

Esquema de una nueva cosmovisión

I

Cuatro grandes fases separadas entre sí por tres grandes crisis, es el balance que, desde el más general punto de vista, es posible realizar en la ya larga historia del pensamiento occidental. Las cuatro grandes fases –como lo sabe cualquier estudiante de filosofía– son: el *realismo*⁽¹⁾ griego, el *teocratismo* medieval, el *idealismo* de los Tiempos Modernos y, finalmente, la actual etapa, cuya denominación, por obvias razones de índole histórica, se halla fuera del alcance de nuestras posibilidades. En cuanto a las tres crisis, tenemos, cronológicamente: la del tránsito de la Antigüedad clásica y pagana a la cristiana y al medievo; después, la que ocurre en el Renacimiento, y, por último, esta en que nos encontramos sumidos. Comunes a todas, son –en cuanto fundamentales características– estas dos: *contradicción* y *desorientación*, y esta última como consecuencia de la primera.

La división aludida, sin que pretendamos recabar para ella el derecho a una absoluta indiscutibilidad, no cabe duda que resulta de todo punto admisible, si se parte, al realizarla, de un concepto fundamental en el cual se apoya, o sea el de la *cosmovisión* que preside –al punto de conformarlas del más acusado modo que darse pueda– todas las actividades en que se resuelve el complejo cultural en que consiste cada una de esas cuatro grandes fases mencionadas. Dicha cosmovisión (*Weltanschauung*, como dirían los alemanes), está, sin embargo, muy distante de ser una actitud humana deliberada, reflexiva; muy por el contrario, la estimación que hace el hombre de su propio ser, de su vida, de los demás hombres, de las cosas que le rodean y de los acontecimientos en los cuales participa como actor o espectador; esa su concepción del mundo, repetimos, es algo que se le da ya hecho –claro es que en sus lineamientos más fundamentales–, o sea que es algo inmediato, inconsciente, si no en su totalidad, al menos en una gran parte. Y es obvio que aquí no podemos entrar a discutir el origen de este curioso fenómeno. Pero es cierto de toda certidumbre. Basta, para convencerse, revisar con el debido cuidado la historia general del pensamiento de Occidente.

Así pues, hay una concepción del mundo *realista*, cuyos orígenes remontan a los de la cultura griega; luego, con el triunfo del Cristianismo, comienza la segunda etapa, es decir, la que se caracteriza por el predominio de una concepción *religiosa* del mundo, de manera que éste aparece constituido por un todo cerrado, especie de colosal pirámide cuyo ápice es Dios. Concepción religiosa de carácter teocrático y teológico, que va a ser sustituida, a partir del Renacimiento, por una concepción del mundo *idealista* y *racionalista* cuyas características son precisamente las que, de modo especial, interesa destacar en este trabajo: de aquí, que pasemos ahora a la enumeración y explicación de las mismas, para así contraponerlas a las de la cuarta y última etapa.

II

La etapa que se inicia con el Renacimiento se caracteriza por lo que pudiera llamarse el culto simultáneo de la Razón y la Idea. A partir de Descartes y su famoso *cogito, ergo sum* (pienso, luego soy), el mundo va a quedar regido por la fe absoluta en la autonomía de la Idea, tanto como en el poder ilimitado, indiscutido e incomparable de la Razón para hacer funcionar las Ideas. Esta es, en lo más fundamental, la concepción *ideorracionalista* que va a perdurar hasta nuestros días. El mundo se explica en función de las ideas, mediante la razón, que es, no ya un atributo humano, sino el hombre mismo; luego esto, como es fácil colegir, supone una eliminación de toda noción de trascendencia, ya que el hombre puede explicarse el mundo –tanto como a sí mismo– por medio de ideas, es decir, de algo que está en él.⁽²⁾

Así como el idealismo supone el racionalismo, éste, a su vez, va a suponer la *inmanentización*. ¿Por qué? Sencillamente porque la razón no puede actuar más que sobre la base que le proporciona el principio de identidad («toda cosa es igual a sí misma»), y a su vez, este principio es la afirmación de la inmanencia, base única en qué apoyar la tesis idealista de la extensión y el movimiento en la extensión. Como es sabido, [19] Descartes reduce el mundo entero a dos cosas fundamentales: *pensée* y *étendue* (con el consiguiente movimiento en ésta), y puede hacerlo porque parte del principio lógico mencionado, o sea del supuesto de *una constancia en la identidad de la sustancia*,⁽³⁾ que es, a su vez, lo que sirve de base irreductible a todo proceso. Por eso puede el idealismo racionalista llegar a la concepción de una *elementaridad* como el sustrato último e irreductible de todo cuanto se constituye en objeto de humana pesquisa. «El dato real y efectivo –dice Francisco Romero⁽⁴⁾– el fondo último y por excelencia de lo real, se supone que es el «elemento» que lo fundamenta, y cualquier instancia sobrepuesta al dato elemental, se concibe o tiende a concebir constituida, no por trascendencia, sino por mera agrupación, por cambio y complicación en la disposición de los elementos». Elementaridad que va a ser, por su parte, la base común de todas las ciencias, en la forma de un *atomismo*.

La cuarta gran característica del pensamiento de los Tiempos Modernos es, pues, esa del elementarismo o atomismo: átomo en física y química, elemento psíquico en psicología, palabra en gramática... hasta individuo en sociedad.⁽⁵⁾ Desaparecida la noción de *todo cerrado*, de estructuración sin resquicios por donde asomarse autónómicamente lo individual, lo elemental, prevalece ahora esta otra de lo atómico como postrera instancia a que se deberá referir cualquier proceso, natural o social. Así se inaugura la etapa a partir de la cual todo deberá inevitablemente ser explicado en función del individuo. El conjunto, la organización, lo mismo que sus peculiaridades, dependen decididamente de las entidades individuales que los integran, al punto de que «conocer» un complejo cualquiera es simplemente «explicarlo» mediante la referencia a sus elementos integradores; olvidando, por lo regular, las peculiaridades inherentes al mismo, que, como luego se ha demostrado, son precisamente las que permiten conocerlo en su verdadera realidad.

El método científico por excelencia es, pues, el *explicativo*. Partiendo de un constante supuesto atómico, todo se reduce –¡cosa fácil!– a explicar lo que «lógicamente» tiene que ocurrir: el proceso inevitable de agrupación, cambio, complicación, con prescindencia de toda peculiaridad exclusiva e intransferible.

Si trasladamos ahora estas consideraciones al campo de lo social, advertiremos: primero, que el individuo es el punto de partida y también la *finalidad* en la interpretación de

los problemas que suscita la vida en convivencia; segundo, que puesto que la razón es el medio de que dispone el hombre para la recta interpretación de la realidad, ordenándola, organizándola, sin dejar residuo alguno –ya que esto sería una falta del método racional, pero nunca de la realidad–, en función de lo atómico, al extremo de que es posible prever los resultados, de acuerdo con tal modo de pensar, se hacía totalmente posible estructurar el *orden ideal* que debía presidir los mundos de la naturaleza y de la sociedad. Concreción de una tal exagerada confianza en los alcances del poder de la humana razón, son respectivamente la Revolución Francesa y la *Crítica de la Razón Pura*. De aquí el tan conocido y señalado *optimismo* de los Tiempos Modernos, en especial en el siglo XVIII, y su consecuente noción del *progreso* como un proceso de imposible interrupción.

La actitud de absoluta confianza en la Razón influye inclusive –como es sabido– en lo religioso, produciendo, con el movimiento de la Reforma, la tesis del *libre examen*, que afirma la capacidad del ser humano para la interpretación de los textos sagrados; con lo cual, la autoridad que la Iglesia venía ejerciendo sobre los individuos, considerados colectivamente, se deshace y aventa. Esto es de suma importancia, porque la interposición eclesiástica entre el hombre y el mundo había sido la clave de bóveda del sistema cerrado, organizado jerárquicamente, hasta entonces prevaleciente. Y aquí está justamente –aunque no es posible señalarlo en detalles– el germen de lo que luego se llamará *liberalismo*. La eliminación del poder de la Iglesia como el supremo, su subordinación al temporal y la consecuente instauración de los Estados Nacionales, provienen del mismo concepto de racionalidad que permea todas las manifestaciones de la vida de los Tiempos Modernos. Pues también dichos Estados Nacionales presentan en su base la misma idea de razón –*de ragione di Stato*.⁽⁶⁾ [20] Pero ya la razón puesta en marcha y al servicio de la idea de lo individual –¿qué son, si no, el derecho natural, el doísmo, el libre examen; sin contar las conquistas en el mundo natural, ya referidas?– no podía detenerse en su vertiginosa carrera, y así se concluye, en lo social, en ese gran movimiento, de universales repercusiones, que es la Revolución Francesa; y en lo que toca a lo científico, en el *naturalismo*, es decir, en la plena y absoluta creencia de que todo proceso, físico, químico, biológico, psicológico... ha de tener por fundamento un sustrato elemental, de origen naturalístico, como resultado de su inevitable y «lógica» referencia a la extensión y al movimiento.

Optimismo, naturalismo, liberalismo y fe absoluta en la *autonomía de la iniciativa individual*, que pudiera condensarse en la aserción de que la creación es puramente obra del sujeto. Esto, todo, hasta los inicios del último tercio del siglo XIX. Porque, entonces, algo extraño comienza a producirse.

III

Al iniciarse el último tercio del siglo XIX reina un verdadero caos filosófico y científico, como consecuencia del proceso, hasta entonces ininterrumpido, de la razón. Según se ha dicho, ésta, en lo que respecta a la especulación científica, concluye en un *naturalismo*, con el que se pretende interpretar todo, hasta sus últimas consecuencias. Naturalismo que ofrece, como su más acusada negatividad, el hecho de apoyarse en una «experiencia inmediata» dable sólo en los hechos, que no son –no pueden ser– otra cosa que *agregados de sensaciones*. Tal actitud de pensamiento –el positivismo de fines de siglo– concluye que lo único que se ofrece, pues, al hombre, como válidamente cierto, es la *percepción sensorial*

constituida por las cualidades secundarias. Ahora bien, esto equivale a desposeer al Universo de todo sustrato ontológico, a reducirlo a un puro *contenido de conciencia*. Pero hay más; la conciencia es, a su vez, solamente un agregado de hechos, vale decir, un puro flujo sensorial. Las «cosas» son, pues, «como aparecen» al que de ellas se percata. Suprimida incluso la sustancialidad en que se apoyaba la inmanencia cartesiana, todo, absolutamente todo, adquiere un carácter relativo, subjetivo y transitorio.⁽⁷⁾

Este proceso disolvente alcanza también a la *acción*. Situada en el centro de todas las direcciones, la Vida adquiere el rango de suprema instancia; todo se subordina a ella, estimándose que todo esfuerzo es tanto más valioso cuanto mayor sea su eficacia, es decir, su utilidad. Aparece así el pragmatismo, que llegará hasta afirmar que la Verdad lo es en tanto en cuanto sirve a los intereses vitales. ¿Puede pedirse más?

La ciencia, como la filosofía, se torna entonces un sistema de fórmulas, de medios para el logro de fines previamente establecidos; medios cuyo número se aspira a limitar en lo posible. Así, con un mínimo de esfuerzo, se ha logrado crear un repertorio de conceptos que llegan a hacerse patrimonio ¡del sentido común! Son los tiempos del «arte por el arte», del impresionismo, del utilitarismo, del hecho como sustituto del derecho... Empero, no son todos a aceptar esta idílica paz. Algunos, muy pocos, se niegan a incorporarse al estado de cosas prevaleciente. Son los que, con profética visión, comprenden y temen.

En lo teórico, comienza la revolución por la Psicología. Al *asociacionismo*, o sea a la interpretación de los fenómenos psíquicos por medio de la combinación de «átomos» psíquicos, opone Francisco Brentano su concepción de una psicología *empírica*; pero, a diferencia del tradicional empirismo, el suyo se caracterizaba por la exigencia de una rigurosa *descripción y clasificación* de los fenómenos psíquicos; después vendría la tarea de explicar su *génesis*. Con tal proceder, se apartaba Brentano del inconsecuente hipotetismo de la empiria al modo tradicional, empeñada en «ver» en los supuestos elementos lo que en rigor sólo es mera hipótesis. También Guillermo Dilthey va a insistir en la necesidad de invertir los términos del problema, pues un conocimiento cierto de lo psíquico sólo puede proporcionarlo la trayectoria que va del complejo psíquico como tal a los elementos; porque –y esto es decisivo– es precisamente el complejo el que confiere a los elementos o partes del mismo lo que éstos son. Además, todo complejo psíquico es algo dado en la experiencia que por esta razón se hace necesario examinar como tal.

Pero hay más, respecto de Dilthey. Y es que su oposición a la psicología de base naturalista concluye estableciendo que la *relación* indispensable entre la estructura y sus componentes, es *de sentido*, e incluye tanto los caracteres correspondientes a la realidad, cuanto los elementos temporales –y estos últimos de muy especial manera–. Así, aparece ahora algo totalmente ausente en toda concepción ideorracionalista : la noción de *tiempo* como esencial a la integración de todo proceso psíquico. Distinguiendo finamente entre fenómeno físico y fenómeno psíquico, [21] respecto de la esencial naturaleza de cada cual, afirma Dilthey que el primero sí requiere una ulterior fundamentación hipotética, que trasciende la inseguridad de la percepción sensorial; en tanto que el último no posee una «segunda» realidad, sino que es un hecho que se ofrece en toda su plenitud; estando constituido siempre por una estructura acumulativa de carácter histórico. Por consiguiente, no puede hablarse de el «hombre», porque el ser humano se presenta del más variado modo que

sea dable imaginar; y es, además, en tanto que hombre, *síntesis* de su pasado. Así, fuera de la historia, el hombre es incomprensible; como, a su vez, lo es también la historia, a menos que se le considere unitariamente, es decir, como historia universal.

Y todo esto –vese ahora claro– es una indudable reacción contra la idea del hombre como razón individual; que, como tal, según la tesis ideorracionalista, es la que debe y puede prestar sentido y significación a todo proceso de índole histórico-social.

Con tales afirmaciones, tenemos *in nuce* el concepto fundamental que habrá de informar a la *Weltanschauung* del siglo XX: la noción de *estructura*, de forma, de totalidad. Surgiendo de ésta y en su torno se irán disponiendo las restantes características que sucesivamente ayudarán a completarla.

¿Qué debe entenderse por *estructura*? En rigor de verdad, una definición inteligible no cabe darla dentro de la brevedad impuesta a estas líneas. Una comprensión de la misma puede proporcionarla, sin gran riesgo, la expresión de que su carácter es más bien *formal* que material, pues lo fundamental en la misma es que añade algo no expreso en las partes o elementos que integran el complejo de que se trate; pero que, sin embargo, en ellos tiene su origen. Como puede verse ahora, eso que agrega la estructura es mera potencialidad en las partes, que sólo puede hacerse actuante en la propia estructura. Y esto, entonces, permite sentar las siguientes conclusiones: 1) hay una *trascendencia* de las partes en la estructura; 2) las partes dependen de la estructura tanto como ésta de aquéllas.

La trascendencia es, pues, *pura posibilidad* de partes que sin la estructura no poseen sentido alguno; hay, entonces, una inequívoca subordinación de las partes al todo, de modo que existe una cierta ventaja, en punto a cualificación, de la estructura sobre las partes.

Así, tenemos que el atomismo e inmanentismo de la anterior concepción se reemplazan por las nociones de estructura y trascendencia respectivamente. Pero, hay más: el racionalismo, hemos visto, es el medio idóneo para explicar lo atómico e inmanente; pero la trascendencia no admite el instrumento de la razón, porque como tal, o sea como pura posibilidad, rebasa la identidad de los elementos que integran la estructura. De ahí que se imponga, como su tratamiento más adecuado, el de un *irracionalismo*, entendiéndose por éste, no lo que por naturaleza resulta contrario a la razón (lo opuesto a la lógica), sino lo *transinteligible* (lo que trasciende la esfera del conocimiento teórico)^{8}. Es en este sentido que las actuales promociones filosóficas de mayor relieve presentan a su base esta característica del irracionalismo en lo que respecta al tratamiento de sus problemas. Así el emocionalismo de Scheler y Hartmann, el temporalismo de Heidegger, el *élan vital* bergsonianos...

Como es natural, el proceso sustitutivo prosigue. En lugar de *explicación* se pone ahora *descripción*; en vez de *individuo*, *medio*; frente a la noción de *iniciativa autónoma*, la de *subordinación al valor*.

Tal concepción estructuralista, en la cual el todo conforma y decide, prevaleciendo sobre las partes, no se reduce a la revolución ya señalada en la Psicología; sino que, extendiéndose, va a permea todas las otras actividades humanas: la Física, donde W. Koehler ha iniciado los trabajos de aplicación al estructuralismo; en Lingüística, en la que Karl

Vossler, oponiéndose al criterio hasta ahora prevaleciente del elementalismo lingüístico, afirma la indudable naturaleza estructural del lenguaje. Para él la articulación gramatical es consecuencia de un proceso de subdivisión, de fraccionamiento puramente mecánico. Por consiguiente, concluye que la creencia en una integración a base de *unidades* –discurso, período, proposición, palabra, sílaba– es completamente ajena a la original naturaleza de la expresión verbal, que debe ser considerada, siempre, como un complejo. [22]

En la biología el cambio ha sido, sin duda, tan notable que no resulta aventurado afirmar que es en esta ciencia donde la nueva concepción ha encontrado su más espléndido campo para un desarrollo casi increíble, al extremo de haber hecho caducar totalmente la vieja concepción darwinista mediante el derribo de sus dos pilares fundamentales, a saber: la *variación* y la *lucha por la existencia* (puntos de arranque en la teoría evolucionista de la descendencia). Esta crisis puede comprenderse mejor apelando a las siguientes expresiones de uno de los más famosos biólogos del presente⁽⁹⁾: «Los darwinistas, como partidarios de la doctrina de la variación, consideran cada individuo como un *conglomerado de diversas elementos*, cuya estructura es sólo el resultado de una especie de proceso interno de fermentación. Esta fermentación opera tan pronto sobre ésta como sobre aquella parte y las modifica. Cuando en un individuo están modificadas todas las partes, precisamente por ello pertenece a una especie nueva.» «Los partidarios de la mutación conciben al individuo *como un cuadro*, en el cual se puede producir cierta variedad mediante un cambio accidental en la aplicación del color, sin cambiar el cuadro en su composición total...» «La nueva biología vuelve a acentuar principalmente que todo organismo es una producción en la cual las diversas partes se encuentran reunidas según un *plan permanente*, y que no representa *un informe y fermentante montón de elementos que sólo obedezca a leyes físicas y químicas*». También el eminente Edgard Dacqué⁽¹⁰⁾, abundando en esto, nos dice:

«Entendemos por forma primordial, por protoforma, no el punto de partida corpóreo en la historia de una especie, sino la constitución típica, que ya existía plenamente desde el principio en todas las especies y géneros correspondientes a un tipo; *la potencia que constituye el elemento vivo y permanente a través de todos los cambios de forma exterior*: una entelequia, a la manera de como Gothe entendía el concepto de protoforma. Con ello la palabra «desarrollo» recobra su profundo sentido de manifestación de lo que ya existía en el interior, que inconscientemente la lengua había preparado».

Finalmente, en lo social, es posible encontrar valiosos intentos de interpretación de su naturaleza peculiarísima, partiendo de la noción de estructura. Un notable filósofo germano, Alfredo Vierkandt, ha llevado a cabo, en este sentido, una labor de indudables méritos. En sus investigaciones⁽¹¹⁾ afirma que «no parte de las unidades humanas que constituyen la sociedad o el grupo, sino del grupo mismo como unidad». ¿Se quiere más claro? Vemos, pues, predominando en lo social la idea de estructura, de totalidad.

En lo que respecta a la dinámica social, también se advierte, de muy señalada manera, la importancia que la noción de forma, de estructura va adquiriendo. Hay una supremacía del todo sobre las partes, una subordinación de éstas, no a una finalidad que reside en ellas en cuanto entidades aisladas, cada una en sí y por sí; sino a una finalidad que trasciende lo puramente individual, para afectar a lo colectivo, a lo totálico. Como en la estructura del complejo psíquico, o del lingüístico, también en la del social lo individual adquiere sentido

dentro del complejo a que pertenece. Un sentido que está dado en función de la finalidad implícita en el complejo.

La socialización de los medios de producción y de consumo, del capital y de la riqueza, tanto como la progresiva y persistente extensión de la acción tutelar del Estado (como el gran complejo social a que subordinar todas las actividades, intereses, preferencias y decisiones individuales), son razonables motivos para pensar que también en el ámbito de la realidad social, la concepción estructuralista, totalizadora, de subordinación de lo individual a lo colectivo, parece estar abriéndose paso, ganando cada vez más terreno. Hay una tendencia, cada vez más acentuada, a conferir al conjunto una importancia superior a la de las partes que lo integran; importancia que se mide por lo que el conjunto representa respecto del individuo (claro es que considerado éste como integrante del conjunto, dentro del cual adquiere, incluso, su propia significación individual; fuera del cual, ni como individuo puede ser tenido en cuenta). De esta suerte, lo individual es lo que es a causa del complejo a que pertenece; pero, a su vez, dentro de éste adquiere una significación que trasciende la esfera de lo puramente individual. El sentido lo confiere el conjunto –razón de ser de sí y de sus partes. Y así pues, la *finalidad* no es ya el individuo, sino esa trascendencia en que consiste la integración subordinadora de los elementos al todo. Si se piensa con cuidado, se verá como todos los intentos de solución de los grandes problemas sociales de la hora presente, ofrecen ese mismo perfil.

En este sentido, el *marxismo* constituye, [23] hasta ahora, el intento más divulgado, por ende el más conocido, de lograr una solución eficaz al grave conflicto social legado a Europa por la Revolución Francesa y que ha alcanzado en nuestros días su máxima intensidad. El gran pecado de la Revolución –según es de sobra conocido– consistió nada menos que en pretender el triunfo de una razón del hombre como *pura razón individual*. Los «ideólogos» de 1789 creyeron sinceramente que era posible una «armonía racional» absoluta entre los seres humanos; de suerte que, con prescindencia de toda otra peculiaridad, éstos podían y debían ser capaces de integrarse en núcleos sociales absolutamente fundados sobre principios racionales. Empero, como se comprobó rápidamente, el hombre dista mucho de ser esa razón individual; no es sólo esto, sino algo más, es decir, «un ser que siente, que obra, que tiene voluntad».

