fenomenológica trascendental, que prescindiera incluso del mundo eidético en su referencia objetiva. Es que en realidad lo que las cosas son, las cosas sobre las que hacemos afirmaciones, sobre cuyo ser, no-ser, ser-así o de otra manera podemos discutir y decidir razonablemente, lo son como cosas de la experiencia. Ella es la que les "prescribe su sentido." "La idea de esta trascendencia es el correlato eidético de esta experiencia manifestativa" (480). Por tanto la actitud fenomenológica trascendental consistirá en último término en un acto de reflexión reductiva.

479) Ideen, I, & 75.

480) Idem, & 47.

La reducción fenomenológica implica en primer lugar la desconexión del mundo y de la actitud afirmativa de la existencia. Esta desconexión implica también la de Dios como ser trascendente y fundamentante del mundo. Lo Absoluto no se hace presente en el ámbito fenomenal de la conciencia pura. En un paso ulterior debemos desconectar también el mundo de las esencias y por tanto la lógica, como "mathesis universalis", que sirve como sistema de formación de conceptos y juicios. Todavía hay que avanzar más y reducir dentro de nuestro yo. El hombre como ser natural y como persona, con su dimensión comunitaria, queda también excluido. ¿Que es lo que queda, entonces?. En la corriente de vivencias de la conciencia pura, cada cogitatio implica un cogito. Este ego cogitans no es una vivencia más, ni un trozo de realidad; se presenta como algo "absolutamente idéntico" que dirige su mirada hacia lo que intuitivamente se le aparece en el campo de la pura conciencia. Entonces ya podemos concluir la naturaleza de la fenomenología. "Die Phänomenologie ist nun in der Tat eine rein deskriptive, dos Feld des transzendental reinen Bewusstseins in der puren Intuition durchforschende Disziplin". Y la norma del fenomenólogo: "Nichts in Anspruch zu nehmen, als was wir am Bewusstsein selbst, in reiner Immanenz uns wesensmäßig einsichtig machen können" (481).

Husserl inició el método fenomenológico y en lucha con él se dejó arrastrar por su descubrimiento y lo que era camino acabó convirtiéndose en doctrina, en "idealismo trascendental", como quería él. Sus discípulos no le siguieron tan lejos. La mayoría de ellos se quedaron con la fenomenología de las Investigaciones, pero le dieron un enfoque personal y la aplicaron al campo de sus reflexiones respectivas. Tal vez el ejemplo más significativo sea Heidegger. En él vamos a estudiar una de las formas más típicas de la fenomenología en nuestro momento. Heidegger se siente discípulo de Husserl y a él le dedica su libro fundamental Sein und Zeit. El gran valor de la fenomenología radica para él no en la "dirección filosófica" en la que Husserl la realizó, sino en las posibilidades que abre como método. Su verdadera comprensión está en entenderla como posibilidad. "La expresión fenomenología significa primariamente un concepto de método; nada nos dice sobre el contenido de la doctrina que hemos de seguir por este método: no caracteriza el "que" sino solo nos da el "cómo" del acceso al objeto, que intentamos estudiar" (482). La fenomenología no tiene punto de partida ni dirección; su pretensión única es llegar a las cosas mismas, "zu den Sachen selbst!". Para penetrar en ella vamos a analizar los elementos que la fundan, el fenómeno y el logos.

482) SZ, 27. Cfr. 38. WAELHENS, La filosofía de M. Heidegger, 9-25.

El "Fenómeno" hay que entenderlo desde su concepción griega como φαίνόμενον , participio medio de φαίνεσθαι , formado a partir de φαίνω , traer a la luz su raíz φα- , presente en φῶς , indica luz, claridad, donde una cosa se hace visible. Fenómeno, por tanto, es dar Sich-an-ihm-selbst-zeigende, lo manifiesto. Es en esta condición originaria de las cosas, en donde se fundan otras dos formas de aparecer., el "Scheiner", modificación privativa del fenómeno, que le oculta y la "Erscheinung", que consiste en no mostrarse por si mismo, sino por otro. Se trata de una presentación, que hace referencia a algo oculto, pero manifestado a través de ella. El fenómeno no es nunca una "Erscheinung", pero ésta siempre está referida a un fenómeno. Fenómeno, por tanto, es lo apareciente, lo automanifestante, lo que se muestra en si mismo. Por su parte "logos" significa en su sentido originario manifestar. δηλοῦν ἀποφαίνεσθαι. Su función es dejar ver y en este sentido está en relación estrecha con la ἀλήθεια . La verdad es la patencia y el logos lo que hace es sacar las cosas de su ocultamiento y situarlas en el desvelamiento de su patencia. Esto se da de modo eminente en el νοεῖν "das schlicht hinsehende Verkömen der einfachsten Seinsbestimmungen des Seienden als solchen" (483). Teniendo en cuenta la significación de "fenómeno" y