El cambio había sido, pues, más aparente que real, ya que, en el fondo, quedaba pendiente, irresuelta, la gran cuestión: la de un reacondicionamiento del ser humano dentro del ámbito de su inevitable convivencia. Es por esto –como lo señala H. Lefebvre– que las comunidades entonces existentes (las religiones, la jerarquía corporativa y feudal, las provincias y Estados), no sólo resisten al ensayo ideológico de descomposición en individuos «libres», sino que, aún más, se afianzan como tales. Consecuencia de todo esto es que, después de la Revolución, la nación francesa, a despecho de su pretendido y proclamado carácter de «grupo racional», sigue siendo una de tantas entre las naciones del Continente. La nueva clase llamada al poder, la *burguesía*, originariamente mediocre, se vuelve rápidamente un núcleo tan poderoso y extenso como cínico y descreído, que hará de la riqueza y el poder el ideal por excelencia. A esto se une el auge de las ciencias positivas, convertidas en técnicas de producción cada vez más eficaces, y que, por consiguiente, tienden a hacer cada vez más complejo el problema social. Y así, con ambos elementos: incapacidad de la clase dirigente y progresiva complicación de los fenómenos sociales^[12]

queda planteada la crisis en cuyo seno irrumpirá la filosofía inaugurada por Carlos Marx. Filosofía que se propone «tomar al hombre en sus elementos y por consiguiente en su vida práctica, en sus actividades reales, olvidados por el racionalismo moralizador. Ha de encontrar un punto de apoyo más eficaz que la razón abstracta o las «opiniones» de los individuos... Ha llegado el momento en que la actividad humana entera –la actividad creadora y productora, económica, política, espiritual– ha de volverse objeto de conciencia e integrarse en una concepción rigurosa del universo. Lo humano es esta *realidad total*, esta unidad encarnada en seres vivientes y concretos: los individuos».^{13}

La libre iniciativa individual, la autonomía del sujeto frente a su medio, su orgullosa soledad, están en trance de liquidación. Ha sonado la hora trágica del *petit Dieu leibniziano*. Todo esto, porque el individualismo tradicionalista, ateo a pesar de los credos, liberal, autónomo en su quehacer, ya no resuelve el problema de los problemas, que es el de vivir en el mundo, de cualquier modo que sea, con la vista en el cielo o en el suelo. De ahí que haya una aparente renovación de fe que algunos pretenden ver como manifestación de nuevas formas de religiosidad. Pero no hay por qué ilusionarse demasiado con esto. En el pánico que supone la quiebra del imperio de la Idea autónoma que hasta ahora, a través de cuatro siglos, había venido rigiendo el destino del hombre, busca éste a qué asirse, y aún cuando –como ya ha ocurrido– lo haga echando mano de formas de vida ya gastadas, caducas, será siempre provisionalmente. O no habría Historia.

{1} Al hablar de *realismo* en el sentido en que lo hacemos, no se pretende contraponerlo al pensamiento con que se inaugura y prosigue el Cristianismo, hasta el final, más o menos discernible de la Edad Media, desconociendo lo que, filosóficamente, esta edad representa, desde el punto de vista realista. Supuesto tal entendimiento previo en quien lee, es que señalamos para el medievo, como su característica más acusada, la teológica, aún más, la teocrática.

{2} Puesto que el espíritu es un sujeto que piensa, y sólo por esto, es que se halla en posesión de una serie de principios evidentes en sí y por sí (las *ideas innatas*), que son los que el conocimiento utiliza como modelos con que contrastar toda noción proveniente de la percepción o de la representación.

{3} La crisis de la filosofía de los Tiempos Modernos comienza con el *impasse* en que se sume el propio Descartes al aferrarse a la noción de *sustancia*, luego de haber llevado a cabo la formidable hazaña del *ego cogito* como punto de partida para una fundamentación irreprochable del conocimiento. Pero Descartes, como es sabido –como justamente le reprocha Husserl– se desplaza rápidamente, e inconsecuentemente, de su solipsismo a *outrance* a una noción sustancialista en la que se atasca, al extremo de que, para salir de dicho atascamiento, «se convirtió en el padre de ese contrasentido que es... el realismo trascendental» (Edmundo Husserl, *Meditaciones Cartesianas*. El Colegio de México, 1932, p. 43) . En este sustancialismo va a luchar afanosa y estérilmente por mantenerse a flote la filosofía de los Tiempos Modernos, sin conseguirlo jamás, pues cada vez pierde más terreno.

{4} Francisco Romero, *Programa de una Filosofía*, B. A., 1940, p. 15.

- {5} Como también lo apunta Romero, op. cit.
- {6} En esto consiste el *inmoralismo* de Maquiavelo, tan llevado y traído, también tan incomprendido. El «agudo secretario florentino» no hace otra cosa que apelar a la razón, ahora, es claro, al servicio del Estado, y por esto, como un fin que justifica, no cualesquiera medios, sino los suyos propios, los específicamente inherentes.
- {7} El *impasse* sustancialista de Descartes conduce, en Inglaterra, de Locke hasta Hume, a una crisis negadora, no ya de toda sustancialidad, sino, aún más, de toda posibilidad científica, como es sabido. En el Continente, aunque no tan radicalmente, dicha crisis se esboza ya en Spinoza con su afirmación de la que las dos sustancias *pensamiento* y *extensión* son «modos» o «apariencias» de otra previa, pero jamás dables como realidades entitativas autónomas. Y luego Leibniz hablará del mundo, de la *étendue*, como una «proyección» del pensamiento, y nada más. Finalmente, tras la conciliación kantiana, vendrá la crisis del siglo XIX.
- {8} A este respecto hace preciosas explicaciones Nicolás Hartmann en su *Grandzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* (Fundamentos de una metafísica del conocimiento). El sujeto cognoscente, dice Hartmann, está rodeado por un círculo que es el del ser conocido por él; a su vez este círculo se halla contenido en otro, el de lo *cognoscible*, que, también a su vez, se encuentra rodeado por otro, desconocido y absolutamente incognoscible: la esfera de lo *trasinteligible*. Así pues, tenemos que lo transobjetivo puede ser: 1) transobjetivo inteligible y 2) transobjetivo trasinteligible. En cuanto a lo irracional, distingue Hartmann cuatro especies, a saber: 1) lo irracional como irreductibilidad y contingencia, que es característica de los principios lógicos; 2) lo irracional en cuanto alógico (el caso de objetos ideales no lógicos –morales, estéticos–, como también la materia sensible); 3) lo irracional en cuanto dato intuitivo que no puede llegar a constituirse en objeto de conocimiento por carecer de las categorías comunes a todo objeto cognoscible por vía teórica; 4) lo irracional en cuanto trasinteligible y alógico, imposible de aprehender ni por el conocimiento ni por la intuición, es decir, lo absolutamente trasinteligible. Para Hartmann esta especie de irracionalidad es la más importante de todas.
- {9} Jacobo von Uuexküll, *Ideas para una concepción biológica del mundo*, trad. del alemán por R. M. Tenreiro, Espasa-Calpe Argentina, S. A., Buenos Aires-México, p. 17. El subrayado es mío.
- {10} Edgard Dacqué, *Urwelt, Sage und Menschheit, Eine natur-historisch-metaphysische Studie*, 1924, p. 56 y ss. El subrayado es mío.
- {11} Alfredo Vierkandt, *Gesellschafts und Geschichtsphilosophie (Lehrbuch der Philosophie*, herausgeben von Max Dessoir; *Die Philosophie in ihren Einzelgebieten*, Berlín, 1925, pp. 841.
- {12} Esto, como es lógico suponer, de un modo muy superficial y sin que hayamos intentado ni por un instante definir tamaña cuestión.
- {13} Henry Lefebvre, *Nietzsche*, Versión española de A. H. de Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 1940, p. . El subrayado es mío.

La posición de Sartre en la filosofía existencial ⁽¹⁾

I

Si se me pidiera una definición de la diferencia esencial entre el animal y el hombre, diría con absoluta convicción que ella consiste en que el hombre aparece caracterizado por el afán de *perfección*. Pues, en efecto, tal diferencia es la única que de veras separa al animal del hombre, y cuantos otros detalles pueden también consignarse como notas diferenciativas, están implicados en la ya aludida. En lo restante, sean características somáticas, sean lo psíquicas, la semejanza y el paralelismo de estructura y funciones se muestran asaz visibles en ambas formas de vida –la humana y la animal.

Pero, precisemos: ¿en qué consiste intrínsecamente este afán de perfección que filia exclusivamente al hombre? Consiste, para presentarlo esquemáticamente, en: 1) la capacidad que tiene el hombre de *separarse* de su contorno, de sustraerse a él, no físicamente –lo cual no tiene ninguna importancia–, sino inespacialmente (para no comprometernos por ahora con ningún vocablo tales como mente, espíritu, &c.); 2) la *puesta* de una conciencia, que adviene de la separación antealudida, y que, por una parte, implica el *darse cuenta de*; y por otra hace patente al hombre la *indigencia* de esa separación, o sea que sin que le sea posible independizarse totalmente de ese contorno, ha de hacerlo parcialmente, padeciendo con ello el ser y no ser simultáneos y recíprocos en que se resuelve en última instancia la vida humana. Finalmente, 3) la escidencia hombre-contorno se funda definitivamente en la *trascendencia*, que a su vez, y como en dos gradaciones sucesivas e intrastrocables, constitúyense en conciencia *teórica* y conciencia *moral*.

Hay pues, en el hombre, en primer término una capacidad dualificante, por la cual la totalidad de su ser se escinde en dos polos o subregiones, a saber: el hombre y el mundo, o como quería Fichte (aunque no sea posible admitirlo por razones que ahora no cabe exponer) el *yo* y el *no-yo*. Esa capacidad dualificante es la que justamente, al decir de Max Scheler, diferencia al hombre del animal en cuanto que éste sólo tiene *medio*, mientras aquél posee un *mundo*; o sea que sí es capaz de separarse de su contorno y objetivarlo, de tornarle en algo extraño a él, incomprensible y azorante. El hombre *dementiza* el contorno en que se halla indisolublemente situado, se niega a aceptarlo como algo suyo de hecho y de derecho, admitiendo en principio que lo sea de hecho, mas no de derecho, y es justamente por ello que se lanza a la aventura que consiste en preguntarse desde sí mismo por la razón de ser de ese contorno del cual se escinde inespacialmente y en cuya virtud se torna extraño y extrañante. El mundo es, pues, el resultado de un desglosamiento del hombre y su contorno, que torna a eso que así queda como la otra parte de la dualidad resultante en algo hostil al hombre, que le acosa y asedia al situarlo en la insoslayable necesidad de preguntarse por la razón de ser de eso que no es propiamente *él*, pero que, además, da razón del ser del hombre, para que pueda éste realizar cabalmente el destino propio. Al hombre le *importa* el mundo, tiene que importarle, pues la indiferencia (*absoluta*, como en el ser inerte, vbg., la piedra; o *relativa*, la vida instintiva del animal) no es posible en el hombre. Pero, con esto último, con el concepto de indiferencia, caemos en la segunda de las cuestiones apuntadas *ab initio*.

Que al hombre no le es indiferente el contorno, puesto que inicialmente se separa de él, convirtiéndolo en mundo, quiere decir que ha de dominarlo, de vencerlo, al menos en algún sentido. Este dominio del hombre respecto del mundo proviene del hecho específico de la *conciencia*, que, como señalábamos hace un momento, supone a la par que un *darse cuenta de*, la patencia de una *indigencia*. El hombre se da cuenta, advierte que está separado del mundo, necesariamente, por virtud de su naturaleza humana; pero que es esta una separación no de carácter espacial ni tampoco de simple naturaleza mental, como la que puede hacerse por vía de la abstracción. *Separado*, quiere decir en este caso que se sitúa en un cierto modo respecto del contorno, sin desligarse totalmente de él, porque ni el hombre incluye absolutamente ese contorno, al punto de que le pertenezca íntegramente, ni tampoco ese contorno es totalmente independiente de él. Por eso, como lo expresa acertadamente Heidegger: la puesta de la conciencia implica el mundo, y recíprocamente, este supone la puesta de la conciencia. Por esto es que puede el hombre tener conciencia de su presencia frente al mundo y a la vez *padecer* la radical indigencia y menesterosidad de ese mundo al cual se encuentra *religado*, en el sentido de un doble nexo: el del hombre respecto al mundo y el de éste respecto al hombre.

Es precisamente ahora cuando entra en juego el concepto de *trascendencia*, a todas luces delicado, aun muy impreciso y de gravísimas implicaciones filosóficas. Pero de modo aproximado podemos decir que la trascendencia es a la par la razón de ser primera y última de la existencia humana. El hombre se pone como tal, como *existencia de una conciencia*, en el hecho primario de su dualificación respecto del contorno, [21] o sea de la mundificación de éste; pero, además, y como remate de su puesta como hombre, ha de manifestarse como *conciencia de una existencia*, o sea como advertencia de ese mundo y su correspondiente patencia de la separabilidad nunca absoluta, y por lo mismo causante de la extrañeza por un lado y del sentimiento de menesterosidad por otro. Pero tanto en el comienzo como en el final de este juego, uno y el mismo en cada instante de la naturaleza humana, encontramos como fundamento, como *ratio essendi* de esos principios y fin que se repiten infinitamente en número y sucesión, a la trascendencia. Al trascenderse funda el hombre el mundo y en la trascendencia de éste encuentra el hombre la razón de su ser como humano. Por eso decíamos hace un instante que el hombre se pone como existencia de una conciencia (lo que equivale en cierto modo a la mundificación del contorno, a la escisión dualificante), y culmina en la conciencia de una existencia (la siempre relativa explicación de su ser como constante referencia a ese mundo a la vez propio y ajeno, a la vez amable y hostil).

La trascendencia dota, pues, al hombre de su ser como tal y del ser del mundo. Y ya esto advierte de su fundamental importancia respecto de todo modo de existir. Si el hombre no se trasciende en el mundo, para fundar éste, no hay *humanidad* posible; pero tampoco hay *mundicidad* que valga si el mundo no se trasciende en el hombre. Mas la trascendencia, que así justifica la existencia de hombre y mundo, requiere a su vez una propia justificación. Y esta ha de residir, como toda justificación, en la razón que le asiste para ser lo que es. En su caso, su razón de ser dimana no tanto de lo que podría ser, no importa el modo en que fuere, en su comienzo, sino en su culminación, al cabo de su acción operante. Y esta culminación está dada por lo que la trascendencia tiene que ver con la conciencia *teórica* y la conciencia *moral* respectivamente.

La conciencia, que sólo se da en el hombre, no es una cosa, al modo como solemos entender lo de cosa habitualmente. Ni tampoco un acto ni una acción, pese al sentido dinámico que les diferencia de la cosa. De donde la suspicacia con que el filósofo tiene que acoger la noción psicológica de conciencia, al menos por lo que dicha noción ofrece de «construcción». La conciencia, al menos filosóficamente, como también en el sentido de una nueva interpretación de la antropología, hay que entenderla como efectivamente la *puesta* del hombre en cuanto tal, como su advenimiento en cuanto ser que se ofrece íntegramente desde su exclusiva e intransferible condición de tal, en la triple connotación de su capacidad objetificante, de la patencia de su indigencia y de la posibilidad de su trascendencia, que implica, según se ha dicho ya, la de él respecto del mundo y la de éste respecto de él.

Esta conciencia, que así implica las ya aludidas capacidad objetificante y patencia de la indigencia, es pues, condición y resultado de la trascendencia. El hombre, por consiguiente, adviene a la humanidad y se asienta cada vez más en ésta, según la conciencia se afirma en su modo de ser como tal. La extrañeza desazonante en que se resuelve el mundo (el contorno mundificado) requiere, inevitablemente, pues, de otro modo la extrañeza no tendría razón de ser, que el hombre encuentre ocultas y como veladas por la incomprensión y la contradicción las cosas y los sucesos. Y en el afán de adivinar qué es lo que de veras late bajo esa costra de lo incomprendible y contradictorio, se funda la conciencia *teórica*, rectamente dirigida al *qué son* las cosas, los sucesos, es decir, cuál es su verdadero modo de ser; pues, lo que advertimos de inmediato no es sino lo aparente, lo mutable, lo efímero y tornadizo, ya se trate de cosas o de acontecimientos. Pero por detrás de lo mutable y contradictorio, algo parece subsistir y proyectarse con perfiles de eternidad, sin altibajos ni mudanzas en su fondo o en su forma. Realidad que trasciende, cualquiera que sea el tipo de conocimiento empleado, y que va ofreciéndose de modo cada vez más preciso, según el modo de conocer se depura; que va del mero conocimiento empírico al científico, y de éste al filosófico. Pero, también en la intuición de los valores eternos –la verdad, la justicia, la belleza, el bien, &c.– hallamos una comprobación de esa realidad que trasciende al *hic et nunc* del cotidiano modo de existir. Todo acto justo, o todo cuadro bello, &c., son relativamente justos o bellos. Algo, sin embargo, nos advierte que estamos religados a un otro modo de ser absolutamente justo, bello, verdadero, &c., que sólo en la trascendencia podemos alcanzar.

Finalmente, la conciencia moral sobrepasa a la teórica en cuanto que es la culminación de la trascendencia. El conocimiento empírico requiere del científico, ya que sin este último carece de toda justificación, pues lo empírico es la advertencia más diluida que puede hacer el hombre de la realidad por él mundificada. Pero a su vez el conocimiento científico carece de real fundamento si no se apoya en el filosófico, de donde la insoslayable necesidad de una metafísica tras toda física. Mas, a su vez, el propio conocimiento filosófico no puede quedar como mera justificación teórica, pues todo conocimiento rectamente fundado ha de estar además noblemente dirigido hacia el fin de los fines para el ser humano: un fin que se estructura doblemente como hazaña de libertad y salvación para el hombre. El hombre tiene que aspirar a la realización de estos dos propósitos, y todo empeño cognoscitivo, si ha de ser realmente válido, tiene que fundarse en su consecución. [22] Por eso, al cabo de toda metafísica, se encuentra una ética. No otro es el sentido del Sumo Bien platónico, de la *charitas* agustiniana y de la Razón Práctica de Kant.

Y ello porque el hombre aspira, ante todo, a ser libre. Más advierte, según se interna en el conocimiento de esa dualidad de que forman parte él mismo y el mundo, la diferencia entre lo que aparece y lo que es, entre lo mudable y lo persistente, o, como decía el viejo Platón, entre la *doxa* y el *episteme*. Al menos desde el comienzo de la filosofía el hombre establece una clara distinción entre las *esencias* y las *existencias*. A partir de aquí comienza la batalla que aún no ha terminado por llegar a una clara y si fuera posible terminante distinción entre ambos modos de la realidad. Mas, ¿qué ha pasado a este respecto? Lo veremos a continuación.

II

Nuestra civilización y nuestra cultura provienen de Grecia. Casi que no valía la pena decirlo, si no fuera por lo que hemos de exponer a continuación. Que provienen de Grecia significa, en este caso, que el módulo de nuestra concepción de la vida sigue siendo, en lo esencial de sí mismo, exactamente igual al de aquella. Igual, por cuanto a través de la historia de la cultura de occidente vemos cómo predomina inalterablemente la tesis helénica de una contraposición de *esencias* y *existencias*, que es el eje sobre el que giran tanto el conocimiento cuanto la acción. La cultura griega se inicia, al menos en lo que muestra de tesis influyente a través de los tiempos, con esa distinción entre lo aparente y lo real, entre el ser y el existir. Y como por ella estamos aún regidos y determinados, es por lo que todavía asistimos a una pugna, hoy ostensible en sumo grado, entre ambas calidades de realidad. Y, aún más importante: la libertad y la salvación han estado siempre y hasta ahora fundadas en esa distinción, y en el predominio de una u otra de ambas realidades.

Como es sabido, la historia de esa hazaña de siglos que es el filosofar, comienza cuando unos hombres, azorados por la extrañeza que producen las cosas y los sucesos, se preguntan *qué son y por qué son*. Pues advierte el hombre que él no es idéntico a esos sucesos y cosas, de donde la posibilidad de advertirlo, pero que sin embargo hay mucho de común entre él y ellos. Se encuentra en el mundo y frente a éste, en una insoslayable relación de mutua dependencia. Ni una absoluta soledad ni tampoco una plenitud absoluta, sino más bien un cierto intermedio. Y ¿cómo explicárselo?

Para el griego el hombre es una cosa más entre las demás cosas que le circundan, le maravillan y le azoran. Una cosa, claro está, que sabe de las otras y de sí misma, pero en una cabal exterioridad respecto de esas otras cosas que no son él, tanto como de sí. Por eso, y a diferencia de lo que luego va a ocurrir con el cristianismo, el tránsito en esa relación aludida es del mundo al hombre, no de éste a aquél. Es lo que se conoce de consuno como la *falta de interiorización* de la vida griega en la totalidad de su historia, de donde las tesis extrasubjetivas del trasmundo platónico, la entelequia aristotélica y la emanación plotiniana. Toda razón de ser del mundo y del hombre hay que buscarla afuera, exteriormente. Y esto explica la predominancia del intelectualismo y el esteticismo helénicos: el cosmos –el hombre incluso, como inevitable parte de aquél– es logos y armonía. No en balde a la tríada platónica del Bien, la Verdad y la Belleza se arriba por *teoría*, por puro desfile intelectual.

Con el cristianismo, tiene lugar una completa inversión, que se sintetiza en el dual predominio de una radical interiorización y de una heterogeneidad raigal del hombre respecto del mundo. El hombre y el mundo proceden de la Nada, por un designio de Dios

todopoderoso. Para llegar al conocimiento de lo que sea la realidad, hay que interiorizarse, volverse hacia sí mismo; mas no para quedarse aislado en sí, sino para a través de esta interiorización, en la que el mundo se aleja del hombre, acercarse a Dios, de donde dimana la sabiduría que permite saber de las cosas y de uno mismo. No es posible volverse en principio al mundo, porque, radicalmente, el ser humano es absolutamente heterogéneo a aquél, y para llegar a él ha previamente de pasar por Dios, a través de su propia interioridad. Además, el sentido y la significación del cosmos, posibles de hallar en Dios, no se obtienen puramente como un acto intelectual y estético (logos y armonía), sino por la caridad, como lo expresa San Agustín: *non intratar in veritatem nisi per charitatem*. Somos, y es el mundo, por el amor de Dios toda creatura.

Hasta el Renacimiento el mundo occidental vive suspendido en la mano de Dios. Esto se comprueba sin más en la tácita admisión, por acendrada fe, de una estructura piramidal de sobra conocida, que remata en Dios. Lo cual se traduce en una configuración universal de carácter teocrático y teocéntrico. Al través del amor se llega a Dios, que es la Verdad, y en esta está contenida la razón de ser de cuanto es o existe. El hombre medieval, pues, mira al cielo, y a su través contempla el suelo en que se asienta. Toda verdad, todo ser, todo destino tienen su raíz y su remate en Dios.

El Renacimiento es la señal más ostensible de un estado de quiebra de las convicciones medievales. Desde Santo Tomás y su sutil distinción entre razón y revelación, hasta Ockam y Cusano, pasando por Duns Scoto, la brecha es cada vez más pronunciada. Progresivamente, va quedando la razón como cuestión de puertas adentro del hombre y la revelación vase acentuando como actitud mística. La razón es atributo puramente humano, puesto que, como expresa Ockam, [23] la voluntad divina ha de estar más allá de toda limitación de la razón. Y como que Dios no es la razón, el hombre ha de retrotraerse a sí mismo, y permanecer en sí, y desde esta autopermanencia, hacer de su propio ser y del ser del mundo dos grandes temas. Hombre y mundo, humanismo y física, van a ser ahora y durante siglos los temas capitales de la cultura occidental.

Esto explica por qué adquiere, a partir del Renacimiento, tan extraordinario auge el tema de la ética, que en el medievo, o no existe, o es subsidiario del teológico. Se advierte ahora, al comienzo, en el afán de las *utopías*: Moro, Campanella, Bacon, como igualmente en los *Ensayos*: Montaigne, Petrus Ramus, Enrique Estienne, Erasmo. Y luego en los fundadores del idealismo subjetivo: Vives. Sánchez, Descartes; para hacerse finalmente decisivo en filósofos del jaez de Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume, la escuela escocesa, Kant, &c. La «pérdida de Dios» conduce al planteamiento de las dos grandes cuestiones que a partir del Renacimiento sofocan a la cultura occidental, a saber : la autosubsistencia del hombre y el problema de la libertad.

Porque estas no fueron cuestiones radicalmente decisivas para el medieval, y para el griego relativamente. Pues éste subsistía en la relación cosificante de hombre y mundo, y el problema de la libertad se reducía a encontrar una vía de escape en el conocimiento de la estructura armónica del cosmos, para traducirla en una actitud de vida. Y el medieval subsistía en Dios y era libre en él y en la medida en que Dios decretaba esa libertad. Pero desde el Renacimiento, como ha de depender de sí mismo, tiene que hallar en su propia autopermanencia la solución de ambas intrincadas cuestiones.