483) ibid, 33, cfr. 28-34.

"logos" se comprende fácilmente lo que sea la fenomenología. Consiste en λέγειν τὰ φαινόμενα ὡς ἀπορρίνεσθαι τὰ φαινόμενα : dejar ver desde si mismo lo que se muestra, tal como se muestra desde si mismo. No es otra cosa, por tanto, que el "como", inmediato y directo" de ir a las cosas mismas.

Pero ¿qué es lo que ha de desvelar el método fenomenológico? Aquello que no se muestra, que esta por tanto oculto en relación con lo que se muestra, pero que constituye algo que pertenece esencialmente a esto y que constituye su sentido (sinn) y fundamento (Grund). Lo que se oculta y la fenomenología debe sacar a la luz es el ser del ente, "das sein des Seiendes", su sentido, sus modificaciones y derivados. Esta es la meta, pero precisamente por su dificultad necesita un gran rigor y seguridad metódica, que se encuentra en "la "originaria" e "intuitiva" comprensión y explicación de los fenómenos" (484). La fenomenología será, entonces, ciencia del ser del ente, ontología y, por su parte, la "Ontología es solo posible como fenomenología" (485). Teniendo este propósito se hace necesaria una ontología fundamental, que nos conduzca al problema cardinal, la pregunta por el sentido del ser. El punto de partida y el camino será el Da-sein, la existencia humana que tiene ya un cierto conocimien-

484) ibid, 37.

485) ibid, 35.

to del ser (Seinsverständnis). El modo de recorrerlo será una hermenéutica, un análisis del Dasein. El término es el ser, que está mas allá de todo ente y sus determinaciones, lo puramente trascendente,. Entonces, Ontología y fenomenología no son distintas disciplinas, que pertenezcan a la filosofía al lado de otras. Ambos títulos caracterizan la filosofía misma por su objeto y su método." Philosophie ist universale phänomenologische Ontologie, ausgehend von der Hermeneutik des Daseins, die als Analytik der Existenz das Ende des Leitfadens aller philosophischen Fragen dort festgemacht hat, woraus es entspringt und worin es zurückschlägt" (486).

Parece a simple vista que el logos está abierto de par en par a las cosas tal como son en sí. Sin embargo, al analizar el Dasein, Heidegger estudia la condición de posibilidad de esta apertura y patencia. En realidad el hombre es un ser-en-el-mundo. Por mundo se entiende no el cosmos físico, que encuadra la existencia humana, sino el horizonte hacia el cual está radicalmente abierta. Las cosas que rodean al hombre son y se entienden en este horizonte, su estructura es una constitutiva remisión a él. Entonces ocurre que "el mundo mismo no es un ente intramundano y, sin embargo, determina tanto a este ente que solamente se puede mostrar como ente descubierto en su ser, en cuanto hay mundo" (487). El mundo como hori-

486) Ibid, 38.

487) ibid, 72.

zonte del Dasein, es el "fundamento" y el "sentido" de los entes. Y la constitución principal de estos será su carácter de utensilios, que "están a la mano" del Dasein dentro del Welt. "Zohandurheit ist die ontologisch-kategoriale Bestimmung von seienden, wie es "an sich" ist" (488). Ahora bien, si se analiza radicalmente esta estructura Dasein-Zeag-Welt, se ve que el centro constitutivo del ámbito estructural es en último término el Dasein. El es "la condición crítica de posibilidad del descubrimiento de los entes" en el mundo. Porque está abierto constitutivamente hay mundo y en consecuencia hay fundamento y horizonte de ser, mas allá de los entes. Esto nos permite comprender la paradógica expresión heideggeriana de que "Nor solange Dasein ist..." gibt es" sein" (489). Solamente en la medida que el hombre de modo constitutivo crea y proyecta su horizonte mundano pueden aparecerse el ser y los entes. Con ello se nos descubre la secreta relación que une la fenomenología de Heidegger con la actitud de Husserl y de Kant.