III

A partir del Renacimiento y en ininterrumpido proceso que alcanza a nuestros días, se opera una transformación que consiste esencialmente en transitar, primero, de la más acendrada creencia en Dios a otra no menos acendrada en el mundo; y luego de la creencia en este mismo, entendido como el correlato de la razón humana, a la conciencia. Y la historia de la filosofía comprueba cuán cabalmente cierta es esa afirmación. Especialmente desde Descartes queda el hombre constituido en punto de partida de toda realidad. Cada vez se reduce más y más a una *pura conciencia* –el *ego cogito* (Descartes), *el hombre como legislador de la naturaleza* (Kant), el «*yo soy aquello que me hago*» (Fichte), *el mundo como voluntad y representación* (Schopenhauer)–. En conclusión, que cada vez queda más y más librado el hombre a su propia y exclusiva razón de ser, que no sólo ha de responder de sí mismo, sino que también del mundo.

Esta convicción cada vez más arraigada de que el hombre surge de sí mismo y para sí mismo, concluye inevitablemente en una correlación hombre-naturaleza que se resuelve definitivamente en un esquema de pura esencia teórica fundada a su vez en la más ingenua de las «construcciones» a que pudo haber llegado jamás el hombre de occidente. Todo es, tiene que ser, pura construcción mental, diseño de una correlación constituida por dos entidades –hombre y mundo– en que ser y pensar, conocimiento y acción se implican y resultan una y la misma cosa. De donde el *psicologismo* que rige y determina toda filosofía y toda ciencia en las postrimerías del pasado siglo. El conocimiento y la acción se implican doblemente: por otra parte, sin la segunda el primero no tiene sentido. Así se instaura el reinado positivista del *cientificismo* y la *técnica*, que a su vez resultan basamentos de la noción de *progreso*, entendido como un proceso de inexorable avance en todos los órdenes. El progreso es el *fatum* de la humanidad.

Cuando sobreviene –tras la guerra de 1914-18, y para señalar alguna fecha– la triple crisis de la ciencia, la creencia y la acción, el mundo occidental está suficientemente saturado de la utopía progresista como para sumergirse en el caos en que actualmente vive. Al resquebrajarse con gran estrépito la ingenua concepción progresista del positivismo, vuelve a plantearse, quizá sí con mayor fuerza que nunca, la vieja cuestión de las esencias y las existencias. Y esto ¿por qué? Trataremos de exponerlo sucintamente.

La virtud fundamental del conciencialismo que ha determinado la vida occidental desde Descartes hasta ahora, es en mi concepto la de haber aparejado hasta hacerlo imponerse triunfalmente el concepto, muy contemporáneo, de lo histórico como *conditio sine qua non* de lo humano. Y ¿por qué? El racionalismo es por esencia antihistórico, como se prueba con el mismo Descartes, quien en el Discurso del Método, no importa la excesiva cautela que despliega, nos hace ver que está resuelto a barrer con todo lo establecido –leyes, costumbres, tradiciones, incluso la vieja fe– para reestructurar el mundo sobre nuevas bases. Así lo histórico y su ingrediente capital, el tiempo, quedan casi abolidos durante cuatro siglos, y en su lugar se instala una concepción especial del cosmos asaz totalizadora. Pero ya desde comienzos del pasado siglo empiezan a manifestarse las primeras señales de una reconsideración del proscrito elemento temporal. Primero es Kierkegaard, luego Nietzsche, a continuación Dilthey, más tarde Bergson, &c. El perenne abismo entre alma y cuerpo, entre lo esencialmente humano y lo esencialmente mundo, que el positivismo no logra salvar,

conducen a una reconsideración de ambas esencialidades, en la que vuelve a salir a flote el tiempo. Lo básico y fundamental en el hombre no es lo espacial, sino la dimensión temporal. El hombre difiere *sensu stricto* de lo demás en esa su temporalidad, su historicidad, [24] en ese su no ser totalmente de una vez y para siempre. Individual y colectivamente el hombre es devenible. Ese es, pues, su real modo de ser: en su existencia lleva, pues, su auténtica esencia. La vida humana es *historia*, porque el hombre comienza siempre *siendo ya* parte de una historia (personal, familiar, local, nacional, &c.) y sigue siendo después y no sólo en tanto que vive, sino aún después, historia (no ya *de*, sino *en* los que le subsiguen).

Creo que habrá de comprenderse ahora cuál es el real fundamento en que se basan los existencialistas, sea cual fuere su peculiar matiz. Ante todo, la historicidad *a radice* de lo humano. Pero veamos cómo enlaza esta historicidad con la tesis existencialista en general.

Desde Grecia hasta casi nuestros días, hemos tenido siempre una versión intelectualizada del hombre. Esta tesis intelectualista ha tenido la virtud de hacer siempre del hombre un *concepto*, o si se prefiere, un *esquema* fundado en un concepto filiado, como todo concepto, por una serie de notas fijas y determinadas. Entre esas notas se destacan, principalmente, las del espacio y el tiempo. El hombre es pues el «ser» que *habita* en cierto espacio y *dura* determinado tiempo, y que resulta, en virtud de tal modo de concebirse, una pieza intercambiable, exactamente como ocurre con las de un tablero de ajedrez o con las partes de una máquina. Tenemos, pues, tres elementos, siempre indistintos respectivamente, por lo mismo, siempre constantes: tiempo, espacio y hombre. Lo demás –peculiaridades físicas, ambientales, sociológicas, morales, &c.– son meras matizaciones muy secundarias. Así, hombre es el nominativo al que corrige o modifica un adjetivo: «antiguo», «medieval», renacentista», &c. Y en esta simplista abstracción hemos venido chapoteando durante siglos. Pero no, el hombre es, unas veces, *hombre medieval*, y otras *hombre helénico*. Es decir, no helénico en cuanto hombre, sino hombre por cuanto ha sido precisamente helénico y no otra denominación.

Tal es, pues, el sentido de la expresión muy cara a los existencialistas: *la esencia del hombre es su existencia*, o como gustaba decir Dilthey: *el hombre no tiene un determinado modo de ser*. Si no se la entiende de modo preciso y sin que queden márgenes a la duda, poco o nada podrá avanzarse en el camino de una inteligencia del existencialismo.

Y esto además explica la marcada preferencia que exhiben los existencialistas por el dato al detalle, por la pormenorización de lo contingente y, en apariencias, carente de importancia. De acuerdo a esta postura se expresa Antonio Roquentin, el protagonista de *La Náusea*, en los siguientes términos: «Lo mejor sería escribir los acontecimientos cotidianamente. Llevar un diario para comprenderlos. No dejar escapar los matices, los hechos menudos, aunque parezcan fruslerías, y sobre todo clasificarlos. Es preciso decir cómo veo esta mesa, la calle, la gente, mi paquete de tabaco, ya que es esto lo que ha cambiado. Es preciso determinar exactamente el alcance y la naturaleza de este cambio».

Es por lo dicho anteriormente por lo que la filosofía de Martín Heidegger –la más poderosa mentalidad existencialista de todos los tiempos– ha comenzado por preguntarse acerca del ser del hombre. Aunque su obra capital –*Sein und Zeit*– pretende esclarecer la fundamental relación de ser y tiempo, luego de precisar en lo posible la respectiva naturaleza

de ambos términos, Heidegger confiesa que sólo desde la naturaleza humana como tal es que puede hacerse tal clase de preguntas, porque, además, sólo al hombre le interesa y le urge –por cuanto aún no lo sabe– esclarecer en qué consiste él mismo, ese su ser que corre y ha corrido siempre en el tiempo, sin que jamás haya sido posible apresar la esencia que le determina como tal.

Y todos los existencialistas convienen, por lo menos, en esa tesis fundamental de la esencia existencial del hombre, sean ateos o cristianos, admitan la razón o la rechacen resueltamente. Y entre los que rechazan resueltamente la razón y además se oponen a toda referencia a un tipo de trascendencia –Dios, la Nada, &c.– que en algún sentido pueda implicar el nexo de lo humano con lo estrictamente existencial, se encuentra Juan Pablo Sartre.

Es por esto que la filosofía existencial en su totalidad puede ser subdividida en dos grandes acápites, según que se postule una contingencialidad humana absoluta o restringida. En el primer caso, estamos en presencia del existencialismo ateo. En el segundo se trata del cristiano. Y es claro que a su vez, dentro de cada una de estas dos principales ramificaciones, es posible hallar múltiples matices y peculiaridades que escapan inevitablemente a la brevedad de estas notas.

Para situar debidamente a Juan Pablo Sartre como existencialista, habremos de referirnos previa y sucintamente a dos grandes figuras de la filosofía existencial de todos los tiempos, y de las cuales beneficia Sartre directa y abundantemente. Estas dos figuras son el danés Soeren Kierkegaard y el alemán Martín Heidegger.

Empero y por estimarlo oportuno, haremos ahora una breve especificación de la obra sartriana en general. Esta es posible agruparla en tres fundamentales acápites. 1) Obras propiamente filosóficas: *El ser y la nada* y *El existencialismo es un humanismo*. Aquella condensa el pensamiento del autor en torno a las dos cuestiones capitales, entre las cuales y en amplísimo trecho se mueven las restantes ideas subsidiarias de su actitud existencial. La segunda es un recuento y sin duda una adaptación asaz original en ocasiones de la temática existencialista de Martín Heidegger. 2) Novelas: *La Náusea* y *El Muro* (colección de novelas cortas). La primera sirve a Sartre para mostrar al aguafuerte [25] los dos puntos de vista que parecen resultarle más caros: el afianzamiento de la sinrazón (la náusea que asedia hasta vencer a Antonio Roquentin) y la tesis de la inevitable naturaleza devenible del ser humano. 3) Teatro. Aquí la obra de Sartre se muestra mucho más pródiga. Comienza con la tetralogía *Los caminos del mar*, que incluye en principio *La edad de la razón* y *El aplazamiento*, y continúa con *La ramera respetuosa* y *A puertas cerradas*. En general, el teatro sartriano es la parte más difundida, comentada y discutida de toda su producción, ya que ha sido, sin duda, la que ha servido mejor a Sartre para exagerar sus tesis de la irracionalidad, del amoralismo y de la contingencialidad de la vida humana.

Y volvamos ahora a Kierkegaard y a Heidegger. En aquél encontramos dos cuestiones capitales, que son sin duda la médula de toda su filosofía. Por una parte la tesis de un nihilismo absoluto y terminante, que se endereza contra la patente vulgaridad del hombre común, que según Kierkegaard es la fermentante levadura de esa abrumadora anonimidad y perenne desmentida de la auténtica condición personal, que es el individuo en cuanto parte

alícuota de la masa. Sólo retrayéndose cada vez más, hasta alcanzar en dicha contracción un escape decisivo a la vulgar anonimidad, puede el hombre sentir la esencial miseria de su realidad como hombre, y padecerla en su integridad, a fin de sentirse entonces y sólo así como tal hombre. Nihilismo que implica el reconocimiento, mejor la patencia, de la miserable condición humana y por ende, además, la constatación de que existencialmente, es decir, en su itinerario terrenal, el hombre es pura contingencialidad librada a sí propia exclusivamente. Pero es ahora cuando aparece la segunda de sus cuestiones capitales, o sea lo que Kierkegaard ha llamado el «salto», es decir, que al hombre le cabe la posibilidad de refugiarse en Dios –el tránsito al Infinito amable, al seno de Dios–; pero, eso sí, siempre que se aparte de la creencia *ad usum gregis*, y se resuelva en la pureza absoluta del cristianismo primitivo.

Tal es, en apretada síntesis, el pensamiento kierkegaardiano. Veamos ahora el de Heidegger. Este toma de su predecesor la tesis del nihilismo y la desarrolla de manera profunda y asaz sobrecogedora. El hombre surge de la *Nada* para volver inexorablemente a ella, a través de dos modos de existencia, que aunque parecen, cada, uno a su modo, facilitar el escape de esa Nada (que es para Heidegger la Muerte), lo que en realidad consiguen es hacerla más amable al hombre, si cabe la expresión. Veamos cómo.

La nada no es una *negación*, sino más bien, como expresa Heidegger, la patencia del existir. Quiere decir con ello que, en primer lugar, no hay una *creatio ex nihilo* de acuerdo al dogma cristiano. La condición esencial del hombre es *ser-en-el-mundo* (In-der-Welt-Sein), ¿desde cuándo? Desde ya –valga la expresión bárbara–. Y ¿cómo? Pues, declara Heidegger, por el hecho de una puesta de la conciencia, de eso que al comienzo llamábamos *existencia de una conciencia*, y que implica y culmina en la *conciencia de una existencia*. O sea que el hombre *sabe que existe, y existe porque lo sabe* (que existe).

Ahora bien, que la Nada existe quiere decir que al hablar de Nada no estamos expresando lo mismo que cuando, preguntados por la situación o presencia temporal de algo o de alguien, contestamos: «no está ahí», «se fue», &c. Surgimos de la Nada, porque ella es precisamente la posibilidad de nuestro existir, pero no surgimiento por creación o por aparición (tal cual surge en escena un actor), sino que surgir en este caso significa *hacerse inteligible el Mundo y con él a nosotros mismos*. Es por eso que la Nada, la posibilidad de desinteligibilizar el mundo y a nosotros mismos, nos agobia constantemente. El mundo es, pues, a modo de inmensa tembladera en la que tratamos afanosamente de asentarnos valiéndonos de los interrogantes qué y para qué. Y en este afán, el hombre ha construido o tiene dos salidas, una inauténtica, a la que lo lleva el *miedo* y que es la existencia banal (*Alltag*); y otra la auténtica, producida por la *angustia* (legítima patencia de la nada), y esta es la existencia genuina (*Eigentliche Existenz*). Con aquélla caemos en la vida vulgar del hombre de masa (*das Man*); con ésta nos situamos en la actitud del que sabe que todo es vanidad de vanidades, y que, pura y nuda contingencialidad, el hombre ha de desembocar en la Muerte, el otro extremo de la Nada. Y es aquí donde, como vemos, Heidegger se separa de Kierkegaard. Por eso es su existencialismo ateo.

Sartre utiliza la concepción nihilista de Kierkegaard prescindiendo, eso sí, de la tesis del «salto». O sea que se queda con lo que refiere a la pura contingencialidad de la vida humana. Y aprovecha de Heidegger la tesis de la Nada como fundamento de esa contingencialidad, pero no admite la distinción heideggeriana de las dos formas de existencia (auténtica y banal)

y la inevitable liquidación de ambas en la Muerte (*Sein zum Tode*). En cambio, insiste excesivamente en la determinación que la nada ejerce en la estructura de la naturaleza humana y en la del mundo, que en Heidegger no aparece así; pues el pensador alemán, aunque rechaza de plano que *ab initio* la puesta de la conciencia como tal y el conocimiento implícito en ella sean de naturaleza teórica, no niega la gradual inteligibilización del cosmos, siempre posible al hombre, aunque tan posible resulte igualmente su desinteligibilización, o sea la sumersión absoluta en la Nada. Y este es el flanco acusadamente irracionalista que muestra, como su aspecto más destacado, la filosofía existencial de Sartre. Podría decirse que Sartre se complace en llevar al extremo la tesis heideggeriana [26] de la posible y constante capacidad (llamémosle así) de anulación de lo inteligible humano y cósmico, tanto como la inicial y esencial en Heidegger de la puesta del hombre como *pura actitud práctica*, el hombre del *útil*, del instrumento, del *para qué*, previo al del *qué* y el *por qué*.

En *La Náusea* ha logrado plasmar Sartre de modo preciso lo que para él significa y constituye esa su tesis de la irracionalidad como el ingrediente primordial de la existencia humana y en general de todo existir. «La palabra Absurdo –dice Antonio Roquentin– nace ahora de mi pluma; hace un rato, en el jardín, no la encontré, pero tampoco la buscaba, no tenía necesidad de ella; pensaba sin palabras, en las cosas, con las cosas. El absurdo no era una idea en mi cabeza, ni un hálito de voz...» Y más adelante escribe: «Pero yo, hace un rato, tuve la experiencia de lo absoluto: lo absoluto o lo absurdo. No había nada con respecto a lo cual aquella raíz no fuera absurda...»

Empero esta tesis es compartida, y es pues oportuno consignarlo ahora, por la mayoría de los existencialistas contemporáneos, como sucede, para citar sólo un caso más, con el también escritor francés Albert Camús, entre cuyas obras es posible citar *L'Etranger*, *Calígula*, *Le malentendu*, *La Peste*, *Le mythe de Sisyphe*. En esta última nos dice: «Se trataba antes de saber si la vida debía tener un sentido para ser vivida. Aquí aparece, al contrario, que será tanto mejor vivida mientras no tenga sentido». Y poco después añade: «Vivir es hacer vivir el absurdo».

Para concluir, ensayaremos una brevísima recapitulación de lo que es posible considerar como puntos fundamentales de la filosofía de Sartre. En primer lugar, como Heidegger y en general los existencialistas, afirma que no es posible hablar de una *naturaleza humana*, pues el hombre es «lo que se hace». Empero este hacerse implica según Sartre una *decisión colectiva*, con lo cual difiere de Heidegger, ya que tal decisión colectiva supone una causa *física*, real, respecto de la angustia. Para Sartre la angustia es el resultado del sentimiento individual de responsabilidad colectiva. Lo cual se explica si atendemos a la condición sociológica de la obra de Sartre.

En segundo lugar, se opone a la idea de Dios porque ésta, según Sartre, implica inevitablemente la admisión de lo esencial en términos de la naturaleza humana como arquetipo (la esencia *hombre*), ya que la idea de Dios presupone la prefiguración de esa naturaleza humana arquetípica. Y toda prefiguración, toda arquetipicidad significa un eludimiento de la verdadera responsabilidad humana por el hecho de existir como tal. La libertad sólo puede provenir de una absoluta espontaneidad.

Esto supone, en tercer lugar, la negación de valores, normas, &c. El hombre está *condenado a ser libre*. Nada de prefiguraciones ni teologismos capaces de determinar su conducta. Puede a lo sumo atender el consejo ajeno, pero hasta cierto punto, pues incluso ya en su selección de tal o cual consejero, va implicada la decisión al respecto. Y así, de acuerdo a lo expresado, no cabe hablar de una naturaleza humana, pero sí de una *condición humana*, o sea la ineludible realidad del hombre de hallarse en un mundo, lo que equivale a decir que forzosamente ha de trabajar, de luchar en contra o a favor de otros, de morir, &c. Factores que exhiben dos caras: una *objetiva*, por cuanto son igualmente vividos por todos; *subjetiva* la otra, ya que cada quien los vive de acuerdo a sus peculiaridades intransferiblemente personales.

El hombre, en conclusión, dice Sartre, *se inventa a sí mismo*. Su relación con el mundo es indisoluble e inevitable, y su vida es programa que comienza y alcanza hasta donde la propia decisión humana puede o quiere hacer que llegue. De esta suerte, el hombre se halla connotado en su verdadera naturaleza por dos factores: la espontaneidad y la responsabilidad. El hombre ha forzosamente de escoger, de seleccionar entre hombres y cosas, pero si en esto no cabe la libertad, sí en cambio en lo que toca a la selección, ya sea ésta por espontánea decisión o por asesoramiento, aunque en este último caso, y como ya se dijo, hay una decisión previa a la selección.

Si se me exigiera una escueta definición de la actitud filosófica de Sartre –descontada la peligrosa sumariedad de tal definición– diría que es la filosofía de la irracionalidad llevada hasta el extremo de una construcción sistemática de la sinrazón. En este sentido cabe infligirle una durísima crítica. Pero si atendemos a lo que ella representa como fiel trasunto de una realidad universal, y en cuanto acabada expresión de una gravísima crisis, como es la que actualmente exhibe la vida occidental, diría que es admirable. Lo admisible no es precisamente lo que Sartre, al menos aparentemente, quiere que sea esa realidad proyectada como futuro, sino lo que él genialmente ha logrado plasmar como lo que, pese a todo, es contemporáneamente. En fin de cuentas, es como si retrocediendo fugazmente a través de los siglos, cediera la palabra al sabio de Efeso, y volviéramos a oír su admonitoria voz: *la estancia segura es para el hombre lo abierto para la presencia de Dios*.

Parece, en efecto, como que de nuevo hayamos cerrado esa puerta. Cuando vuelva a abrirse, Juan Pablo Sartre será entonces como una saludable advertencia en la Historia.

{1} Conferencia pronunciada en la Sociedad *Lyceum* el 28 de septiembre de 1947.

Idea del hombre y de la cultura en Varona

I

Ningún momento más oportuno que este del centenario de Varona para plantear con ánimo revisionista y en contraste con las perspectivas de su tiempo, las dos cuestiones que, sobre todo hoy día, constituyen los fundamentos de una seria y profunda reflexión sobre el sentido del cosmos. Esas dos cuestiones, como queda apuntado en el título del presente trabajo, son las del *hombre* y la *cultura*. Y nuestro empeño estará dirigido al logro de una clara y precisa distinción de lo que ambos conceptos han significado y significan respectivamente en la época de Varona y en la nuestra.

Hay que partir imprescindiblemente de una afirmación de extraordinaria importancia: jamás una época ha sido tan diferente de la inmediatamente anterior como la Edad Contemporánea de la Edad Moderna. Y esto es de tal modo cierto e importa, por lo mismo, tan graves y decisivas consecuencias, que es imprescindible un previo señalamiento de esas diferencias tan definitorias, a fin de lograr la máxima realidad en la justificación de este aserto.

Si algún detalle llama poderosamente la atención del estudioso del siglo XIX, este es sin duda el constituido por la contraposición de dos actitudes esencialmente contradictorias: optimista una, la otra pesimista. Mas, ¿qué significa esta contraposición? Todavía más, ¿cómo es posible que coexistan y en tal virtud mantengan un cierto equilibrio? Para explicar este curioso fenómeno es preciso descender a las reconditeces de la problemática de esa centuria, a fin de observar qué es lo que realmente ocurre en lo más profundo de su contextura.

En primer término, conviene preguntar si el siglo XIX es, como se ha venido afirmando con bastante ligereza, una época de estreno o comienzo; o por el contrario, como resulta de los más sutiles y escrupulosos análisis, una época de conclusión, de definitivo acabamiento y consunción. O tal vez más precisamente, un momento histórico en que se concentran las expresiones definitivas de toda una gran época, que por entonces llega a su ocaso, y los elementos de crisis que ya comienzan a configurar el tránsito –advírtase que decimos «tránsito»– a otra época, en este caso la que apenas si empezamos a vislumbrar, que no por supuesto a vivir.

El siglo XIX luce, pues, a la vez pletórico y revuelto. Y estos dos conceptos son de suma importancia, pues de su exacta comprensión depende el resto de lo que va a decirse. Que es una época *pletórica* quiere decir que hay tal vez demasiadas cosas, y que el hombre, que es quien ha de manejarlas, anda ya demasiado confundido entre ellas, hasta el punto casi de ser tomado como otra de tantas. Y esto es de lo más grave que puede ocurrirle, no ya sólo al hombre, sino igualmente a la época que a tal condición le reduce, ya que el sentido del mundo está dado por la significación y el realce que el hombre logra darse a sí propio mediante el contraste con el mundo en que se asienta. Por esto es que, además, el XIX es un

siglo *revuelto*. Tiene que serlo, porque el hombre se ha ido diluyendo entre la cosidad de la naturaleza, inerte y animada, al punto de que lejos de sentirse, no ya señor de sí mismo, sino que ni siquiera de las cosas, el ser humano comienza a sentir –y de esto dan fe algunos geniales pensadores– que la confusión le envuelve como una bruma que tiende a espesarse cada vez más, amenazándole con una definitiva cosificación. Mas, en esencia, ¿por qué es esto así?

El acontecimiento que constituye el siglo XIX se mueve más o menos entre las fechas de 1830 y 1918, o sea, que absorbe casi noventa años. Se estrena a partir de lo que pudiera llamarse su «inauguración oficial», con la aparición de la filosofía positiva de Augusto Comte, quien resume en su doctrina el espíritu de la época de la cual es singular personero. Y en Comte hallamos, al menos como esenciales expresiones de su filosofía, estos dos conceptos: 1) el *espíritu positivo* es el «estado definitivo» de la mente humana; 2) el relativismo histórico es el *primum motus* del proceso evolutivo del género humano. Ya veremos cómo utiliza Comte ambos conceptos.

Veamos el primero, es decir, el *espíritu positivo*. Alguien ha señalado ya la extraordinaria y solemne importancia que se atribuye el propio Comte, quien al expresarse lo hace como teniendo la impresión de que por él habla la historia. Y esto es de suma importancia, porque implica nada menos que esto: que el hombre ha sido decisivamente vencido por lo que pudiera llamarse el *pecado de auto-deificación*. Más allá del espíritu positivo no es posible ir, como no sea *relativamente*, vale decir, sin salirse de él en serio. Pues el hombre ha liberado su propia condición de lo que para Comte es como su ganga, como su lastre: lo divino o religioso de una parte, de otra lo metafísico. Y viene, pues, a resolverse, casi absolutamente, en lo que debe ser el *desideratum humano*, o sea lo puramente físico. Lo cual se explica y además se comprueba en la clasificación científica que propugna: *física de la naturaleza, física social y religión de la humanidad*. O sea, supresión deliberada y terminante de la metafísica y la teología. [15] El espíritu positivo, es el estado definitivo y además deseado y deseable para el hombre. Y este espíritu positivo es nada menos que la absoluta reducción del hombre a lo menos humano de sí propio. Con lo cual la cosificación humana es algo que luce como resuelto y liquidado en cuanto problema.

Más, ¿no nos está ya diciendo esto que el tan decantado espíritu positivo, lejos de constituir un comienzo, es señal de ocaso? En su retroceso desde sí mismo ha acabado el hombre occidental por ignorarse a sí propio y quedar reducido a la mera condición de cosa. Y esta *reductio ad absurdum*, de la que es –eso sí– acabada expresión el espíritu positivo, se ofrece como remate de un proceso de desdivinización y deshumanización de lo humano que comenzó con el Renacimiento. De este modo, al aparente optimismo con que se estrena y se manifiesta constantemente el positivismo, contrapónese un pesimismo que cruza en todas direcciones la ingenua concepción progresista del XIX. Veamos, si es posible, en forma breve, en qué consiste y cómo se manifiesta generalizadamente este pesimismo.

En esto entra en juego el otro factor, expuesto por Comte, pero que jamás aprovecha en serio y efectivamente. Me refiero al *relativismo histórico*. Pese a su afirmación de que *la doctrina que haya explicado suficientemente el conjunto del pasado obtendrá inexorablemente, por consecuencia de esta única prueba, la presidencia mental del porvenir*, Comte la deja escapar. No advierte que en ella se esconde a la vez que el secreto de *toda* la

historia, particularmente el de la época que él se empeña en calificar de *definitiva*. Pero esta ceguera para el relativismo histórico, para la inevitable devenibilidad de lo humano –sea en su lado subjetivo, séalo en el objetivo–, proviene de una conformación, o quizá mejor deformación del concepto de lo humano, que engloba un período de no menos de cuatro siglos.

II

Con el Renacimiento comienza el drama tetrasecular de la deshumanización del hombre. Esto, dicho así de pronto, casi que provoca de inmediato la protesta, si no logramos sobreponernos a la ya decantada tesis de que el Renacimiento es por excelencia *la gran época del humanismo*. Pero, vayamos con cuidado, no sea que, como suele ocurrir frecuentemente, se trate, en este caso, de uno de tantos lugares comunes, sin derecho a ninguna seria ponderación. No es que se pretenda negar el humanismo del Renacimiento, pues está ahí, sin más, con su impresionante mole de pensamiento y de pasión artística. Pero lo que sí hay derecho a considerar con cuidado e incluso recelosamente es *en qué sentido y hasta qué punto eso que llamamos «humanismo» renacentista define realmente al hombre y lo justifica en lo esencial de sí mismo*. Pues la historia nos enseña (tal el caso del siglo de Pericles) que nunca está más próximo el hombre a su deshumanización que cuando se acendra en él excesivamente el afán humanístico. Y esto sencillamente porque cuando el ser humano comienza a sentirse demasiado confinado a lo aparentemente sí mismo, en exceso reducido a un modo de su ser (el lado exclusivamente humano del hombre), está en el comienzo de una inevitable liquidación. Y esto es lo que ocurre desde el Renacimiento. A partir de entonces –lo veremos con algún detalle– comienza el hombre a ceder el puesto a ciertos subrogados suyos, o sea que cada vez se aleja más de su auténtica condición, es decir, de lo humano, para falsamente traducirse en lo que no puede ser él.

El *tema del hombre* comienza a ocultarse desde el Renacimiento. Adviértase bien que decimos *del hombre*, en el sentido de la totalidad de lo humano, para ser sustituido por algo que puede ser, a lo sumo, una característica de lo humano en su totalidad: la conciencia, la voluntad, el yo, la conducta práctica, &c. Incluso las manifestaciones del más acendrado mecanismo, como la pueril concepción de *l'homme machine* de La Mettrie. Y ya esto nos advierte de una grave cuestión que, en sus desastrosos resultados, estamos tocando nosotros. Ha sido preciso volver al tema del hombre, es decir, que éste se reintegre a la totalidad de sí propio, pues el *hombre concreto* que defiende el positivismo no es precisamente ese ente concebido como abstracción de una física, sino por el contrario, el hombre de carne y hueso... y espíritu! que, entre otros y contemporáneamente, ha propugnado Unamuno.

La cosificación del hombre se inicia, pues, desde el Renacimiento. En este sentido el medieval no sólo vivía más *naturalmente*, en lo que alude a la integralidad de su naturaleza, sino que además su cosmovisión es más *realista*. En tanto que, expresa y peculiarmente desde Descartes, el hombre comienza a extrañarse del mundo y a entrañarse, no en sí mismo, sino en una alucinada autointerpretación de sí: el *yo pensante*, la *conciencia*. Y en esto reside la tragedia del hombre moderno, en haberse reemplazado a sí propio por una preconcebida y parcial *noción* de lo humano, en lugar de asentarse, como lo hacía el

medieval y como ahora se pretende, en la espontánea realidad de su ser dado, sin más, en principio y por principio como ser humano.

Hay, pues, como ha señalado en alguna ocasión Ortega y Gasset, un escamoteo del hombre, una artera suplantación de lo humano (como integralidad) por un *parecer o apariencia* que erradica el ser de lo humano. Una suplantación en la que se arranca de la presunción de que el hombre puede y debe ser completamente ajeno al cosmos, en esencia y actitud, hasta el punto de que, si no de hecho, al menos de derecho el hombre surge de sí mismo y previamente a todo el resto de la realidad [16] –«pienso, luego existo» (Descartes), el hombre como legislador de la naturaleza (Kant), el yo fichteano, el mundo como voluntad y representación (Schopenhauer); todo esto, sin contar las risueñas ingenuidades de la estatua condillaciana y el hombre-máquina de La Mettrie.

De esta suerte, según se ha ido alejando el hombre de sí mismo, desposeyéndose de su auténtica configuración, ha ido consiguiientemente trocándose, no en expresión del mundo en su totalidad, de su configuración entrecruzada de múltiples matices, sino en un aspecto de ese mundo, en una minúscula fase o porción, en una cosa entre otras. Lejos, pues, de haber logrado el señorío de toda realidad, ni siquiera es señor de sí mismo, cuanto menos de lo demás. Enajenándose toda realidad, hasta la más entrañablemente propia, el ser humano no obstante llegar a sentirse ubicado en un mundo, en el que la cantidad y clase de las cosas aumenta por días, presente, o mejor presume, que entre él y ese cosmos plétórico se interpone un vacío, que causa una incómoda inestabilidad. Pese a su cuasi total enajenación logra todavía advertir que, aunque lo ha ensayado con apasionado fervor, no logra cosificarse del todo, y entonces, apenas espectro de lo humano, como tampoco plenamente cosificado, se vuelve azorado, con creciente angustia y desazón, en pos de lo que sea capaz de retraerlo a su verdadero centro, al de su auténtica condición. Centro al que es posible devolverse siempre que no se eche en olvido la peculiar sustancia histórica y circunstancial del hombre – una historia que no comienza en sí mismo y una circunstancia que supone el hombre y su mundo.

Y es esto precisamente lo que ha tenido que hacer, antes de toda otra tarea, la filosofía contemporánea: volver a situar en el primer plano de la preocupación el *tema del hombre*. Es lo que algunos grandes pensadores del siglo pasado, Maine de Biran, Soeren Kierkegaard, Guillermo Dilthey y Federico Nietzsche, anticiparon genialmente. Lo que constituye la arista más viva de nuestra problemática filosófica contemporánea, es decir, la *antropología filosófica*. Es el *puesto del hombre en el cosmos* de Scheler, en el *hombre de carne de hueso* de Unamuno, el *hombre y su circunstancia* de Ortega y Gasset, el *ambiente espiritual de nuestro tiempo* de Jaspers, la *introducción a la filosofía antropológica* de Landsberg, la *analítica existencial* de Heidegger, &c., &c. No el tema de la conciencia a secas, o de la voluntad a secas, o de la conducta práctica a secas. ¡No! El tema del hombre en cuanto ente abierto al menos a tres flancos: lo físico, lo metafísico y lo divino. Del hombre en su circunstancia, es decir, dentro de la configuración real e irreal de su religación con lo cósmico y lo extracósmico. Dentro de una configuración en la que, si se corta el nexo con cualquiera de sus posibles implicaciones, se pierde *eo ipso* el sentido de lo antropológico.

La filosofía contemporánea toma, pues, al hombre en su totalidad absoluta. No parte arbitrariamente de que sea conciencia, o yo, o voluntad, o conducta práctica, &c.; como tampoco de lo que sea cada una de esas manifestaciones, que sin duda se dan simultánea cita en el hombre, que es, además de todo eso y muchas otras manifestaciones, como resultado algo superior a ellas en su conjunto. Partiendo de la totalidad del *hombre y su circunstancia* es como, a la vez que se afinca en la auténtica condición humana, puede por esto mismo enfocar su indagación sobre los dos aspectos que implican y explican al hombre – el *hombre y la cultura*.

Pero, es preciso advertirlo bien, el hombre como implicación de la cultura y recíprocamente. El hombre como un quehacer abierto a dos manifestaciones correlativas – ocupación y preocupación– que es el sentido de la realidad de su existencia. Pues si bien el hombre crea la cultura en la que vive y de la que se nutre, ella a su vez funda la posibilidad humana de ser precisamente hombre y no algo diferente, es decir, lo no humano. Pero esta condición de reciprocidad del hombre y la cultura supone la imposible parcelación del hombre, y esto de tal modo, que no cabe sectorizarlo en cuanto ser humano, ni abstraerle del paisaje cósmico al que se encuentra religado, como tampoco de lo extracósmico. Cultura es expresión de la totalidad de las posibles manifestaciones del Ser, a partir de la existencia humana como existencia que posee la peculiaridad de advertir no sólo su propio ser sino también lo otro que es. Y cuando así se procede, se esquivo la peligrosa toma de posesión unilateral que ha sido la inevitable falla de todas las concepciones del mundo desde Grecia hasta nuestros días, y particularmente, a los efectos de lo que venimos comentando, desde el Renacimiento.

Y ahora, una vez que hemos presentado en escorzo la actitud interpretativa del hombre y la cultura que asume nuestra época, debemos intentar una sintética descripción de lo que para Varona significaron tales conceptos.

Hay inevitablemente que arrancar de la consideración de que Varona es un fiel representante de la actitud espiritual de su tiempo. Aunque fundadamente se pretenda hacer ver que no es un materialista a secas ni tampoco un mentalista *enragé*, hay sin embargo que admitir que él personifica el auténtico modo de ser de su tiempo, o sea que es un positivista convicto y confeso. Y ser esto último quiere decir que Varona suscribe con calor de admiración las fundamentales ideas positivistas; ideas que, debe aclararse, no caducan pese a las variaciones del positivismo a través de los años en que señorea indiscutidamente. Es decir, que Varona *crea* rendidamente en el poder de la física, natural y social; como igualmente [17] en la capacidad de la humanidad por la humanidad misma (la religión de la humanidad). Como no cree, en modo alguno, en la religación metafísica y divina del hombre. Y entonces, con tales fundamentos, su idea del hombre y la cultura ha de estar forzosamente calcada en el idearium positivista que preside la vida de su tiempo.

El hombre revuelto, hasta reducirse a la más deplorable confusión, entre el repletamiento de las cosas que inundan el cosmos en la decimonona centuria, casi ha llegado a ser considerado como una más, y esto se prueba con sólo acudir a la casi unánime repulsa de todo lo que aluda siquiera sea muy de pasada a la religación del hombre con lo metafísico y lo divino. Así Varona, al contraponer ciencia y metafísica y referirse a los temas que él considera metafísicos –presencia y omnipotencia divinas en relación con la libertad humana,

el origen del hombre, la unidad de la especie, el movimiento perpetuo, &c.– los califica de «entretenimiento y rompecabezas filosóficos». Sólo la inteligencia –el intelecto, en el sentido de la capacidad de aprehender relaciones y modos de ser o apariencias– da razón del mundo. Por eso, al comentar a Bergson, escribe desaprensivamente: «Con juegos malabares de palabras quiere Bergson significar tanto, que acaba por escamotear la significación del mundo, accesible a nuestra *inteligencia*». Y esta postura lo conduce irreparablemente al agnosticismo, de tal suerte, que aquí luce el hombre del diecinueve en su lado escéptico y pesimista, cuando era de esperarse que fuera todo lo contrario. «Ni siquiera llego a saber si no puedo saber nada», pues «ante la oscuridad impenetrable de ese abismo infinito ¿qué más da?» Lo cual, dentro de la general concepción positivista, equivale a decir que el hombre es un ser que apenas si puede sobresalir, y esto debe bastarle, del estrecho marco de sus apetencias y necesidades de índole práctica; que si se fundan en lo teórico debe serlo sólo en cuanto lo teórico se refiera a esa realidad inmediata en la que no cabe en modo alguno la «fantasía» de la metafísica o de la religión, al decir de los positivistas. Por esto, parece Varona gustar de la frase «la ciencia ve, la filosofía fantasea».

De esta suerte, lo que vale y decide, respecto de la naturaleza humana como de toda otra manifestación del ser, es siempre e indefectiblemente el hecho. Así escribe Varona que «Sobre hechos raciocinamos, por los hechos nos hemos de determinar y los hechos tienen que servirnos de último criterio». Y sólo hay un modo de llegar a la realización de la cultura: mediante la supeditación de lo teórico (a lo cual queda reducido todo el ámbito espiritual) a la acción, que justifica toda vida teórica como mera interpretación de hechos con una definitiva resolución práctica. Pero esto, en lo más profundo de sí, esconde la gran desilusión, más subconsciente que consciente, que alienta en el optimismo aparente de la gris época positivista. Y es lo que advertimos en Varona, ese pesimismo que recorre toda su obra, en especial la que puede calificarse de relativamente filosófica, y en la que, por lo mismo, se empeña en parecer lo menos filosófico posible. No un pesimismo que se deba íntegramente a un exclusivo modo de ser personal, sino como reflejo de la desilusión ya aludida, y que obra como un reactivo sobre el cuerpo de la época en toda su extensión. Se experimenta, al leer a las gentes de esta época, la sensación de cansancio y de falta de fe en el destino del hombre. Así lo da a entender el propio Varona cuando nos dice: «todo se desmorona, hasta lo que nos parece más sólido: leyes, instituciones, sistemas, creencias. Nada persiste, ni aun la idea». En otra ocasión: «Vivo en un mundo de ilusión, donde, por más que braceo, no logro asir el aire». Y también: «el hombre empieza a brujulear su sentido de la vida, cuando se aproxima a su término, *para descubrir tan sólo que carece de sentido*».

En contraposición a lo que se acaba de expresar, nótese cómo carga el peso de su adhesión del lado de la ciencia experimental, cuanto más experimental, mejor. Por esto reclama proscribir toda indagación metafísica y limitarse al estudio exclusivo de lo fenoménico, pues la metafísica es «perenne tanteo en un crepúsculo que se hace más y más de noche». En la filosofía aparecen las palabras «como pompas de jabón, translúcidas, frágiles e irisadas». Mientras la filosofía fantasea, la ciencia, que es la verdadera necesidad del hombre, sí ve de veras lo que es menester ver. Y por esto «ya el mundo no está entregado a las disputas de los hombres; es hoy el vasto laboratorio, donde experimenta con tiento y concluye, con modesta seguridad, la ciencia humana».

De este modo, el hombre y la cultura constituyen para Varona dos conceptos cuyas notas fundamentales están dadas justamente por las que a su vez resultan esenciales en la *Weltanschauung* positivista. El hombre es, visto así al modo positivista, un *aspecto*, un cierto *modo de ser* del hombre considerado en su *quehacer* con vistas al mayor nivelamiento posible en el orden de la convivencia, con el máximo ahogamiento posible, totalmente si ello fuera dable, de lo que justamente caracteriza al hombre, puesto que es su esencia, *la angustia que proviene del afán de salvación*. ¡No más disputas, no más «devaneos» ni dialécticas en torno a las más sutiles cuestiones del ser! ¡Basta con el microscopio, el telescopio y la probeta! Cincuenta años después de estas ingenuas y desaprensivas adhesiones a la ciencia positiva, ha tenido el hombre, espantado de todo, que volver a hacerse cuestión del afán de salvación y del problema de la cultura. El *tema del hombre* resurge o éste se reduce a cero.

La posición de Varona a este respecto acusa, como en general sucede con todo el pensamiento positivista, una definitiva falta de fe en el hombre [18] y por consecuencia en la cultura, pues ésta, entendida al modo no positivista –que es el modo de entenderla de veras– se tiene por un desvío de lo único que debe interesar al ser humano: el conocimiento con vistas a la acción –*science, d' ou prévision; prévision, d' ou action*, de acuerdo al lema comtiano–. Pero la cultura no puede ser esto sólo, ni mucho menos especial y expresamente; el tema fundamental de la cultura ha de ser el hombre, y además ha de ser esencialmente desinteresada, ya que es el desinterés el que libera al hombre de su ganga. En lo que Varona llama peyorativamente «fantasía» e «imaginación» se esconde precisamente lo mejor de la humana existencia. Y la falta de fe proviene de no haber logrado intuir que, por haber puesto la preocupación y el esfuerzo cognoscitivos del hombre en fuga hacia uno de los vértices que forman su personalidad, es que no se logra una imagen de lo humano que convenga y satisfaga. De donde la actitud escéptica. Pues el mayor aliciente que ofrece la problematicidad del hombre es precisamente ser, no una cuestión resuelta, sino perenne e incitante interrogación.

No pretendemos negar el valor de conjunto del pensamiento varoniano. Pero es nuestro propósito desviarnos del enfoque hasta ahora casi unánime, que luce, y hay que expresarlo sinceramente, como si tras la obra de Varona ya no quedara nada que hacer. Pero Varona es ya cuestión de la historia, sin que esto afecte en los más mínimo a sus intrínsecos méritos, y por lo mismo, hay que tratar de verlo en su conjunto y a la luz de lo histórico como algo completamente superado, cuyo real y exacto valor para nosotros, prescindiendo de la inmarcesible gratitud a que es acreedor, reside en lo que tiene de contraste con nuestro momento.

Vigencia americana de Martí

Con ocasión del Tercer Congreso Interamericano de Filosofía celebrado en México del once al veinte de enero de este año –y del cual se ofrece detallada descripción en otro lugar de este número– hubo de someterse a discusión el país donde deberá celebrarse el IV Congreso. Varios países, como es lógico suponer, aspiraban a ser la sede de tan destacado acontecimiento, y entre ellos Cuba. Pero la posibilidad de que fuera nuestro país el elegido chocaba, entre otras dificultades, con el sólido argumento opuesto por otros países de que mientras ya se han celebrado tres congresos de las Antillas hacia el Norte –Haití, Nueva York y México– aún no había tenido lugar ninguno en el otro hemisferio. El Perú, además, aducía que en 1953 se conmemorará el cuarto centenario de la fundación de la Universidad de San Marcos; y Bolivia, por su parte, ofrecía sufragar la mayor parte de los gastos de los delegados si el congreso se realizaba allí. De modo que las oportunidades cubanas eran cada vez más precarias.

Pidió entonces la palabra el profesor José Gaos. Dijo, con sencillo tono y voz reposada, que la delegación cubana le había rogado que hiciera ver ante la Asamblea cómo para los cubanos la fecha de 1953 tiene una precisa y singularísima significación, pues marca el centenario del natalicio del Apóstol José Martí, sin discusión la más grande figura que ha dado Cuba hasta el presente. Pero –añadió el profesor Gaos– Martí es, además, una figura de relieve continental, exactamente al modo de Bolívar, Washington y Juárez. Y fue entonces cuando se produjo el milagro. Sí, exactamente esto, porque fue suficiente –aunque el profesor Gaos señaló algunas otras razones– para que, de pie y por unanimidad, la Asamblea proclamara a Cuba como sede del IV Congreso, atendida la razón de que, en el año de 1953, se conmemorará en toda América el centenario de nuestro Apóstol Martí.

Lo que más importa destacar sobre este hecho es, por una parte, la vigencia cada vez más efectiva de Martí en toda América; pero además, que esa vigencia hace también radicar su fuerza en el conocimiento, casi familiar, que hay de Martí en toda la América. Cuando se pronunció su nombre en el Congreso, no hubo miradas que delataran siquiera una parcial ignorancia. Y es que Martí se ha incorporado, por su obra, al destino pasado, presente y futuro de nuestro continente.

El IV Congreso llevará su nombre: «José Martí» –a propuesta del delegado norteamericano Cornelius Krusé– y será sin duda, en la fecha solemne del 53, otro de los diferentes homenajes con que América de punta a punta habrá de rendir homenaje a uno de sus grandes.

La filosofía, al menos en América, no pierde contacto con la realidad concreta. Por el contrario, sigue, ahora como antes al servicio de la cultura y la civilización americanas. Uno de los modos de probar que hace esto, es precisamente con actos como el que se llevó a cabo en el Congreso de México. Y un Congreso de filosofía dedicado a Martí es la prueba más fehaciente de su vigencia constante.

Nicolás Hartmann y su crítica del formalismo ético de Kant

Como se sabe, hasta Kant inclusive, la ética había venido siendo empirista o de bienes. Ejemplos de la primera forma los hallamos en el anarquismo y el escepticismo. De la segunda en el eudemonismo, en el idealismo ético y el hedonismo. Puesto que fundan la interpretación de la conducta humana en el *hecho* o los *hechos* que la constituyen en cada caso particular (como lo hace la ética empirista) o en el *fin último* a alcanzar (como lo lleva a cabo la ética de los bienes o fines), ambas formas de conducta ética parten siempre de un supuesto de naturaleza real, concreto, que es siempre e inevitablemente su fundamento.