Hemos visto tres momentos distintos en la evolución del método fenomenológico, la postura inicial y última de Husserl y la posición de Heidegger. Para juzgar su valor vamos a escoger los dos momentos fundamentales, el trascendental y el eidético, que de una u otra manera están presentes en ellos.

488) ibid, 71.

489) ibid. 212.

Empecemos por el momento trascendental. En Husserl adopta la forma de la reducción fenomenológica, por la cual se desconecta todo lo empírico y lo eidético para quedarse en la conciencia pura y las esencias de sus vivencias. En Heidegger no se habla ni de conciencia, ni de vivencias, tal vez, porque para un método puramente fenomenológico no le sea accesible el "yo pensante", sino simplemente el horizonte de los fenómenos(490). Pero el influjo de la postura trascendental es todavía en él muy profundo. Las cosas se nos hacen patentes en el horizonte del ser en la medida de la apertura del Dasein, de modo que solo hay ser, cuando hay existencia humana. Sin duda hay una influencia subterránea, pero vigente, que viene desde la filosofía moderna, a través de la crítica de la razón pura de Kant y de las Ideas de Husserl hasta el ser y el tiempo de Heidegger. Sería fácil atestiguarlo con los textos (491). Pero ahora nos interesa subrayar que esta postura es en buena parte subjetiva. Una cosa es, en efecto, que el espíritu humano sea condición de posibilidad para la patencia subjetiva de la realidad y otra que sea condición de posibilidad de la patencia, e incluso de la existencia objetiva de ésta. En este caso tendríamos, en mayor o menor grado, como Husserl decía "die Auflösung

490) MONTERO, "La teoría de la significación en Husserl y Heidegger", Rev. Filos. XII(1953)393-426.

491) CORETH, "Heidegger und Kant", en LOTZ, Kant und die Scholastik heute, Bullach, 1955, 208-235.

des seins ins Bewn tsein". Ahora bien esto nos conduciría en último término a la "constitución" de la realidad, mas que a su desvelamiento (492). Pero el espíritu humano, como pensaban los griegos y los medievales está abierto de par en par a la realidad, referido y tenso hacia ella. En este sentido la segunda etapa de la fenomenología de Husserl lejos de superar la primera sería una regresión y sobre todo una transformación del método en doctrina.

Examinemos ahora el momento de la reducción eidética. En primer lugar esta reducción, como la anterior tiene un carácter esencialmente intuitivo. La fenomenología, en efecto quiere ser un intuicionismo de principio, de modo que solo toma lo que se presenta inmediatamente "en persona" ante una "comprensión originaria e intuitiva". Husserl y Heidegger pretenden con ello una plenitud de evidencia, para que la expresión significativa nuestra corresponda adecuadamente a las cosas mismas. Este es un elemento extraordinariamente valioso del método fenomenológico. Ciertamente que el hombre es un espíritu encarnado y no puede sin mas actualizar perpetuamente su intuición intelectual, sino que tiene que ser conducido a través de lo sensible. Pero no debe olvidarse el excelente análisis que hace Husserl en la Investigación VI sobre las relaciones entre la sensibilidad y el entendimiento. La percep-

492) CELMS, o.c. 32-78.

ción intuitiva intelectual y categorial se hace sobre la base de la percepción intuitiva sensible mediante un proceso que Husserl mismo llama abstracción. Por tanto creemos que no existe una diferencia tan radical entre la abstracción formal del método discursivo y la intuición eidética del método fenomenológico. Un estudio serio de este problema nos podría permitir una valoración mas adecuada y fecunda de la fenomenología.

En segundo lugar esta reducción pretende quedarse exclusivamente con lo eidético. Husserl descalifica, como lo hizo Platón, la realidad individual, fáctica y temporal. El pretende buscar un saber científico riguroso y las cosas solo le pueden prestar apoyo en cuanto le ofrecen su *εἶδος*, su esencia, una conexión unitaria, ideal y necesaria de notas. Pero existe tal diferencia entre lo fáctico real y lo eidético ideal, que debemos desconectar aquello de esto y quedarnos solamente con las puras esencias. Platón separó las ideas de las cosas y las situó en un nivel de realidad distinto, mas puro y perfecto. Husserl tiene la misma tentación, pero no llega tan lejos. No llega a hipostasiar las ideas, pero las concede un "carácter objetivo ideal". En efecto, la desconexión de la realidad, no nos permite buscar en ella misma las estructuras esenciales, sino mas alla, en una especie de polo de sentido hacia el cual tienden.. Un camino semejante recorrió Scheler

en el descubrimiento de los "valores", que "valen", pero no son. Heidegger en cambio, no quiere desconectar la realidad, sino que pretende ahondar en ella para descubrir en su seno los "existenciales" del Dasein. Entendido así el momento eidético de la fenomenología, tiene también un gran valor. En efecto un análisis que esclarezca la realidad puede des-velarnos sus estructuras esenciales, a través de las apariencias accidentales y externas. Sin duda tiene este momento una gran semejanza con la abstracción discursiva, que intenta llegar hasta la esencia de las cosas.

Hasta ahora hemos comprobado como el camino discursivo y fenomenológico no van por direcciones distintas, sino paralelas. Con ello se nos va aclarando el mismo problema del método de la filosofía, cuya solución estamos buscando. Un paso más en este esclarecimiento nos lo permitirá dar el análisis de un tercer rasgo del método fenomenológico, su limitación a la descripción de lo que aparece. Husserl insiste repetidas veces en ello. Baste recordar dos pasajes característicos, cuando en las Investigaciones pide que se excluya "todo enunciado que no pueda ser realizado fenomenológicamente con entera plenitud" (493) y cuando en las Ideas afirma que "quedan excluidas de la fenomenología las teorías deductivas. In-

493) Invest. Introd. & 7, II, 24.

inferencias mediatas no ~~se~~ le están precisamente rehusadas; pero como todos sus conocimientos deben ser descriptivos, puramente adaptados a la esfera inmanente, inferencias, procedimientos no intuitivos de toda especie solo tienen la significación metodológica de llevarnos frente a las cosas que han de darse en un subsiguiente aprehender directamente las esencias". (494), y Heidegger, como vimos, pone la seguridad y el rigor metódico en la "explicación" del fenómeno, que se nos ha dado en la comprensión originaria. El cuenta también con cosas que no se manifiestan por si mismas, sino por otras. Es el caso de la "Erscheinung" que manifiesta remitiendo a un trasfondo, donde encuentra su verdadero sentido. Por tanto la "Erscheinung" (495), está siempre referida a un fenómeno, que en último término se nos ha de manifestar (495). Ahora bien surge la pregunta de si se termina aquí el horizonte del conocimiento filosófico o puede este y debe ir mas lejos. Con ello nos estamos cuestionando los límites mismos de la fenomenología y se nos abre un camino para ver su posible conexión con el método discursivo.

La fenomenología, en cuanto método intuitivo, no puede ir mas allá del análisis y la descripción de las estructuras esenciales de las cosas. Esto es ya un conocimiento "metafísi-

494) Ideas, & 75.

495) SZ, 29-30.

co", que está mas allá del conocimiento experimental vulgar y del conocimiento científico de lo observable. Este conocimiento fenomenológico es una conquista fundamental para penetrar mas en la realidad, si es que fuera posible. Pero es que incluso por este mismo camino se puede llegar hacia una zona "no-expuesta", "no-mostrada", a la que hace esencial referencia la zona patente del fenómeno. Así podríamos llegar a un cierto fundamento (Grund) pero sería un fundamento próximo (Vor-grund). Ahora bien, todavía continúa urgiéndonos la pregunta de si no podremos llegar al fundamento primero y originario (Ur-grund). Es claro que por caminos fenomenológicos intuitivos no es posible. Sin embargo puede ser que la realidad nos continúe remitiendo. Después que hayamos analizado el Dasein, con sus estructuras existenciales y hayamos llegado incluso a un ser que le funda y le sostiene, pero inseparablemente de él, como es el "ser histórico" del mundo, encontraremos que esta misma temporalidad (Zeitlichkeit) del Da-sein y del sein, que existen en el Zeit, nos remitirá mas allá, hacia un ser trascendente e intemporal. Este podrá ser el verdadero Ur-grund, el fundamento originario, de donde brota (entspringt) y a donde retorna (zurückschlägt) el Dasein. La realidad misma, nos obliga, pues, a trascenderla, si queremos explicarla.