La ética de Kant se opone resueltamente a esta manera de concebir la ética y denomina *empirismo ético* a toda teoría que pretende derivar de los hechos las normas a las cuales deberán los hombres ajustar su conducta moral. Para el filósofo de Königsberg el valor ético de una acción no depende ni de las consecuencias más o menos placenteras de la misma, ni tampoco de la relación que mantenga con un fin determinado, no importa lo valioso que éste pueda ser; pues el valor de la conducta humana depende, exclusivamente, de la rectitud de los propósitos. Por esto ha podido afirmar Max Scheler, con indudable acierto, que, hasta Kant, la ética en su totalidad ha sido una del *éxito*, iniciándose con él la ética de la *intencionalidad*. Lo cual comprueba la justeza de la tesis kantiana que dice: «Ni en el mundo, ni en general, tampoco fuera del mundo, es posible pensar nada bueno sin restricción, a no ser tan sólo una buena voluntad».⁽¹⁾ Pues, para Kant, «la buena voluntad es la que obra no sólo conforme al deber, sino además por deber», con lo cual establece Kant una precisa distinción entre la *moralidad* de la conducta, por una parte, y por otra su *legalidad*. Aquella depende de la concordancia *interna* de la acción con la norma que la rige, mientras que la legalidad descansa en la simple concordancia *externa*.

Tres son, pues, los conceptos básicos de la ética formal de Kant: la buena voluntad, el *deber ser* y la *ley moral*. Ya hemos hecho referencia a lo que Kant entiende por buena voluntad. Respecto de su noción del deber, lo define como «la necesidad de una acción por respeto a la ley». Ley moral que rige objetivamente la conducta del sujeto, pero no la determina necesariamente, pues, de ser así, quedaría el hombre, respecto de su conducta moral, sometido a un determinismo, exactamente como en el orden físico. Además, esta ley moral no puede fundarse en la experiencia, puesto que si los hechos son capaces de decirnos lo que es, no pueden, sin embargo, señalar lo que *debe ser*. Y de aquí el *formalismo* que preside la ética kantiana. Pues si la acción se realiza exclusivamente por respeto al deber, sin tener absolutamente en cuenta su contenido, su *materia*, y sí atendiendo sólo a la *forma* de la misma (para utilizar la terminología del autor), estamos entonces de lleno dentro del concepto de una legítima acción moral, fundada en los principios de la autonomía y la universalidad, indispensables en toda auténtica manifestación de conducta ética.

Así pues, cuando el sujeto obedece a la máxima dictada por sí mismo, brilla en todo su esplendor la *autonomía* de la voluntad. Pero ¿y cuándo obedece a causas exteriores? Porque entonces, en el primer caso, legislador y legislado son uno y el mismo sujeto. No así en el segundo, en que aparece una dualidad subjetiva.

Esta dualidad de una voluntad subjetiva y una ley objetiva ha dado oportunidad a Nicolás Hartmann para llevar a cabo un extenso y profundo análisis de la doctrina ética de Kant,^{2} en el cual aparecen cuestiones tan agudas y revolucionarias como la indicación de que sería mejor expresar que «la ley moral es *a priori* o *a posteriori*, y no, como afirma Kant, que proviene o de la razón o de la naturaleza». También la que alude al aspecto *formalista* de la conducta, para comprobar si en efecto todo imperativo categórico es, tiene que ser, una ley exclusivamente formal, pues para Hartmann, como para Scheler, la universalidad, la interioridad y la autonomía son *determinaciones materiales*. Pero ¿*materiales* en qué sentido? Para estas y algunas otras cuestiones igualmente importantes, cedemos aquí la palabra al autor de la *Ethik*.

1. El origen subjetivo del deber según Kant.

A partir de Kant –dice Hartmann– en la consideración de la esencia del bien se ha venido arrancando del fenómeno de la voluntad. Es indiscutible el acierto kantiano en proclamar que la calidad de un acto moral jamás reside en sus consecuencias, ni tampoco en sus manifestaciones externas, sino en la tendencia interna, es decir, en la manifestación de la voluntad. [14] De donde hay necesariamente que concluir que solamente a una *buena voluntad* es aplicable el predicado de «moralmente bueno».

Ahora bien, el problema de la voluntad no incluye, por modo absoluto, todo cuanto se relaciona con el bien, de donde viene a resultar que el énfasis recae completamente sobre el *propósito*, en el cual se asienta la *dirección interna* de la voluntad, en tanto que el *contenido* y la *estructura categorial* del deber refieren, de otra parte, a lo que es denominable *fin*, con lo que –apunta Hartmann– «se nos vuelve la ética una de fines y como es esta una cuestión referida a la unidad de la vida moral, debemos saltar más allá del fin singular y variable al sistema de fines y, en última instancia, a la unidad constituida por el fin último».^{3}

Pero ¿cómo se relacionan la voluntad y el valor? Este formula el mandamiento, la ley moral, lo que debe ser. La voluntad es lo que hace válido el mandamiento, por lo que la buena voluntad se «determina» por la ley, a la cual se dirige, recibiendo de fuera el mandamiento. Pero, tocante a la ley, la voluntad es libre de actuar en contra de aquella.

Ab initio, este parece ser el modo como presenta Kant dicha cuestión; pero es el caso que la ley no es posible considerarla como ajena a la voluntad, ya que esto sería «heteronomía». Por el contrario, Kant afirma que la ley moral tiene que ser una peculiar a la voluntad misma, *la expresión de su más auténtica e íntima tendencia*. La razón práctica ha de darse su propia ley, puesto que en dicha legislación reside la *esencia metafísica de la voluntad*. Sin embargo, esto constituye una inversión, ya que no es el deber el que determina a la voluntad, sino al revés. El deber, en cuanto realidad objetiva, es algo subordinado, es sólo expresión de la ley y una objetivación de la voluntad pura, siendo esta la que establece la norma a seguir. Con lo cual refiérese la esencia del valor a algo que le es esencialmente ajeno; se le sustituye por algo que, siendo de valor (algo que se ordena) se «interpreta» por medio de algo que no es en sí mismo un valor, de suerte que (como en el eudemonismo) el principio explicativo es una tendencia interna del sujeto. En un caso (el del eudemonismo) como *tendencia instintiva natural*, en el otro como *tendencia metafísica racional*; pero ambas ponen, tras lo objetivo, algo subjetivo.

La concepción kantiana del deber ofrece la misma tónica de su filosofía en general: la subjetividad absoluta de los principios –el espacio, el tiempo, las categorías, la unidad del objeto...– Siempre, dependencia del objeto respecto del sujeto. Si Kant puede, como en efecto lo hace, afirmar que es el sujeto quien establece la ley, débese a que el campo de la *determinación* reside en dicho sujeto. La voluntad «legisla», determina lo que debe ser, porque si lo derivara del mundo objetivo, sería una ley más de la naturaleza. Pero como la razón práctica no es otra que la pura voluntad en sí misma, el deber se halla necesariamente determinado por ella, y no al contrario.

O sea, que la voluntad crea los valores, que a su vez, son sólo *conceptos normativos* que rigen a dicha voluntad.

2. *Subjetivismo trascendental y libertad de la voluntad.*

Según Hartmann, el subjetivismo kantiano, teóricamente considerado, tiene que correr la misma suerte del idealismo trascendental en general. Pero, en el campo de la ética, el subjetivismo se nos presenta de un modo algo distinto, «ya que no puede haber dudas en cuanto a la determinación del objeto por el sujeto, lo que nos hace aparecer al subjetivismo más cerca del hecho de lo que lo está en el dominio de lo teórico».⁽⁴⁾ A este respecto nos dice Kant taxativamente: 1) que el subjetivismo pertenece fundamentalmente a la ética, 2) que su cometido principal es el que hace referencia a la libertad de la voluntad, y 3) que ésta es libre sólo cuando lleva en sí sus propias determinaciones. Pero esto conduce a dos dificultades: la primera, que la solución del problema de la libertad es la suprema exigencia de la ética. Ahora bien, suponiendo que se admita tal postulación, ¿es posible, acaso, hallar dicha exigencia recurriendo al subjetivismo trascendental del principio? Ya que si la voluntad se da su propia ley ¿por qué luego la transgrede? Si no puede transgredirla, no sería libre. Y si lo hace, ¿por qué?, si el principio forma parte de la esencia de dicha voluntad.

La admisión –como recurso explicativo– de impulsos *antimorales* ajenos, sería postular dos voluntades: una *pura* (de la que emana el principio) y otra *empírica*, sujeta al principio y a otros determinantes. Entonces, ¡la libre es la empírica! Y de esta suerte, la voluntad pura posee *autonomía* (legislación propia) pero no libertad en el recto sentido del vocablo, puesto que se halla supeditada al principio autónomo de su esencia, exactamente como la naturaleza obedece a las leyes que la rigen. De donde se concluye que el subjetivismo trascendental no conduce, en la ética, a la libertad de la voluntad, para lo que fue precisamente introducido, y no sólo no puede ser un requisito de la doctrina de la libertad, sino que se opone a ésta de modo directo.

3. *La alternativa kantiana.*

Esta es la segunda de las dos dificultades mencionadas [15] y se refiere, no a las consecuencias, sino a los supuestos en que se asienta la tesis kantiana.

Aun admitiendo como justificable el fundamentar la libertad de la voluntad en la subjetividad trascendental del deber, ¿cómo se justifica el presupuesto de una autodeterminación que no se puede determinar por la libertad de la voluntad, ya que esta no es un fenómeno dado en la experiencia, sino justamente el problema a resolver? Kant cree

resolverlo de este modo: es posible señalar hacia la ley moral como un hecho inteligible, pero no a la libertad, puesto que esta debe ser *inferida*, sin duda, sólo de la ley moral, dependiendo todo de la concepción que de ésta se tenga.

Entonces –arguye Hartmann– ¿qué es lo que justifica el supuesto de un origen subjetivo de la ley moral? Para Kant, hay dos posibilidades: o el principio emana del mundo empírico o emana de la razón. Si del primero, entonces es un simple imperativo hipotético; si de la segunda, es un imperativo categórico. Y –concluye Hartmann– es posible transferir, *mutatis mutandis*, esta exigencia kantiana al caso de los valores, ya que la alternativa entre el relativismo empírico y el apriorismo trascendental reaparece en cada uno de los valores. Cosa esta que nos sitúa en el centro de la cuestión fundamental de la esencia de los valores.

4. *La inferencia falsa del apriorismo kantiano.*

El principio a que se acaba de hacer referencia ¿no puede originarse más que en la naturaleza o en la razón? Cuestión esta que transferida al reino de los valores, equivale a preguntar: ¿los valores se deducen de las cosas (de las inclinaciones naturales) o proceden de un sujeto volitivo?

Según Hartmann, si la alternativa se establece sólo a base de un *a priori* y un *a posteriori*, la presuposición sería válida, con lo cual se excluiría una tercera posibilidad; pero la exclusión de un miembro de la disyunción no supone la afirmación del otro, pues el concepto de lo apriorístico no coincide con el de razón, pues aunque no fue dable a Kant imaginar un *a priori* extra-subjetivo, «la intuición apriorística subsiste, en efecto, sin que al espíritu sea dado ninguno de los objetos reales e individuales de la percepción, y en esto justamente reside su aprioridad».^{5} Pues, como estima Hartmann, cabe preguntarse si lo añadido es creación del sujeto, así como si el contenido de lo discernido *a priori* por el sujeto no es exactamente tan objetivo como lo que recibe *a posteriori*. «Sin duda –señala Hartmann– que las relaciones geométricas no pueden ser derivadas de las cosas, ni siquiera de las figuras a que estas hacen referencia y, sin embargo, tanto en las cosas como en las figuras hallan dichas relaciones geométricas una impar expresión, y sin que, por esta causa, dejen de ser algo puramente objetivo, discernible como objeto, que nada tiene que ver con las operaciones de la conciencia».^{6} Justamente de la tesis kantiana de la aprioridad deriva el prejuicio consistente en creer que lo empírico es lo único objetivo, pero del hecho de que la absoluta armonía de lo ideal con la voluntad individual no pueda hallarse en una voluntad empírica, no se sigue que dicha exigencia tenga que ser una función de la razón por modo exclusivo. Dicha legislación «es también algo puramente objetivo, siendo su contenido una relación objetiva ideal, que, precisamente por ser tal, aparece ante la conciencia moral, independiente del grado de su actualización en la vida real».^{7}

5. *Lo «formal» en el imperativo categórico.*

En general, la filosofía kantiana representa la alianza de las doctrinas del subjetivismo y el formalismo. Y, de acuerdo con esto, todo auténtico mandamiento moral es formal, en tanto que es heterónoma cualquiera determinación material de la voluntad. De donde viene a concluirse en dos cosas, que Hartmann califica de eternamente válidas: a) el rechazo radical de todo empirismo en la ética y b) el rechazo de toda casuística.

Lo que no resulta claro es que el imperativo que determina la constitución de la buena voluntad debe ser formal, ya que «hasta la determinación cualitativa más general debe siempre ser concreta, aun cuando no determine la «materia» de la voluntad, es decir, su objeto momentáneo».^[8] Pero, eso sí, no puede haber la menor duda acerca de que, respecto de lo que se acaba de decir, el imperativo categórico es una ley concreta por modo absoluto, puesto que la concordancia de la voluntad empírica con la ideal constituye una determinación concreta, ya que un imperativo carente de algo que viene a ser su mandato, es un imperativo vacío, razón por la cual no podría ser imperativo.

6. Prejuicio histórico en favor de la forma.

Es este prejuicio –señala Hartmann– uno que permea la filosofía desde los tiempos de Aristóteles. Según el criterio tradicional, *materia* y *forma*, son conceptos antitéticos, pues en tanto que «la materia es la indeterminación, oscuro asiento del Ser», la forma pura «es el principio determinante, constructivo, diferenciador» que posibilita toda realización de valor. Esta *forma* ha sido concebida de múltiples maneras: como *entelequia* o fin (Aristóteles), como *principio supremo* –idéntico al sumo bien platónico– en Plotino, como el *universal* en la Escolástica, como idea innata en Descartes, como la *mónada* en Leibniz. [16]

En la filosofía kantiana señorea indiscutida la forma. Así, mientras los sentidos proveen la «materia», los principios son las formas puras *a priori*, de donde la identificación de la aprioridad y el carácter formal, de suerte que Kant no admitiría «que las categorías contuviesen algo material, lo que resulta en sumo grado sorprendente, si tenemos en cuenta que entre sus categorías se hallan principios evidentemente concretos, tales como sustancia, causalidad y acción recíproca. Y es aun más sorprendente cómo, con él, llegan el espacio y el tiempo a tomar un carácter puramente formal, pues en estos el sustrato de las leyes y relaciones se manifiesta con mayor relieve».^[9] Empero corresponde a la doctrina de las categorías el demostrar cómo los elementos esenciales que contienen a esas categorías no admiten una reducción a esquemas de forma, ley y relación. Y es tanto más fácil de probar la confusión en que incurre Kant al postular una absoluta «formalidad» de las categorías, si se advierte cuan relativo es el contraste entre materia y forma, «pues toda cosa formada, puede, por otra parte, considerarse como materia para una formación más elevada», o, igualmente, «todo lo que constituye, una materia específica puede considerarse formado por elementos materiales de inferior formación».

7. Formalismo y apriorismo.

De lo anteriormente expuesto se desprende que las bipolaridades «formal-material» y «*a priori-a posteriori*» nada tienen que ver entre sí, pues aunque lo *a priori* es universalmente válido en todo momento, en tanto que no lo es lo aposteriorístico, hay que reconocer que ni lo *a priori* es formal ni lo *a posteriori* material. En la geometría –señala Hartmann– encontramos unas leyes de mayor validez respecto de otras, de manera que, por ejemplo, si dentro de un grupo de proposiciones geométricas, se compara la más general con la más específica, ésta es material respecto de aquella, que a su vez resulta formal con relación a esa más específica, lo cual no quiere decir que *todas* no sean apriorísticas, excluidos riqueza de contenido y rango de universalidad.

De un modo semejante, en la ética un principio puede tener «materia» sin que ello resulte contrario a su aprioridad, de donde viene a resultar que una voluntad materialmente determinada no tiene que serlo, por modo exclusivo, empíricamente, ya que el impulso puede registrar una procedencia que no sea precisamente del mundo empírico, sino que puede tener una objetividad puramente apriorística y ser, por su origen, perfectamente autónomo. Y esto, referido a los valores, quiere decir que los mismos pueden ser formales o materiales, pero, eso sí, dependientes de sí mismos, y la conciencia valorante ha de ser apriorística.

8. *Intelectualismo y apriorismo.*

Este es otro prejuicio kantiano, que se relaciona con el formalismo, no obstante no ser idéntico a este. Además, si se le compara con el de sus predecesores, especialmente Leibniz, adviértese cuan moderado es el intelectualismo de Kant. Lo cual no impide que, frente a la alternativa *pensamiento vs. sensibilidad*, dejara expedita la vía al primero, al extremo de identificar dicha alternativa con la mencionada de lo *a priori vs. a posteriori*. Kant postula que la objetividad intuitiva es un modo de conocimiento aposteriorístico, en tanto que el entendimiento, la razón, lo es de conocimiento apriorístico. Y el contraste entre materia y forma hace el papel de mediador, apareciendo tras este la oposición sujeto-objeto.

9. *Pensamiento, entendimiento y aprioridad.*

Aunque no son la misma cosa *percepción sensorial y determinación aposteriorística* sí cabe la coincidencia entre *pensamiento e intuición a priori*. Para Kant, es indiscutible el intelectualismo de lo apriorístico, por lo que todo lo apriorístico de la experiencia descansa en una función del juicio, en una función intelectual específica. Por consiguiente –dice Hartmann– hay que aceptar la previa actividad del pensamiento en toda elaboración compleja, pero es lo cierto que en la percepción sensorial no es posible hallar la más ligera huella del pensamiento o del juicio. «El lado que una cosa vista en perspectiva oculta a la mirada, no se infiere, ni hay pensamiento consciente o inconsciente que nos dé noticia de él, sino que se aprehende inmediata e intuitivamente, exactamente como el lado que se ve de primera intención».^{10}

En resumen, puede decirse que la comprensión natural del mundo de las cosas está permeada *ab initio* con elementos *a priori* y, como toda comprensión, está complementada con estructuras categoriales –he ahí justamente su aprioridad–. En esto Kant vio claro. Pero la intromisión de la concepción intelectualista es lo que torna ambigua esta hazaña, pues quiere que el imperativo categórico sea una ley de la razón, en contraste con las leyes del instinto, de los deseos. El *a priori* ético ha de ser, pues, tan racional como el teórico, lo que equivale a afirmar que la vida moral está regida por una función intelectual de orden práctico. Logicismo que Kant no lleva a sus últimas consecuencias, puesto que, en la propia Razón Práctica, hallamos una actitud de conferir a dicha razón un carácter moral, pues Kant no cree que la conciencia moral posea explícitamente la fórmula del imperativo categórico. La fórmula de este es la expresión científica de lo que cada quien reconoce tácita y vagamente. [17]

10. *El apriorismo emocional del sentimiento del valor.*

En la vida moral concreta hay, en cierto modo, una especie de subsunción de la función del juicio, como la hay en lo teórico. «Toda preferencia moral es intuitiva, se da de manera inmediata y está siempre contenida en la aprehensión de una circunstancia dada (ya sea una situación o un proceso completo de conducta) sin aguardar el juicio previo del entendimiento».^{11} Así la vida moral íntegra –bienes, relaciones humanas, exigencias de una decisión personal– adquiere siempre, como forma de expresión, la de valoraciones, preferencias, rechazos, &c. Son –como dice Hartmann– estados de tensión de pro y contra. Ahora bien, tales actos –que son, claro está, actos de aprehensión de valores– no son de conocimientos, sino de sentimientos, no intelectuales, sino emocionales.

Es precisamente por esto que la selección de valores en que consiste siempre la conducta humana resulta tan «empírica» como puedan serlo los elementos categoriales en el sector de la experiencia, sin que por ello tengan que ser juicios. Consecuentemente, se impone la admisión de un *a priori* valorativo puro «que directa e intuitivamente, en consonancia con el sentimiento, penetra la conciencia de lo práctico, la concepción total de la vida y confiere a todo cuanto cae dentro del ámbito de nuestra visión la marca de un valor o de un contravalor».^{12} Según Scheler, este *a priori* emocional corresponde a un innato y apriorístico *ordre du coeur* o *logique du coeur*, que, por lo mismo, ha de ser completamente independiente de la lógica.

Para Hartmann el apriorismo teórico va acompañado del apriorismo ético, en tanto que la conciencia primaria del valor no es sino el sentimiento o intuición emocional que de dicho valor es capaz de tener el sujeto, y así, «el reconocimiento primario de un mandamiento es el sentimiento de lo que debe ser incondicionalmente, cuya expresión es precisamente el mandamiento».^{13}

Por otra parte, la aprioridad del sentimiento no se relaciona en lo absoluto con lo empírico, ya que el valor no deriva de las cosas o los sucesos, ni se refiere al placer o dolor que los mismos producen, «sino que, por el contrario, es el sentimiento el que imprime tal sello de valor». «El apriorismo de los actos emocionales es tan «puro», original, autónomo y «trascendental» en su autoridad como el lógico y categorial del dominio de la teoría».^{14} Lo cual, según Hartmann, no quiere decir que, al mismo tiempo, sea «una conciencia de la ley original y explícitamente presente». La conciencia del valor y del deber es tan cierta como la teórica, y lo fundamental, respecto de los mismos, es el método filosófico especial aplicable a cada una, para así descubrir sus leyes y contenidos respectivos, aunque –según Hartmann– el método se torna en cierto modo secundario si se advierte que, respecto de la ética, tendría que ser uno *basado en el sentimiento primario del valor*, cuya única tarea sería la de «extraer del fenómeno emocional en su totalidad el contenido apriorístico que ya se encontraba en aquél. *La expresión primera del a priori valorativo es el sentimiento del valor con que se permea nuestra interpretación de la realidad y nuestra actitud hacia la vida.* Sólo en él se da implícita y originalmente un «conocimiento moral», algún conocimiento propiamente dicho del bien y del mal. Y el fenómeno de la moral predominante consiste en la presencia de dicho sentimiento en toda preferencia humana, decisión y actitud de la voluntad. Pero la transformación interna, el proceso del desarrollo moral, las ininterrumpidas revaloración y transvaloración de la vida, el cambio de concepción humana de la vida, deben referirse a una extensión allende el sentimiento primario del valor».^{15}

Ahora bien, de acuerdo con lo que se acaba de exponer, el elemento de valor *a priori* insito en cada moral predominante, es uno que corresponde por entero al *factum* de la realidad ética de que se trate. Y es a la ética, en cuanto ciencia de la moral, a la que toca la tarea lógica de hacer explícito este factor apriorístico implícitamente dado y transformarlo en «conceptos y fórmulas».^{16} Pues hasta la misma *ley moral* de Kant es, estrictamente, la expresión desde un punto de vista lógico secundario de un valor sentido y discernido primeramente por medio de un *a priori* emocional, como, por ejemplo, la voz de la conciencia.

11. La idea de una «ética de los valores».

Dice Hartmann que para superar tanto el formalismo como el subjetivismo es menester erradicar definitivamente el intelectualismo. La conciencia primaria del valor no es una conciencia explícita de la ley, ya que, sólo siéndolo, podría describírsele como una *conciencia de la forma*, con lo que, además, sería posible considerarla en lo esencial de la misma como función del sujeto. Empero ha sido demostrado ya que «en la conciencia del valor es exactamente la conciencia de la ley la que es secundaria y sin duda que de manera universal en la esencia del valor la estructura de la ley es simplemente una impresión posterior que se realiza sobre aquél».^{17} Y, de otro lado, el sentimiento original del valor lo es, siempre, [18] de algo concreto, de un contenido no idéntico en los casos respectivos de aprobación o desaprobación en un mismo sentimiento de valor.

De esto se desprende –dice Hartmann– la indudable materialidad y objetividad de la conciencia valorante, lo cual no quiere decir que los valores carezcan del carácter de leyes y mandamientos, «sino que son concretos, materiales y objetivos, aun cuando no tengan una existencia arquetípica real». Y es precisamente esta naturaleza del valor la que le permite realizarse como tal en un sentido absoluto, tanto como determinar el contenido de las leyes que deben regir la vida moral presente. «Pues toda realización o exigencia tiene que referirse a algo concreto y nunca a formas vacías, a abstracciones». Y es esta precisamente, a juicio de Hartmann, la razón de ser de la ética material de los valores.

{1} I. Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 6ª edición al cuidado de Karl Vorländer, Felix Meiner, Leipzig, 1925, Seite II.

{2} En lo que subsigue, hacemos una presentación esquemática de la crítica que hace Nicolás Hartmann del formalismo ético de Kant, según aparece en la Sección Cuarta, Capítulo IV de su notable *Ethik*. Resultaría obvio expresar que hemos procurado seguir lo más fielmente posible su pensamiento al respecto, eludiendo casi completamente toda intervención de nuestra parte.

{3} Nikolai Hartmann: *Ethik*, Zweite Auflage, Walter de Gruyter & Co., Berlin und Leipzig, 1935, Erster Teil, IV. Abschnitt: *Die kantische Ethik*. 11. Kapitel: *Der Subjektivismus der praktischen Vernunft*. a) Kants Lehre von «subjektiven» *Ursprung des Sollens*, Seite 88.

{4} N. Hartmann: *Op. cit.*, *Transzendente Subjektivismus und Willens Freiheit*, Seite 91.

{5} *Op. cit.*, *Der Fehlschluss im kantischen Apriorismus*, Seite 94.

{6} *Ibid.*

- {7} *Ibid.* Seite 95.
- {8} *Op. cit., Schelers Kritik der Formalismus. a) Der Sinn des «Formalen» im kategorischen Imperativ, Seite 97.*
- {9} *Op. cit., Das geschichtliche Vorurteil zu Gunsten der Form, Seite 97-97.*
- {10} *Op. cit., Schelers Kritik des Intellectualismus. c) Denken, Verstand und Apriorität, Seite 103.*
- {11} *Op. cit., Emotionaler Apriorismus der Wertgefühls. Seite 104.*
- {12} *Ibid., Seite 104-5.*
- {13} *Ibid., Seite 105.*
- {14} *Ibid., Seite 105.*
- {15} *Ibid., Seite 105.*
- {16} *Ibid., Seite 106.*
- {17} *Op. cit., Die Idee der «materialen Wertethik», Seite 106.*

Homenaje de Tricentenario

El 31 de marzo de 1596 nació en la pequeña villa de la Haye, en la región de la Turena, el padre de la moderna filosofía –René Descartes. De acomodada familia de reciente nobleza, se educó en el famoso colegio jesuita de la Fleche, aludido por Descartes en algunos de sus escritos. Al abandonar el colegio se incorpora como voluntario, primero a las órdenes del príncipe de Orange y después a las de Mauricio de Baviera, aunque no hay testimonio de que llegara a tomar activa parte en las campañas de estos renombrados capitanes; y es por esta fecha cuando tiene lugar su estadía de un riguroso invierno en una aldea alemana, donde, al calor de la estufa, dio comienzo a sus memorables meditaciones, que constituyen, como es sabido, el punto de arranque de su filosofía, y con ésta de todo el pensamiento de la modernidad. Tras repetidos viajes a París y a la región del Poitou, se instala en 1628 en Holanda, donde cambia con frecuencia de residencia y desde allí mantiene una copiosa correspondencia con los sabios de la época; vuelve a París en algunas ocasiones y en 1649 marcha a Suecia, como invitado de la reina Cristina, para morir en Estocolmo el 11 de febrero de 1650.

El pensamiento de Descartes da origen a un modo radicalmente nuevo de concebir el orden total de la realidad en la cual se resuelven el hombre y el mundo. No es que los elementos con los cuales elabora su filosofía sean completamente originales, sino que, por lo

menos, hay en Descartes dos peculiaridades capaces de determinar el destino de una larga época, tal como sucede con la de los Tiempos Modernos. Dichas dos peculiaridades son, por una parte, su resolución de comenzar de nuevo, hasta donde esto fuera posible, y para conseguirlo hace Descartes algo infalible en este caso, a saber, que ese nuevo modo de concebir la realidad no antagonice ostensiblemente con el orden de cosas establecido y salve, al menos en apariencias, las verdades fundamentales prevalecientes. Así, por ejemplo, a la polaridad *razón-revelación* opone la de *pensamiento-extensión* que pronto absorbe y reemplaza a la primera. Como también al escepticismo sistemático y sin salida de los renacentistas opone la duda metódica, y así de lo demás. Por otra parte, Descartes encarna a perfección el ideal del hombre de ciencia de la modernidad, ese tipo humano dominado por un excesivo afán de objetivarlo todo, para conseguir lo cual es preciso recortar, hasta hacerlo desaparecer si fuera posible, todo impulso del corazón, de los sentimientos... El hombre para quien nada puede ser «real» fuera de las ideas claras y distintas, el hombre, en fin, para quien la razón pascalina es escándalo. Y la filosofía cartesiana representa a maravilla el ideal de objetivación que es el motor interno del pensamiento de la modernidad, afán que llegará a los peores extravíos de tratar de encerrarlo todo en fórmulas y leyes, en ecuaciones y teoremas. Ideal que se funda en el más acendrado sentido común –el *bon sens* de los *honnêtes gens*– y que se puede sintetizar en la expresión de que nada hay de real fuera del peso y la medida.

Todo lo cual no disminuye un ápice la gloria inmensa de Descartes. Como todo gran personaje de la historia supo torcer el rumbo de los acontecimientos hasta él y dotar al mundo occidental de un nuevo repertorio de ideas y hasta de creencias. Sin duda que su originalidad radica sobre todo en el carácter sistematizador de su pensamiento. Pues si la duda y el escepticismo, también al modo metódico, eran ya conocidos –el caso de Sócrates–, es preciso reconocer que Descartes los utiliza en forma asaz original al aplicarlos a las exigencias de su tiempo con el renovador efecto que produjeron y del cual sabemos por la historia del pensamiento moderno hasta nuestros días.

Llegados a un momento de la vida cultural de occidente que exige el recuento de los siglos decursados desde Descartes a las fechas, este tercer centenario de su deceso es significativa oportunidad para la meditación de esa cultura cuya crisis actual es la consecuencia del desgaste, el desajuste y en definitiva la ineficacia de los principios con los que el pensamiento cartesiano dotó al mundo hace ahora casi trescientos años. Al cabo de ellos, a la deriva en un mar de inmensas contradicciones, se impone una nueva rectificación del rumbo, o sea que estamos irremisiblemente abocados a lo que ya se ha llamado una tercera navegación. El recuento meditativo de la ya multiseccular empresa cartesiana sin duda que será de gran provecho para el obligado cambio de dirección.

La *Revista Cubana de Filosofía* quiere dejar constancia de su admiración por el genio y la empresa de Descartes. Las páginas que subsiguen recogen diversos enfoques, coincidentes unos y otros divergentes con el pensamiento del inmortal francés. En todos, con admiración y respeto.

Descartes, el sentido común y la filosofía

Trescientos años exactamente nos separan de aquél en que murió Renato Descartes. Han ocurrido tantas cosas de entonces a la fecha, ha cambiado en tantas formas distintas este mundo en el que vivimos, que no resulta en forma alguna aventurado afirmar que de aquél de los tiempos del autor del Discurso del Método queda sólo, a lo sumo, la vaga sensación que al despertar produce en nosotros un confuso sueño. Lo cual, de paso, prueba cuán esencialmente histórica es la realidad sobre la cual se asienta el drama de la existencia humana. Hombres, instituciones y acontecimientos han cambiado radical y decisivamente en decenas de veces de aquellas fechas a acá. Ni ideas ni creencias tienen apenas real punto de coincidencia; el tiempo, sustancia de todo lo real, ha deshecho y recompuesto todo lo existente sin darse jamás tregua en su incansable tarea. Y, sin embargo, ¡somos hombres que hablamos de otros hombres! En verdad que resulta interesante la paradoja.

Sin lugar a dudas, es esta nuestra época la que mayor derecho tiene para hablar de una radical diferencia entre los tiempos de Descartes y los nuestros. Pues es justamente ahora cuando se ha llegado a un momento decisivo en la historia del mundo occidental, que es índice infalible de un cambio tan asombroso como jamás ha podido registrarse en todo el proceso de la cultura de occidente. Pues el hombre occidental se ha visto impelido a hacerse cuestión del valor efectivo y para siempre del supuesto en el cual se había asentado hasta ahora la posibilidad de perduración de esta cultura occidental –la *razón*. Para precisar más todavía este punto, digamos que el problema se contrae, de modo específico, a preguntar si lo que llamamos razón tiene sin más los derechos que hasta el presente se le han conferido, o si, por acaso, esa razón así entendida hasta ahora en la cultura occidental es sólo una razón *sui-generis*, y por consiguiente histórica y por lo tanto caducible.

Es justamente esta cuestión la que nos proponemos abordar en el presente trabajo, por cuanto, a juicio nuestro, es Descartes uno de los prototipos de esa tradicional interpretación de la razón *al modo griego y desde Grecia hasta el presente*, como tras él, y en lógica y cronológica sucesión, lo han sido, entre otros, Kant y Hegel, en quien culmina el proceso – *¿victorioso?*– de la razón, y a partir del cual se inicia una retirada cada vez más ostensible. Pero, será mejor ir despacio en todo esto.

La cultura occidental, al menos de San Agustín para acá –y esto sólo con el objeto de señalar una fecha asaz ostensible– viene dada como el resultado cada vez más efectivo de la interacción de dos cosmovisiones radicalmente diferentes en sus respectivos fundamentos, a saber: el paganismo grecolatino y el cristianismo. Aquél se apoya, desde sus más remotos orígenes, en ciertas creencias que pueden resumirse del modo siguiente: en la relativa *inmediatez* entre lo humano y lo divino, es decir, en una asombrosa proximidad de hombres y dioses; en la calidad acusadamente antropomórfica de lo divino; y, finalmente, en el fatalismo que preside tanto la vida de los dioses como la humana. Mientras que el cristianismo se asienta en el sentimiento de infinitud del Ser Supremo con respecto al hombre, así como en el reconocimiento de que su naturaleza es absolutamente distinta de la humana y en forma alguna es concebible antropomórficamente; y, finalmente, en el sentimiento de la absoluta omnipotencia de la divinidad, que le sitúa por encima de toda fatalidad, pues para el Dios cristiano no existe lo imposible.

Es imprescindible tener muy en cuenta y a la vez muy en claro estas específicas diferencias entre ambas concepciones del mundo, porque es precisamente de su fusión interactiva y del prevalecimiento de algunas de dichas diferencias de donde procede la crisis que justamente ahora se produce en la cultura occidental. Pues el cristianismo ha venido siendo dominado y a veces hasta absorbido por la concepción pagana del mundo, al punto de que, ante la obra de algunos «reales» cristianos –Pascal, Kierkegaard, Unamuno...– tiene uno necesariamente que preguntarse si, en su más pura esencia, no está el cristianismo por reinar sobre la tierra.

El paganismo grecolatino lleva consigo desde sus orígenes, como ya dijimos, el sentimiento de una relativa inmediatez de lo divino respecto de lo humano. Los dioses están demasiado próximos al hombre, y esta proximidad ha de ser entendida no sólo en sentido espacial sino incluso en el sentido de la naturaleza que a los dioses corresponde y en consecuencia al poder de que disponen. Pues, como afirma Platón: «Hay que distinguir entre dos especies de causalidad –la causalidad necesaria y la causalidad divina».^{1} Es decir, que ni aún a los dioses es dado disponer de todo el *poder*; vienen, en consecuencia, a ser a lo sumo intermediarios entre esa *Necesidad* en que se constituye la causalidad divina –y que, por consiguiente, supera en fuerzas a los propios dioses– y el género humano, al que le es dado a su vez algo de ese poder que parcialmente reside en los dioses. Es por esto por lo que, según manifiesta Epicteto, Zeus dijo a Crisipo: «...si hubiera sido posible, [8] te habría dado un pleno poder sobre tu cuerpo y sobre todos los objetos exteriores. Pero no quiero disimular que solamente te presto todo esto. Y como no puedo dártelo en plena propiedad, te concedo una parte de lo que nos pertenece –el don de decidir hacer o no hacer, de querer o no querer; en una palabra, el don de utilizar las representaciones».^{2}

Tal sentimiento de inmediatez, que así relativiza a lo divino, dotándolo de cierta obligada coexistencia con lo humano, es sin duda el germen de la concepción griega de la virtud y el pecado y, en consecuencia, de la ética. Pues si la necesidad es el límite impuesto tanto a los hombres como a los dioses, lo contrario de la virtud es el pecado y la ética ha de ser, a la vez, el modo de saber cómo situarse dentro de los límites de esa condición que es la necesidad; límites que sólo en el propósito, y jamás en realidad, el hombre puede traspasar. El hombre no tiene, pues, por qué asombrarse de que lo Imposible, es decir, el contorno inexorable de la Necesidad, lo rodee en la forma que lo hace, es decir, implacablemente. Pues también esto sucede a los dioses, y ¿por qué? A simple vista parece, que esto ha de ser así, porque si lo Imposible o la Necesidad se enseñorea de lo divino, es completamente seguro que ha de hacerlo con más razón de lo humano. Pero lo contrario parece, sin embargo, ser el modo cómo el pagano entiende esta cuestión. Es porque lo divino se halla en gran parte en lo humano, es decir, que con él coexiste, por lo que la limitación de lo divino alcanza a lo humano. Consideración esta última en la que se alcanza a ver claro por qué el pagano grecolatino hizo de lo divino una estructura acusadamente antropomórfica. Es que entiende lo divino a partir de lo humano, es decir, situándolo en su propio punto de vista. Y esto de tal modo, que aun cuando llegue, como en los casos de Sócrates, Platón y Aristóteles, a sustituir la ancestral concepción antropomórfica por una elaboración intelectual –el Sumo Bien o el Primer Motor Inmóvil– siempre quedará enmarcada por los límites de lo que depende directa y necesariamente del hombre, a través de su *comprensión*. Hay que «ver» o «contemplar» esas ideas o expresiones de lo supremo en las que se resuelve la realidad plena. Es, pues, siempre de un modo o de otro, cuestión de *especulación*.

Veamos, en tanto, lo que ocurre en el cristianismo. Para éste no hay posible inmediatez o cercanía de Dios respecto del hombre. La divinidad se hace presente al hombre a través de sus profetas, escogidos por Dios con ese fin. Y el hombre sólo puede tener a Dios presente como el sentimiento de aquello que se da exclusivamente en la forma de lo omnipotente y a la vez inexplicable. Es decir, que frente al hombre, que es siempre e indefectiblemente limitación, sólo realización de lo posible en el orden terrenal, se levanta la omnipotencia de lo divino, para la cual todo es posible y, por consiguiente, no reconoce sumisión alguna a la Necesidad. Y si el hombre no acierta a comprender esto, mejor... o peor, para él. Pues sólo debe *sentir* a Dios, su Señor, con todas las potencias de su naturaleza humana, mediante el poder que en él deposita la fe, que es, como lo expresa San Pablo, lo realmente contrario del pecado. «*Lo contrario del pecado no es la virtud, sino la fe; todo lo que no procede de la fe es pecado.*»⁽³⁾ Y esta es la piedra angular del cristianismo, a saber, la entera e incondicionada disposición del hombre a aceptar a Dios como lo primero y en modo alguno sometible a «comprensión». No es, pues, la ética, la que puede salvar al hombre; es decir, el reconocimiento que éste hace de los límites que lo aprisionan, los mismos que aprisionan a los dioses –por este motivo, tan cercanos a él en todos sentidos–, y reconocimiento que consiste, por consiguiente, en la contraposición de la virtud al pecado, es decir, de la sumisión razonable al siempre inútil intento de trasgresión de lo limitante. No es, pues, repetimos, la ética –vale decir, el «tú debes»– el punto de partida en la organización y dirección del mundo; sino, muy por el contrario, la fe, es decir, la entrega absoluta y sin reservas a la afirmación implícita de que el poder de Dios sobrepasa a todo entendimiento, y de que, como respondió Jesús al escriba incrédulo: «El primero de los mandamientos es éste: *Oye, a Israel, el señor, nuestro Dios, es el único Señor.*»⁽⁴⁾

Ha sido preciso esta larga exposición de las fundamentales diferencias entre las cosmovisiones grecolatina y cristiana para que luego se haga claro lo que pretendemos exponer acerca de la filosofía. Pues ésta, en la tradición cristiana que hicimos arrancar de San Agustín, es el resultado de la fusión e interacción de ambas cosmovisiones. Y como que, en esta fusión, ha ocurrido lo que, a juicio nuestro, puede denominarse un falseamiento de la verdadera esencia del cristianismo por la fuerza dialéctica de la cosmovisión grecolatina, es por lo que se hacía preciso situar con la mayor claridad y ajuste el problema en cuestión, a fin de entenderlo desde sus mismos comienzos.

El cristianismo depende, pues, desde que desborda el estrecho marco local de su fuente originaria y se precipita por el Asia Menor y Europa, de la cosmovisión grecolatina, y agreguemos, para precisar mejor esto, de la griega preferentemente. Basta leer a los Apologetas y a los Santos Padres –Tertuliano, Orígenes, Justino, Clemente, &c.– para comprender de inmediato cuán poderosa tenía que resultar la atracción ejercida por la fuerza dialéctica del mundo de la cultura griega [9] sobre la ingenua y relativamente reciente concepción cristiana. Es más: como ya es sabido, es dudoso que el cristianismo hubiera logrado alcanzar el poder y la difusión universal que logró en pocos siglos, de no haberle sido injertado el peso lógico de la *ratio* helénica, singularmente apta para la «comprensión» y dirección de este mundo. En otras palabras, y es ya hora de decirlo, el impulso indetenible de su *sentido común*.

Es, pues, la ética griega la afirmación terminante sin lugar a equívocos del sentido común. Y aun más importante que esto lo es el hecho, que de aquél procede inevitablemente,

de que toda la vida teórica griega está fundada y regida por el sentimiento de la limitación inmediata, es decir, que el griego presiente que, en todo instante, la Necesidad lo circunda y no a muy larga distancia de él. Esto tal vez sirva para aclarar en alguna medida esas inconfundibles notas de la cultura helénica en general –la espacialidad, la «visión táctil», el *cosismo* y la incompreensión de lo infinito. El griego se mueve siempre en un mundo real, concreto y tridimensional, en donde sólo la mirada que toca directamente a las cosas es seguro camino para su intelección. Hay, por consiguiente, que ordenar este mundo de aquí y de ahora, no sólo a través de su propia realidad como tal –*metexis* platónica, entelequia aristotélica, a tomismo democriteano, ideas seminales, &c.–, sino que además, jamás piensa el griego ni en una suplantación de este mundo por otro, que se debería siempre a una sobrehumana y por tanto sobrecósmica voluntad –la idea mesiánica hebrea– ni muchísimo menos en una posible y deseable –como el *desideratum* por excelencia– evasión hacia otro mundo, con absoluto desasimiento de éste, al modo como aparece en el Nuevo Testamento.

Y ambas tesis se funden e imbrican en el cristianismo desde muy temprano, de tal suerte, que en esto reside la transformación del cristianismo –su posibilidad e imposibilidad. Diríase que da de lado a su primigenia condición *agonista*, a su angustiada actitud que consiste en aspirar a lo imposible a través de un temporal tránsito terreno, para insertarse en la estructura a un tiempo fatalista e inmediatista de la cosmovisión griega o mejor grecolatina. Y esto de tal modo, que a veces está uno casi decidido a pensar con Nietzsche que el último de los cristianos murió clavado en la cruz.

No es, pues, la filosofía griega un *acto de fe*, sino *una actitud de comprensión*, y esto dice ya a las claras de su asombrosa transparencia, de su equilibrio y ponderación. De la constatación de los límites inmediatos de la Necesidad, que rodean a todo lo existencial, lo mismo que a lo divino, y del convencimiento de que en vano intentaría el hombre traspasarlos, nace la actitud de sumisión ante esa Necesidad en la forma de la razón, y que en el ser humano adquiere estado de naturaleza *sub specie ethicae*. Pero, a su vez, ¿qué son en general la razón y la Necesidad?

Toda la filosofía griega gira alucinada en torno al problema del ser y el no ser. Para el griego ambas expresiones referían indudablemente a lo que, respectivamente, puede o no ser objeto de *comprensión*, de *intelección*, de *conceptualización*. Ya Parménides, en quien comienza la filosofía de modo cierto e indudable, identifica el ser con el pensar; y este aserto, mejor todavía, tal convicción, encuentra resuelta acogida en el pensamiento subsiguiente de las más insignes cabezas filosóficas: así Sócrates, así Platón y Aristóteles. Conocer es aprehender de modo seguro y firme la realidad, que es, por supuesto, el ser; pero, además, saber de los límites que rodean inexorablemente a esa realidad aprehendida en el acto del conocimiento; esos límites que ni siquiera es posible rozar... porque son la Nada misma, es decir, el no ser, o sea la Necesidad. Es por esto por lo que, según Aristóteles, para Demócrito y Leucipo «el ser no existe más que el no ser»;⁽⁵⁾ vale decir que la Necesidad (la Nada, o lo que determina al Ser) condiciona lo que es, y esto de tal modo, que sin ella lo existente no podría ser. Y así, en esta insistente y siempre dramática pugna entre la posibilidad del ser y la posibilidad de la nada, que es simultáneamente lo que permite y no permite el ser, discurre toda la filosofía griega, hasta su desaparición. Pero drama que se desenvuelve íntegramente en el marco de lo puramente intelectual, de lo conceptual, como resultado de la acendrada convicción de que sólo por medio del conocimiento es posible arribar a la constatación de la

realidad del ser como presencia ostensible dentro del contorno que señalan los límites de la Necesidad que lo predetermina y configura; de suerte que «saber» es sentirse en presencia del ser, que es exactamente como decir en presencia de lo posible, que es, recíprocamente, la única presencia posible para el hombre. O, como si dijéramos, que se sabe de aquello de que es posible saber, porque, a su vez, sólo es posible saber de lo que se sabe.

Para el cristianismo, por el contrario, y como ya dijimos líneas arriba, lo básico no es la virtud como lo que resulta rectamente conforme a la necesidad, sino la fe; la fe como la puesta de la personal convicción en una posibilidad infinita de que todo es realizable, incluso, por supuesto, lo que se reputa imposible. El genuino cristiano –sobre todo el de los orígenes, vale decir, hasta que sobreviene el impacto de la filosofía griega– admite como real hasta lo imposible, y no sólo esto, sino que lo así denominable en modo alguno depende de un acto de su voluntad que, en una determinada postura –la intelectual– puede aprehender lo real. Lejos de esto, es precisamente la imposibilidad de lo que le trasciende en el espacio y en el tiempo, de lo infinito y lo eterno, [10] lo que es realmente válido como objeto de la fe, es decir, lo admisible. Es así que ha podido decir Tertuliano en su *De carne Christi: crucifixus est Dei filius, non pudet quia pudendum est, et mortus est Dei filius, prorsus credibile quia ineptum est, et sepultus resurrexit, certum est quia impossibile.*⁽⁶⁾

Pero, ya se dijo, el cristianismo encuentra en la filosofía griega el elemento solidificante que le permite superar su condición primitiva y robustecerse hasta el punto de reemplazar en lo social el orden que por siglos había venido marcando el paganismo grecolatino. Es por ello por lo que, a partir de tal fusión, da comienzo el drama real del cristianismo, es decir, desde el instante en que, para prevalecer, requiere que se apoye en la dialéctica griega. Es sin duda el precio inevitable que paga la fe cristiana por su universalización. Para realizarse, ha de hacerse todo lo más «real» posible, y esto sólo puede obtenerse ajustando la fe a la razón, comprimiendo lo imposible en la estructura lógica de lo posible en cuanto objeto de conocimiento, o, como diría Kierkegaard, reemplazando a Job por Sócrates.