Pero es que además nuestro logos está abierto a

la realidad entera y no tiene por qué reducirse solamente al marco intuitivo del fenómeno. En este sentido la fenomenología ha limitado en parte al anchuroso horizonte, casi infinito que la mejor tradición filosófica ha atribuído a la inteligencia. Parménides decía τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι (496) y como un largo comentario a través de los siglos, Platón dirá que nuestra alma, συγγανὲς οὖσα τῷ τε θεῷ καὶ ἀθανάτῳ καὶ τῷ ἀείδοντι (497) y Aristóteles que ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα ἡὼς ἐστίν (498) y Sto. Tomás que, "quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens" (499). En efecto el objeto proporcionado a nuestra inteligencia, como propia de un espíritu encarnado es la esencia de las cosas sensibles. Pero podemos ir mas lejos, porque la capacidad intelectual es mayor. Su objeto adecuado es el ser en toda su extensión. Por ello si las esencias remiten mas allá de si mismas, la inteligencia puede seguir esta remisión. Podemos incluso decir que esta es su misión verdadera. Hacia el ser esta enviada, tensa, referida y cuando, llevada de la mano por las esencias de las cosas sensibles, tras - ciende su ámbito, re-corre su camino originario, actualiza su misión, una re-misión. Pero esto nos ha llevado mas allá del

496) PARMENIDES, Diels, B 3.

497) PLATON, Rep. 611 e.

498) ARISTOTELES, De anim. III, 431 b.

499) STO.TOMAS, De verit. 1,1.

alcance de la fenomenología.

Con la perspectiva que hemos adquirido hasta ahora, podemos resolver ya el problema del método de la filosofía. Este largo diálogo con los grandes pensadores del pasado y del presente nos lo ha permitido. Por la estructura misma de la realidad y de nuestra inteligencia, el método fenomenológico y el discursivo constituyen dos momentos de un único método filosófico. Por el primero podemos desde la intuición sensible, penetrada por una intuición intelectual, que reduzca rectamente los aspectos aparentes y accidentales de las cosas, penetrar en sus estructuras esenciales. Pero después viene el momento de su explicación y demostración. Para adquirir un conocimiento científico no basta conocer las esencias, sino que hay que llegar a las causas y ver el nexo necesario que existe entre estas y aquellas. En el caso de la "ciencia primera", la filosofía tiene que llegar incluso a las causas y principios, primeros y últimos, desde donde se funda y a donde tiene toda la realidad. Pero este des-velamiento último no se nos da en una luminosa intuición primera (500). Es necesario un

500) No es posible revisar aquí a fondo el interesante problema de las relaciones entre fenomenología y metafísica. Remitimos a los trabajos más recientes de LANDGREBE, Phänomenologie und Metaphisique, Hamburg, 1948; MÜLER, "Phänomenologie, ontologie und Scholastik" en Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart, Heidelberg, 1952, 107-134; FUNKE, "Transzendente Phänomenologie als erste Phi-

largo caminar, un re-corrido, un dis-curso, que nos lleve apoyados en los principios primeros hasta el fundamento originario de toda realidad. Así el ser que estaba oculto se hace patente y con su patencia todos los entes quedan des-velados.

λεῦσσε δ' ὄμωσ ἀπεόντα γόωσι παρσέντα βεβλίωσ (501).

./.

losophie" en Stud.Gen. 11(1958) 564-582, 632-646; BRETON, "De la phénoménologie à l'ontologie" en Riv. Filos.Neoscol. 49(1957) 213-239; WAELHENS, "Phénoménologie et métaphysique" en Rev.Phil.de Louvain, 47(1949)366-376.

501) PARMENIDES, Diels. B,4.