Es esto, en fin de cuentas, lo que lleva a cabo –en cierto modo sí y en cierto modo no– San Agustín; como asimismo –aunque en mucho menor grado– los Apologetas y los Santos Padres. Justino, Tertuliano, San Clemente y Orígenes muestran en sus escritos la inconfundible huella del pensamiento helénico, en especial y como es sabido, de los neoplatónicos; de suerte que, a pesar del ostensible antagonismo que en algunos –como Tertuliano– llega a la máxima crudeza, respecto del paganismo, en todos se ve el influjo y, aun más, la necesidad de la fuerza dialéctica del pensamiento griego, que es, de esta suerte, a la vez la fortaleza y el peligro del cristianismo en su difusión. No se olvide que lo mismo ortodoxos que herejes se valen del variado y muy eficaz arsenal de esa dialéctica para la consecución de sus respectivos fines, y todos dentro del cuerpo mismo del cristianismo como tal. Es, pues, la filosofía griega un temible instrumento de dos filos, por ello, a la vez necesaria y perjudicial. Sin él, difícilmente el cristianismo hubiera encontrado el cauce apropiado para su universalización; pero, también, con él dio comienzo una de las más singulares y atrayentes aventuras de todos los tiempos.

Sí, porque ocurre –¡cuán obvio resulta!– que el cristianismo no es pura filosofía grecolatina; pero es que tampoco puede dejar de serlo en cierta medida, y para ello es menester que deje de ser puro cristianismo. Es, pues, sin lugar a dudas, un estado de

compromiso entre dos concepciones del mundo que a la vez han de atraerse y repelerse. Y es en este estado de tensión que ha discurrido el cristianismo, al menos desde el siglo II de nuestra era hasta el presente.

Esta situación de inevitable compromiso se hace patente en San Agustín. Lo fundamental para él es la experiencia interior y su consecuente de la autocerteza: *Noli foras ire; in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas.*⁽⁷⁾ Y esto, a su vez, es posible por la senda de la duda, que conduce a la posesión de la verdad, pues *Omnis qui se dubitantem intelligit, verum intelligit, et de hac re quam intelligit, et de hac re quam intelligit, certus est; de yero igitur certus est.*⁽⁸⁾ Pero esta verdad no puede estar en el hombre ni tampoco fuera de él intrínsecamente, sino que ha de hallarse en Dios, en quien residen todas las verdades y por consiguiente la Verdad. Por eso a Dios está reservada la posibilidad del conocimiento por parte del hombre: el conocimiento del mundo inteligible es sustancialmente iluminación, revelación, pero, ahora, el espíritu carece, frente a su creador, de iniciativa y de energía receptiva. Para San Agustín no es «el conocimiento intuitivo de las verdades inteligibles algo así como un producto autónomo, por propia naturaleza, del espíritu finito».⁽⁹⁾ Estima que es la verdad divina la que ilumina la conciencia individual, pues las verdades racionales se conocen en el momento de beatitud «y el hombre no es deudor de ello a su propia voluntad, sino a la de la divinidad». Y esto, en cuanto que la verdad divina puede llegar al hombre no tanto por el conocimiento cuanto por la fe. «Así pues, debe preceder también en los asuntos más importantes, a saber, en las cuestiones de la salvación, al conocimiento racional y adquirido conceptualmente, la fe en la revelación divina y en el imperio de ésta en la tradición eclesiástica...»⁽¹⁰⁾

Y porque, en definitiva, para Agustín el problema de la salvación es a la vez punto de partida y de llegada del hombre en su aspiración a Dios –problema que es el más importante de todos los humanos negocios–, dicho problema es algo que sólo por la fe y jamás por el conocimiento racional puede ser, si no entendido, al menos asimilado. Todo hombre trae al mundo su naturaleza ya viciada por el pecado original, por lo que requiere de la redención y de los recursos de la gracia. Pero, ¿son dignos todos de salvarse? Para San Agustín no se puede ver injusticia alguna –es decir, nada *antiético*; tampoco nada ilógico o absurdo, [11] como lo sería para un griego– en el hecho de que, por divino decreto, unos se salven y otros no. La *gratia irresistibilis* alcanza a quienes así lo quiere Dios, por inescrutable designio de sí propio. Es, pues, de este modo, como se hace totalmente explícito en San Agustín ese antagonismo entre el sentido común del pensamiento griego y la fe que derriba las murallas de Jericó y hace parar el Sol. La contraposición de lógica y fe, lo posible frente a lo imposible, en perenne tensión. En lo más hondo de sí misma, es esta la razón de la historia de la cultura de occidente desde el siglo II hasta la fecha.

Desde San Agustín hasta el siglo XII en que surge Santo Tomás la filosofía de la cristiandad se mantiene en ese estado de tensión, pero en tal forma, que más bien se inclina del lado de la fe. Esto se comprueba fácilmente con sólo recordar que las grandes figuras durante este período, si exceptuamos a Abelardo, son resueltamente partidarias del prevalecimiento de la fe sobre la razón –San Anselmo, Hugo y Ricardo de San Víctor y San Buenaventura. Pero ahora (en el siglo XIII) ocurre el extraordinario cambio que, mírese como se quiera, decide del lado de la dialéctica griega hasta el presente.

La aparición de Aristóteles en el siglo XIII frustra las originales posibilidades del cristianismo, porque el desarrollo que hubiera podido y debido alcanzarse a través de su primigenia y fundamental afirmación de la fe sobre la razón, al menos sobre la histórica *ratio* griega, se anula para quedar sometido al imperio de la expresión más resuelta de la dialéctica griega –la filosofía aristotélica. Lo cual se comprueba sin más al considerar que la filosofía del estagirita –como toda la filosofía griega– estaba dirigida a la solución de los problemas del ser y la sustancia, y todo esto desde el punto de vista de su conocimiento por vía de la «comprensión», es decir, por la vía puramente intelectual. Mientras que Santo Tomás se preocupa, *tiene* que preocuparse, por la demostración de la existencia de Dios –ahora, en el cristianismo, el punto de partida *sine qua non*; mientras que en Aristóteles era el remate de su concepción metafísica– y además por la demostración de que, en el dogma, hay algo de suprarracional, pero no de irracional. Y, entonces, porque no hay otro camino, da comienzo una nueva manifestación del *sentido común* en el seno de la filosofía de los cristianos, y esta vez con tan decisivo empuje, que será preciso llegar hasta sus últimas consecuencias, para que, al cabo de éstas, se produzca de nuevo un repliegue.

Santo Tomás, como un griego cualquiera, admite que el origen de la filosofía es el asombro, y este asombro se satisface mediante el conocimiento de las causas de las cosas. Pero como ahora, a diferencia de los griegos, la totalidad de la realidad es dual para el cristiano, a saber: de un lado Dios, del otro el mundo y el hombre, resulta que, si se acepta a Aristóteles, no queda más remedio que admitir dos caminos que conducen a la misma verdad –la revelación y la razón– y que incluso a veces se interpenetran hasta la indistinción en su carácter formal, pues, como lo expresa Santo Tomás, hay dogmas revelados que es posible conocer por la razón –la existencia de Dios, algunos de sus atributos, la creación, &c. Y aun más, agrega que, cuando sea posible, debe preferirse la comprensión racional a la pura y simple creencia. Y es así como se llega a la escisión decisiva del corpus del cristianismo en dos sectores que paulatinamente irán aumentando su separación: lo racional y lo revelado –la *theologia rationis* y la *theologia fidei*.

Lo decisivo a este respecto es que con Santo Tomás se inicia, en forma explícita y terminante, la situación que conduce directamente, cada vez con mayor ímpetu, a la completa racionalización del hombre y al proceso de la «pérdida de Dios» que se inicia en el Renacimiento. El punto en cuestión es el que replantea el Aquinate con su afirmación del primado del intelecto sobre la voluntad, y que es inevitable consecuencia del procedimiento que en general sigue Santo Tomás al distinguir entre teología y filosofía, entre razón y revelación. Y era imprescindible que hubiera arrancado de esta previa distinción con el fin de llegar a su afirmación acerca de cuestiones tan decisivas para el hombre como las de la libertad y la gracia. En cierto sentido, aunque en Tomás aparece esto algo desdibujado, hay en la dual posibilidad humana de una aprehensión de la verdad, o por la revelación o por la razón, una réplica, cabría decir, de la misma estructura que en sus fundamentales determinaciones encuentra él en la divinidad. Y esto, ¿cómo? Recuérdese que si Tomás admite la realidad de la voluntad en Dios es siempre como natural consecuencia del intelecto divino, o sea que Dios sólo ha creado aquello que reconoce como bueno en su sabiduría; de suerte que en Dios aparece la voluntad subordinada a la sabiduría.^{11}

Ya aquí vuelve a aparecer la persistente nota del *sentido común*, fundamento de toda la filosofía griega. ¡Dios mismo está, en cierto sentido, limitado y obligado en su voluntad por su

necesidad! Y en esto se funda la posibilidad de su conocimiento por parte del hombre: saber *que* es, si bien no *lo que* es. Y es posible, porque, como ya se dijo, teología y filosofía comparten a medias su objeto material, puesto que la necesidad de las decisiones divinas determina un orden en el cual puede intervenir el hombre, ya sea por revelación –porque así lo quiere Dios– o ya sea por la razón, [12] porque la necesidad a que por la sabiduría está sujeta la divina voluntad hace posible que el hombre participe de la verdad de Dios; como lo prueba el que, en última instancia, sea la *contemplación* el peldaño final en los pasos del hombre hacia Dios; en esa marcha ascendente que justifica al hombre en su primordial finalidad como existente: el conocimiento de Dios.

Este problema del primado o de la voluntad o del intelecto decide, como es sabido, del resto de la filosofía medieval hasta su fin y prefigura la renacentista. Frente al intelectualismo de Santo Tomás y los dominicos –como más tarde de la mística alemana– se sitúan sobre todo Escoto y Ockam, quienes así prosiguen el camino iniciado por San Agustín y transitan tras éste San Anselmo, San Buenaventura y los hermanos de San Víctor. Y es lo curioso al respecto que tanto un bando como el otro coinciden a la postre en el mismo resultado, es decir, en la afirmación del sentido común como consecuencia de lo que acertadamente se ha calificado de la «pérdida de Dios» a partir del Renacimiento. Para Escoto la teología, lejos de ser ciencia especulativa, es sólo una ciencia moralizadora; de donde resulta que en tanto que la filosofía se vale de la razón, puesto que el hombre, que es quien la hace, es razón, *logos*, la teología no puede valerse de ella, ya que es ciencia de lo sobrenatural. Después Ockam llevará todo lo más lejos posibles las afirmaciones escotistas. La realidad de todo lo creado, incluso su verdad o su bondad, dependen de la omnipotente voluntad divina, de modo que si Dios lo quisiera el matar sería bueno o dos más dos serían cinco. «A partir de este momento –expresa Javier Zubiri^{12}– la especulación metafísica se lanza, por así decirlo, en una vertiginosa carrera, en la cual el *logos*, que comenzó por ser esencia de Dios, va a terminar por ser simplemente esencia del hombre. Es el momento, en el siglo XIV, en que Ockam va a afirmar, de una manera textual y taxativa, que la esencia de la divinidad es arbitrariedad, libre albedrío, omnipotencia, y que, por tanto, la necesidad racional es una propiedad exclusiva de los conceptos humanos». Y más adelante agrega: «En el momento en que el nominalismo de Ockam ha reducido la razón a ser una cosa de *puertas adentro* del hombre, una determinación suya puramente humana, y no esencia de la divinidad, en este momento queda el espíritu humano segregado también de ésta. Solo, pues, sin mundo y sin Dios, el espíritu humano comienza a sentirse inseguro en el universo».

Tal es, a grandes rasgos, el orden de cosas o la circunstancia espiritual que toca en suerte a Descartes. Nadie escoge ni el medio ni el momento en los que debe hacer su aparición, y aunque cabe siempre la posibilidad de desentenderse del problema –lo que, por demás, hace la inmensa mayoría– aquellos, entre los menos, que se hacen cargo del drama que les envuelve, han de enfrentarse a dicha circunstancia, que es nada menos que la razón de ser de su existencia. Y es quizá en esto donde se hace patente el profundo sentido de la sentencia hegeliana: *El que nace condenado por Dios a ser un filósofo*.

Pero la circunstancia a que se alude puede ser o mesuradamente dramática, o, como en el caso de Descartes, serlo en grado eminente. Quizá si a nosotros, también hombres de una desmesurada circunstancia dramática, se nos haga esto tan claro que podamos comprenderlo en su más hondo significado. Pues Descartes se produce, tiene que producirse en un

momento asaz interesante de la historia de occidente. Se encuentra, como insoslayable tema de su meditación, con el que le proporciona la crisis renacentista que por entonces, llega a su culminación. Una crisis del saber y de la acción, por consiguiente, la más ancha y profunda de todas. Y especialmente en lo que alude al problema de la fe y la razón, no cabe duda de que su momento es singularmente crítico. Quizá si la comprobación más decisiva de este aserto pueda suministrarla el fenómeno de la difusión del panteísmo, que de modo más o menos explícito se ofrece en las especulaciones filosóficas de más alto vuelo en la etapa renacentista –Nicolás de Cusa, Meister Eckehart, Giordano Bruno. Pues tanto en la línea neoplatónica y agustiniana del franciscanismo como en la tendencia intelectualista que a través de Santo Tomás se continúa en la mística germánica, hallamos esa predisposición panteísta –en éstos por una excesiva reducción de toda realidad al conocimiento (como es el caso de Eckehart) y en aquéllos por el afán de reducir todo conocimiento al hombre concebido como toda y la única razón; pero, sin duda, en ambos casos con el resultado de un desplazamiento hacia el orden de la naturaleza.

Explícita y muy terminante en unos (como Bruno) y muy diluida pero indudable en otros (Cusano y Eckehart) la predisposición panteísta es quizá el más grave problema que asedia a la mente filosófica europea del Renacimiento. Y el gran acierto cartesiano –como muy bien señala Francisco Romero^{13}– consiste en restaurar la dicotómica relación de cuerpo y alma, que, por supuesto, implica el retorno a la contraposición de razón y revelación, que, tácita o expresamente, aparece eliminada en el panteísmo.

El inmenso mérito de Descartes reside, a juicio nuestro, en haber sabido ganarle la batalla al tiempo, vale decir en este caso, en haber sabido concretarlo en una determinación histórica expresa y deliberada, obligándolo a ajustarse a ciertas modalidades específicas de pensamiento [13] por las cuales pudiera discurrir, como en efecto ha sucedido, durante tres siglos la vida de occidente. Intuye, y en esto reside su genio, que por ninguna de las dos grandes vías que proceden de la escolástica –voluntarismo e intelectualismo–cabe el arribo a una solución real, es decir, posible para el hombre. Confirmando una vez más el viejo adagio de que *extrema se tangunt*, ambas posiciones medievales han concluido, sin duda indeliberadamente, en lo que más debían haber evitado, a saber, en el panteísmo, ya sea explícita, ya sea implícitamente. Y Descartes comprende perfectamente que lo que hay que hacer no es eludir su encuentro, sino por el contrario, llevarlas a una conciliación que posibilite la simbiosis de la fe cristiana con la dialéctica griega. Pero, eso sí, de manera que en lo esencial de sí mismas cada una de estas entidades quede subsistente en su intrínseco modo de ser. Es por esto por lo que se puede hablar de dos Descartes, uno casi «oficial», por así decirlo. que se propone y consigue rescatar en el revuelto mundo de su época el orden y la armonía implícitos en el *sentido común* de la cultura grecolatina: mientras que, por otra parte, hay el Descartes voluntarista, de cierta propensión mística, tal como inequívocamente aparece en su correspondencia.

Es harto conocido el estado de cosas del que arranca Descartes en la elaboración de su filosofía y que le hace adoptar como único instrumento realmente eficaz la *duda metódica* –irrefutablemente la única eficaz, por serlo verdaderamente. Con ella alcanza esa certidumbre en que consiste, según él, la evidencia primera. De esta primera evidencia –*cogito, ergo sum*– proviene necesariamente la confirmación de la dual realidad en que se resuelve todo lo creado, es decir, el alma y el cuerpo, o la sustancia pensante y la sustancia extensa. Pero, ¿y

Dios, es decir, el creador de todo lo creado? Es ahora cuando se manifiesta en toda su potencia la genial capacidad histórica de Descartes para aprehender el problema de su tiempo. Desde Santo Tomás y cada vez más briosamente las soluciones habían quedado reducidas a la hipertrofia del antagonismo entre la fe y la razón. El fin supremo de todo quehacer humano es, ha de ser, inevitablemente el conocimiento de Dios, el estado de beatitud, y en esto sin duda alguna coinciden intelectualistas y voluntaristas. Pero, en su etapa final, ¿ha de quedar sometida la fe a la razón, o, por el contrario, la razón sólo sirve para comprobar que la fe está más allá de todo empeño de racionalización? Y Descartes apela a una solución intermedia, hija, como es fácil verlo, del *sentido común*. ¿Para qué ha de servirle Dios al hombre? Según Descartes, para garantizar el orden de cosas, el conjunto de verdades inmutables en el cual se asientan la seguridad y la solidez del cosmos. No el conocimiento de Dios como etapa final y decisiva de la existencia humana, sino sólo el conocimiento de que hay un Dios que es garantía de ese *ordo intellectualis* a cuyo amparo medra el ser humano. Dios sí existe, y de esto no cabe dudar. Pero existe, a la vez que como razón de ser de todo lo creado, como suprema garantía de que ha de ser necesariamente así, en tanto que él lo quiera. Ni intelectualismo ni voluntarismo a secas, de tal modo que la afirmación de uno imponga la exclusión del otro. Es Dios el ser perfecto que, por esto mismo, garantiza y asegura al hombre la permanencia del mundo y su inteligibilidad. Con esto, es decir, con la demostración *intelectual* de la existencia de Dios, cree Descartes haber asegurado la certeza del conocimiento del mundo, vale decir, su posibilidad. Pero sin duda que lo que no hace, porque precisamente trata de evitarlo, es teología. La teología, como muy bien se ha dicho en ocasiones, no la hace el hombre, sino Dios. Es la revelación, pero recuérdese que a Descartes le interesa saber que hay Dios como garantía del mundo por modo exclusivo. Porque la revelación –la teología– es para el... Pero, dejémosle expresarse a este respecto: «Yo reverenciaba nuestra teología, y pretendía tanto como otro cualquiera ganar el cielo; pero habiendo aprendido, como cosa muy segura, que su camino no está menos abierto a los más ignorantes que a los más doctos, y que las verdades reveladas que conducen a él están por encima de nuestra inteligencia, no hubiera osado someterlas a la flaqueza de mis razonamientos, y pensaba que para intentar examinarlas y acertar era menester tener alguna extraordinaria asistencia del cielo y ser más que hombre».^{14}

No se trata, pues, de «ganar el cielo», al menos en el sentido fundamental y explícito que esta expresión había tenido hasta entonces para el cristianismo, es decir, como el remate de una *vita beata* que culmina en la visión divina, vale decir, en el conocimiento de Dios, puesto que es esto último el alfa y omega del cristiano. Por el contrario, de lo que ahora se trata es de poseer un conocimiento de la existencia de Dios como el ser perfecto capaz, por su propia perfección, de asegurar la realidad del mundo. El conocimiento de Dios aparece, pues, desde ahora como la certidumbre de su existencia y esta certidumbre sirve, una vez obtenida, para garantizar la certidumbre de lo creado. Es por esto por lo que Descartes parte de la *idea de un ser perfecto*, que además, por implicación asegura la apetencia de perfectibilidad que en el hombre se manifiesta en su afán por la verdad. Pero, ¿logra de este modo Descartes superar la contradicción originada por los puntos de vista intelectualista y voluntarista?

Ante todo, hay que advertir la forma peculiar, sumamente original, en que se produce Descartes. [14] Comienza por poner a un lado el problema central de donde arrancan lo mismo voluntaristas que intelectualistas: el *homo peccatoris*, es decir, el ser cuya existencia,

por lo mismo que se ha desligado de Dios, ha de religarse con él a través de un interregno cósmico que rectamente concebido, por lo demás el único posible modo de realizar su esencia, ha de constituir un *itinerarium mentis in Deum*. Descartes se sitúa en el hombre en cuanto es un ser entre otros, en el hombre *tácito*, podría decirse. Y es por esto por lo que, en el Discurso del Método –piedra angular de su filosofía –aparece la meditación del hombre de un modo tan natural, tan *obvio*. Descartes arranca del hombre, sin más. Veámoslo, si no: «El buen sentido es la cosa mejor repartida del mundo, pues cada cual piensa que posee tan buena provisión de él que aún los más descontentadizos respecto de cualquier otra cosa, no suelen apetecer más del que ya tienen. En lo cual no es verosímil que todos se engañen, sino que esto más bien demuestra que la facultad de juzgar y distinguir lo verdadero de lo falso, que es propiamente lo que llamamos buen sentido o razón, es naturalmente igual en todos los hombres; y por lo tanto, que la diversidad de nuestras opiniones no proviene de que unos sean más razonables que otros, sino tan sólo de que dirigimos nuestros pensamientos por derroteros diferentes y no consideramos las mismas cosas ». ^{15} Ahora bien, ¿qué es lo que se advierte ante todo en este singular comienzo de la meditación del hombre? En concepto nuestro, aparte de la consabida seguridad cartesiana de que la razón es el punto de partida, hay esa simplicidad que reduce el problema humano a una cadena de deducciones, tan claras, precisas y «convincentes» como las de la geometría, que Descartes cultivó con tanto esmero como aplicación. En realidad, no hay un *problema del hombre*, en el profundo y dramático sentido con que se muestra lo mismo en intelectualistas que voluntaristas. Basta sólo –y de esto Descartes está plenamente convencido– con haberse situado, como él lo ha hecho, en la esencia de lo humano –en el *cogito*– para, desde esa esencia, y siguiendo un proceso estrictamente *more geometrico*, llegar a una convincente solución. Que sin duda adviene, como implícitamente se ofrece en el propio Descartes, por una parte mediante el descubrimiento intelectual de la existencia de Dios como el medio de asegurar la certeza del conocimiento del mundo, que es como decir su posibilidad real; y por otra parte empezando en todo de nuevo, es decir, prescindiendo de lo hasta entonces atesorado por el hombre. Pues si bien es cierto «que los escritos que tratan de las costumbres, encierran varias enseñanzas y exhortaciones a la virtud, todas muy útiles; que la teología enseña a ganar el cielo; que la filosofía proporciona medios para hablar con verosimilitud de todas las cosas y hacerse admirar de los menos sabios; que la jurisprudencia, la medicina y demás ciencias honran y enriquecen a quienes las cultivan; y, por último, que es bien haberlas recorrido todas, aún las más supersticiosas y falsas, para conocer su justo valor y no dejarse engañar por ellas», ^{16} justamente por esto último es menester precaverse contra todo eso, y muy por el contrario de lo que resulta de la cotidiana actitud de lo histórico, lo que exige el momento – el de la época de Descartes– es un radicalísimo recomienzo, todo lo más acendradamente humano que se pueda, dentro, por supuesto, de lo que para Descartes es el hombre, pues «por lo mismo que pensaba en dudar de la verdad de las otras cosas, se seguía muy cierta y evidentemente que yo era, mientras que, con sólo dejar de pensar, aunque todo lo demás que había imaginado fuese verdad, no tenía yo razón alguna para creer que yo era, conocí por ello que yo era una sustancia *cuya esencia y naturaleza toda es pensar*, y que no necesita, para ser, de lugar alguno, ni depende de cosa alguna material». ^{17}

Con su proceder resuelve Descartes –al menos provisionalmente– la pugna entre intelectualistas y voluntaristas. Sin duda que, como aquéllos, afirma la imprescindible necesidad de asegurar el conocimiento de Dios como el fin primordial y previo para el hombre, aunque no como la finalidad que se halla a la base y en el remate de la humana

existencia... sino en cuanto asegura la realidad y la perduración del cosmos. Pero, con los voluntaristas, cree que el designio en que consiste la creación entera es algo decisivamente situado por encima de toda posible comprensión humana. Y es esto precisamente lo que aparece en ese otro Descartes al que calificamos líneas atrás de «casi oficial», es decir, el Descartes corresponsal, aunque es el momento de señalar que también algo de esta posición hay explícita en el Discurso y en las Meditaciones. En carta al Padre Mersenne, de 15 de abril de 1650, escribe: «Se os dirá que si Dios hubiera establecido estas verdades podría cambiarlas como un rey cambia sus leyes; a la cual debe contestarse que sí, si puede cambiar su voluntad. Pero yo las comprendo como eternas e inmutables. Y yo juzgo lo mismo con respecto a Dios». Y luego agrega: «Pero su voluntad es libre. Sí, pero su potencia es incomprensible; y en general podemos asegurar que Dios *puede hacer todo lo que podemos comprender*, pero no podemos asegurar que él *no puede hacer lo que no podemos comprender*, pues sería temerario pensar que nuestra imaginación tiene la misma extensión que su potencia».^{18} [15]

Lo subrayado creo yo que pone bien de manifiesto el propósito armonizador y por ende pragmático del autor del Discurso del Método. En efecto, según Descartes, hay como si dijéramos una cierta necesidad divina de hacer para el hombre comprensible la realidad de sus designios –la creación–; Dios, pues, está de algún modo limitado en su voluntad por su entendimiento, con lo cual se cumple el *nihil est voluntas quia non est praecognitur*. Pero, por otra parte, la potencia de Dios sobrepasa todo humano entendimiento, pues, como pretendía Escoto, *Omne aliud a Deo ideo est bonum quia a Deo volitum, non e converso*.^{19}

En esta intermediada posición que ahora aparece asumiendo la divinidad, el peso va a caer, por obra de las circunstancias prevaletientes, del lado intelectualista. Y ocurre así, porque es claro que Descartes no opera en el vacío, sino en un medio histórico cargado de los signos propios de ese tiempo. Y el signo destacado es, como se sabe, el racionalismo, del cual son principales responsables los voluntaristas. A través de Escoto y Ockam ha venido el voluntarismo afirmando la exclusividad humana de la razón y el absurdo de atribuirle a Dios. Y si el hombre es el ser de razón capaz de entender un cosmos regido por leyes que proceden de la divinidad, no cabe duda que estas leyes han de ser por todos conceptos el resultado de una *voluntas Dei rationabilis est*.^{20} Y esto es lo que creen y afirman resueltamente Malebranche y Leibniz.^{21}

Ahora el intelectualismo se va a llamar racionalismo, pero con la diferencia de que este nuevo intelectualismo, esta nueva afirmación del sentido común, no necesita en realidad de Dios. Es el de ahora, como se constata al leer a los pensadores modernos, un Dios geometrizado, tan deductible, que en realidad ello sirve para comprobar que está más bien al servicio del hombre en sus problemas con el mundo.^{22} Ha llegado a hacerse tan claro, tan explícito, que casi ha llegado a hacerse obvio. La razón, que es el reconocimiento de la necesidad que lo rige todo, ha vuelto a enseñorearse de la filosofía. Más bien Dios se deduce ahora de la armonía del cosmos y de la constatación de que es posible la intelección de este cosmos por la estructura racional que *necesariamente* tiene que poseer... para que el hombre pueda entenderlo. Pero como sucede que, en rigor de verdad, esa intelección requiere de Dios sólo en el comienzo, el momento será llegado en el que ni para esto último sea preciso que la presencia divina se manifieste. Para entonces, habrá llegado Kant...

Con el idealismo trascendental kantiano se inicia la fase postrera del proceso que reconoce a Descartes como iniciador, al menos sistemáticamente. La tesis del pensador de Koenigsberg es rigurosamente agnóstica, pese a la *Crítica de la razón práctica*, si se tiene en cuenta que, en síntesis, para Kant ocurre lo siguiente: el sujeto es tal porque en él se da un conjunto de circunstancias (intuiciones puras *a priori* y categorías), pero, a su vez, estas circunstancias no tendrían sentido, es decir, razón de ser, si de antemano no estuvieran, por ser lo que son, prefigurando el mundo al cual han de incorporarse; por lo que, a su vez, el mundo presupone inevitablemente el sujeto del cual viene a ser el objeto. Y para esto, es decir, para que se produzca el hecho necesario e inevitable del conocimiento como la posición simultánea de sujeto y objeto, no es preciso desbordar la esfera de la experiencia como tal, vale decir de la relación *a fortiori* de lo subjetivo y lo objetivo. Y en esto basará Hegel su dictum de que *todo lo real es racional*, en cuanto que la realidad es de suyo comprensible, por lo mismo que debe ser aceptada como es. No es preciso que el hombre se afane en buscar a Dios, pues «el individuo debe impregnarse de la verdad de la unidad primordial entre las naturalezas divina y humana, y esta verdad es aprehendida en la fe en Cristo. Dios no es ya para él algo que se halla en un más allá».^{23} Y considera que la adopción de una fe tal como la auténtica fe cristiana, la fe que levanta al tullido, derriba las murallas y detiene la marcha del sol, es puro absurdo. Así, «no se puede exigir a las gentes que crean en cosas que un cierto grado de instrucción les impide creer; semejante fe es una fe en un contenido finito y contingente, es decir, no verdadero, pues la verdadera fe no tiene un contenido contingente».^{24} De aquí que, siguiendo a Hegel: «En la filosofía, la religión es justificada por la conciencia pensante. El pensamiento es un juez absoluto ante el cual debe justificarse y explicarse el contenido de la religión».^{25}

Frente a la concepción cartesiana, como frente a las de Leibniz, Kant y Hegel, [16] como igualmente frente a la sostenida por el *sentido común* en la cultura occidental, consistente en oponer la razón a la fe, haciéndola prevalecer sobre ésta –partiendo para ello del supuesto de que la necesidad es el límite inevitable que alcanza incluso a la divinidad, y que la razón consiste en el reconocimiento de esa irrefragable limitación– se levanta esa otra concepción personificada en la antigüedad cristiana y en el medievo por Tertuliano, San Agustín, San Anselmo, Duns Escoto y Guillermo de Ockam; y luego en la modernidad, de modo especial, por Boehme, Pascal, Kierkegaard, Nietzsche. . . y contemporáneamente por todo el pensamiento existencial. Y esto último tanto en los llamados existencialistas *creyentes* como en los *ateos*. Lo mismo en Marcel, Blondel, Unamuno y Jasper, que en Heidegger y Sartre. De un modo u otro es la lucha renovada de la fe (bajo diversos aspectos) contra la razón, del sentimiento contra el intelecto, de lo imposible contra lo posible (concebido por la razón como lo único real y por tanto admisible para el hombre); en fin, de lo *absurdo* contra el *sentido común*. En el fondo es la pugna de Job y Sócrates, de la Biblia con el *symposium* griego.

En definitiva, es ésta, en lo más entrañable de sí propia, la perenne lucha entre el sentimiento de finitud que lleva consigo el ser humano y el de infinitud que lo domina, configura esa su finitud y lo determina a obrar siempre de acuerdo con lo que la infinitud le prescribe, que es como decir con lo que le asigna como posible. Pero el hombre, diríamos, tiene dos modos principales de plantearse dicha cuestión: o la resignación (el *sentido común*) o la desesperación (más o menos ostensiblemente el amor a lo absurdo –la *fe*). Y Descartes cae decididamente del lado del sentido común. Sabe que inevitablemente ha de escoger, y decide que es preferible no inquietarse demasiado con la inescrutable naturaleza divina, que

es en cierto respecto lo absurdo, lo imposible, o como quiera llamársele. Quizá si, como Pablo a los romanos, hubo de preguntarse: *Mas antes, oh hombre, ¿quién eres tú, para que alterques con tu Dios?*^{26}

La fama de Descartes consiste justamente en haber sabido encontrar para su época el cauce por el cual volvió a discurrir segura y sosegadamente la vida occidental, ese cauce del *sentido común* por el cual, por demás, ha venido discurriendo esa vida; curso que sólo a grandes trechos ha sido interrumpido, al menos sacudido, por los remolinos de algunas singulares personalidades –Pascal, Nietzsche, Kierkegaard, &c. Y en los momentos actuales, en los que de nuevo hace crisis la vida de occidente, una crisis que es expresión del conflicto entre la razón y la fe, –no esta fe o aquella razón, sino las que deben en todo instante decidir del destino del mundo– la señera figura de Descartes, uno de los más conspicuos en el bando de los que han propugnado el prevailecimiento del sentido común, adquiere sin duda un extraordinario interés actual, tal vez por lo mismo que él fue el iniciador del proceso a cuya culminación asistimos, precisamente desde las filas de los que forman en el bando que opone con toda convicción al sentido común el amor a la fe.

Humberto Piñera Llera

{1} Platón: *Timeo* (68e).

{2} Crisipo: *Diatribas*, I. I.

{3} San Pablo: *Romanos*, XIV, 23.

{4} *San Marcos*, XII, 29.

{5} Aristóteles: *Metafísica* 985 B 6.

{6} El hijo de Dios fue crucificado; no es vergonzoso, porque es vergonzoso; y el hijo de Dios ha muerto: esto es aun más creíble, porque es inepto; ha sido enterrado y ha resucitado: es cierto, porque es imposible.

{7} No salgas fuera de ti; entra dentro de ti mismo; porque en el interior del hombre reside la verdad (*De vera religione*, cap. XXXIX).

{8} *Ibid.*

{9} W. Windelband: *Historia de la filosofía*, versión española de Francisco Larroyo, México, 1942, tomo III, p. 72. Lo subsiguiente entrecomillado pertenece también a esta página.

{10} *Ibid.*, p. 73.

{11} *Respondo dicendum in Deo voluntatem esse, sicut et in eo est intellectus: voluntas enim intellectum consequitur.* (En Dios hay voluntad por lo mismo que hay entendimiento, pues la voluntad es consecuencia del entendimiento). S.T., I, g, 19, a, I.

{12} J. Zubiri: *Hegel y el problema metafísico*, Revista *Cruz y Raya*, nº I, p. 21.

{13} Vid. en este mismo número su trabajo *Sobre la oportunidad histórica del cartesianismo*, en especial p. 5.

- {14} R. Descartes: *Discurso del método*, primera parte. El subrayado es mío.
- {15} R. Descartes: *Op. cit.*, primera parte, *ab initio*.
- {16} *Op. cit.*, primera parte.
- {17} *Ibid.*, cuarta parte. El subrayado es mío.
- {18} El subrayado es mío.
- {19} Todo cuanto Dios concibe como bueno lo es porque así lo quiere él, y no al contrario.
- {20} S. Tomás: *Suma Teológica*, I, XIX, 5, I.
- {21} «Este sabio varón no se daba cuenta de que existe un orden, una ley, una razón soberana que Dios ama necesariamente». (N. Malebranche, *Recherche de la vérité*, Lyon, 1829, tomo IV, p. 80). «...si lo que llamamos justicia o bondad lo ha establecido Dios por un decreto puramente arbitrario, puede cambiar su naturaleza, de suerte que no tenemos motivo para pensar que las guarde siempre, como se podría decir si supusiésemos que están fundadas en razones». (G. Leibniz, *Teodicea*, No. 176).
- {22} «¡Cuánto desprecio a estos filósofos que al medir los designios de Dios de acuerdo a sus propios pensamientos, no lo hacen sino autor de un orden general desde el cual todo lo demás se desenvuelve como puede!» (J. Bossuet: *Oración fúnebre a María Teresa de Austria*).
- {23} J. G. F. Hegel: *Filosofía de la religión: El reino del espíritu*.
- {24} *Ibid.* Es claro, tiene un contenido necesario, vale decir fundado en la razón.
- {25} *Ibid.*
- {26} Pablo de Tarsos: *Romanos*, IX, 20.

Sobre la filosofía y la primera mitad del siglo veinte

I

Caracterización general de una época

Cincuenta años han transcurrido del siglo en que nos encontramos. A estas alturas, exactamente en el punto medio de su total duración, vale la pena preguntarse qué ha ocurrido filosóficamente en Cuba durante esa primera mitad que ya ha sido vencida. Pero, ¿cómo preguntar por lo que ha sido nuestro destino filosófico en cincuenta años, sin que, previamente, nos preguntemos qué ha sido la filosofía en general, es decir, y para puntualizar, en el concierto de la cultura occidental? Pues unidos a esa cultura por vínculos de origen, nacidos y nutridos en ella y en todos respectos aun dependientes de ella, en modo alguno podríamos intentar explicarnos lo que ha sido la actividad filosófica en Cuba sin relacionarla con el destino que le ha tocado en suerte a esa cultura de la cual procede, durante los cincuenta años que acaban de decursar.

El siglo veinte ofrece, como quizá pudiera encontrarse en otros siglos de la historia de Occidente, la inconfundible característica de estar penetrado casi hasta su primer cuarto de existencia por las ideas y las creencias del anterior, es decir, del diecinueve. Y esto es de extraordinaria importancia, si se atiende a que, por tal causa, este siglo veinte se mueve bastante pacíficamente,⁽¹⁾ en sus primeros veinticinco años, dentro del marco de la concepción de la vida que caracteriza rotundamente al siglo anterior. Ahora bien, ¿es posible señalar las características más destacadas del siglo diecinueve, de modo que permitan explicar por qué el primer cuarto del siglo veinte sigue a la perfección las huellas de su predecesor? Vamos a intentarlo, aunque, como es natural, con las consiguientes reservas cuando de estas caracterizaciones se trata.

En primer lugar, el diecinueve es un siglo *estable*, pese a todo lo que se quiera aducir en contrario. Bien es cierto que en él se producen guerras y revoluciones, pero ambas son siempre de tipo *político* y jamás *social*; además, estas guerras y revoluciones intentan simplemente copiar lo establecido —el caso de las revoluciones americanas—, o extenderlo —el caso de las guerras napoleónicas—. Pero, en general, el hombre está convencido de que existe [5] un tipo de orden social —el *liberalismo*— capaz de curar todos los males sociales de una vez para siempre; además, que ese orden social, que primordialmente fundamentan la iniciativa privada y la libre concurrencia, es la consecuencia directa de ese impulso, de raíz metafísica pudiera decirse, que se llama el *progreso*, que viene a ser algo así como el *fatum* de la Humanidad.

En segundo lugar, el hombre del siglo diecinueve, sobre todo el de su último tercio, está plenamente convencido de que, por obra del progreso científico y social, se ha alcanzado un tal grado de seguridad, que ya no sería posible volverse atrás. Pero, todo esto en que así se cree tan firmemente ha de tener indudablemente una más profunda fundamentación, que llamaríamos *metafísica*. Y nunca mejor empleada esta palabra que ahora, porque si algún

siglo ha vivido en rotundo desprecio de lo metafísico, ávidamente vuelto a lo físico, este ha sido el siglo diecinueve. Precisamente porque no necesitó de lo meta físico.

El positivismo es la concepción del mundo fundada en una robusta seguridad en la realidad inmediata, convicción que a su vez proviene de dos primordiales causas, a saber: el asombroso progreso alcanzado en las ciencias positivas y el sistema político-social del liberalismo. Y, si se mira bien, se advierte que ambos vienen fundados en los mismos presupuestos, como son, primero, la fe en el progresivo dominio de la naturaleza, de la cual el orden social se concibe como una parte; y luego, que el conocimiento constituye el único modo realmente efectivo de llegar al dominio de la realidad, puesto que, como lo confirman las ciencias positivas, todo lo que rebase el conocimiento fundado en dichas ciencias, debe ser desechado como *verdadera realidad*; de donde viene a resultar que, respecto de la filosofía –como una disciplina autónoma– se piensa que o no existe en modo alguno, o a lo sumo, puede admitirse que sea algo así como una *metodología de las ciencias positivas* (neokantismo).

El positivismo, en su fase postrera, que es como decir en el momento de máxima ascensión (último tercio del siglo pasado), es el triunfo de la teoría de su fundador, Augusto Comte, quien, como es sabido, defiende una concepción de la realidad basada en una triple división histórica de todo el proceso de la cultura occidental. Como se sabe, para Comte nuestra cultura occidental ha pasado por tres estadios o fases: la teológica, la metafísica y la positiva. Ahora bien, las dos enormes ingenuidades en que incurre esta teoría son, por una parte, asegurar, como lo hace Comte, que la etapa positiva es la *definitiva*, y que, en consecuencia, estamos abocados a un orden social sin posible retroacción; y por otra, asegurar, en la enfática forma que lo hace, que la religión y la metafísica están definitivamente liquidadas, y si aún alientan, lo hacen como supervivencias que acabarán por desaparecer. Puesto que es la metafísica una suerte de religión corrompida, y ésta no tiene ya razón de ser, el estado positivo ha adquirido total y definitiva vigencia. El saber, en su totalidad, depende de la observación y el experimento, los cuales fundamentan los *hechos* y sus *leyes*; pero, a su vez, los hechos sólo son posibles en tanto que fenómenos, los cuales, por su parte, son sólo tales en cuanto manifestaciones de la naturaleza. En consecuencia, y como inevitable conclusión, [6] las leyes naturales valen lo mismo para el mundo inorgánico y orgánico que para el espiritual; ya que toda ley es un juicio sobre la coexistencia de los hechos o sobre su sucesión causal, es decir, que son o leyes de la estática o leyes de la dinámica.

En el orden físico como en el orden espiritual hay, pues, leyes comunes. La realidad es, por consiguiente, una sola, cuya estructura y funciones es posible aprehender mediante las ciencias, o mejor, la *Ciencia*, que penetra en lo fenoménico, única realidad dable al hombre, en la cual éste debe situarse como la etapa definitiva. Siendo, pues, la Ciencia una y múltiple a la vez, el conjunto de sus leyes se reduce y se simplifica hasta llegar a una concepción de la realidad en la cual, como afirma Comte, lo físico y lo social son dos aspectos de un mismo todo. La filosofía bajo la especie de la ontología, la metafísica, la teoría del conocimiento no concebida como metodología de las ciencias positivas, la axiología, la teología, &c., es pura y simple fantasía.

La subestimación del valor y la importancia de la filosofía es una nota frecuente y casi común en los pensadores del siglo XIX. Se puede decir que es la consigna que impulsa la actividad intelectual del hombre occidental de fines de la pasada centuria: escepticismo filosófico y optimismo científico. En una sumaria caracterización de esta actitud podemos referirnos, como a las figuras mayores que dan relieve al mapa espiritual (?) de Europa, a tres conocidos pensadores, a saber: John Stuart Mill, Herbert Spencer y Wilhem Wundt. Para Stuart Mill no hay otra fuente de conocimiento que la experiencia, incluso para el conocimiento matemático, y la inducción constituye el único método científico posible. E incluso la ciencia histórica debe ser concebida como ciencia natural.⁽²⁾ En cuanto a Spencer, cuya doctrina del *agnosticismo* hizo las delicias de nuestros abuelos, niega resueltamente que se pueda conocer la estructura última de la realidad, lo cual, según él, no quiere decir que no exista; pero como todo conocimiento humano está indefectiblemente reducido a las ciencias positivas, esa última estructura es inconocible. Wundt, por su parte, se opone al liberearbitrismo y afirma el causalismo determinista de la vida espiritual; niega, además, la existencia de lo psíquico y lo espiritual sin una base (o por lo menos sin un paralelo) fisiológica, y, finalmente, no distingue con el debido rigor entre las ciencias naturales y las ciencias culturales.⁽³⁾

Si a estos hombres y a sus respectivos pronunciamientos, implícita o explícitamente antifilosóficos, agregamos otros de menor resonancia (Laas, Dühring, Beneke, Fechner, Lotze, von Hartmann, en Alemania; Taine, Littré, Ribot, Renán, &c., en Francia), y a todos ellos se suman, en calidad de considerable refuerzo, los nombres de Carlos Darwin y Ernesto Haeckel, campeones de la biología evolucionista del pasado siglo, no resultará difícil hacerse una clara idea de la vergonzante situación a que quedó reducida la filosofía en el tiempo que va de la segunda mitad del siglo diecinueve al final del primer cuarto del veinte.

Creo que ahora se comprenderá suficientemente [7] por qué hubo de desaparecer casi por completo la filosofía de nuestro mundo cultural durante cincuenta años. El ánimo de aquellos tiempos no era filosófico, porque la filosofía resulta tanto más urgente cuanto más necesita el hombre explicarse la realidad circundante y la de su propio ser, no a base de lo inmediato, sino mediante una apelación a lo que, aun cuando no resulte del todo comprensible en su esencia, tiene, sin embargo, toda la fuerza problemática de lo irresoluble, y es sin duda por esto más atractivo. Como sucede en nuestros días, en que ya nadie piensa en serio que ni la filosofía ni la ciencia pueden revelarles esos *enigmas* que, en última instancia, han sido y seguirán siendo la existencia y la vida. Hemos vuelto, pues, a la sana convicción, no por esto menos dolorosa, del saber del no saber, a una eficacísima docta ignorancia, que nos libra de las ingenuidades antifilosóficas de la centuria precedente.

Ahora bien, si nos detenemos a examinar lo que se lee en Cuba, en el orden filosófico, desde las postrimerías del pasado siglo y durante los primeros cuarenta del presente, podremos comprender perfectamente por qué no podía, no pudo haber *filosofía*, no sólo en Cuba, sino tampoco y principalmente en Europa y el resto de América. Pues lo que se leía en Cuba era parte de la producción filosófica que, por modo exclusivo, arribaba al Continente americano procedente de Europa. Y a este respecto no deja de ser interesante, por lo que tiene de documental, la cita de algunos de esos libros entre los más apreciados y difundidos en aquel entonces, bien entendido que la nómina es sumamente incompleta y en modo

alguno pretende servir como sanción absoluta de ese período antifilosófico el cual venimos enjuiciando.

Tomemos, para comenzar, algunos de esos tratados que suelen hoy denominarse *Introducción a la Filosofía*. Hay uno, muy curioso, compuesto por un grupo de profesores franceses, titulado *Précis de Philosophie*, es decir, un resumen o compendio. Es del año 1907, y en sus comienzos, página ocho, dice, al definir la filosofía: «La filosofía es *una ciencia*; tiene su objeto y su método propio: el método psicológico...» En otro compendio (de René Worms), también de esa misma fecha, se lee: «La filosofía no se puede definir más que por su conexión con la ciencia» (Introducción general, página 1). Guillermo Wundt, por su parte, nos dice en sus *Principios de filosofía*: «...Mas, en general, la dependencia entre los problemas filosóficos y la fase entonces alcanzada en la *evolución científica*, constituye la relación más sencilla y clara, y es lo que, al mismo tiempo, imprime principalmente su sello a la evolución histórica de la filosofía...» Y Bernard Pérez, en su *Dictionnaire abrégé de philosophie*, entre otras definiciones de la filosofía, nos dice que es: «La síntesis de las verdades más generales de las ciencias particulares.»

Otro detalle que complementa la peculiar idea que el siglo pasado tenía de lo que era la filosofía, en cuanto que sólo podía ser considerada como reflexión sobre las ciencias particulares, lo ofrecen esos manuales al recoger en sus páginas el contenido sumariado de diversas ciencias. Así, el *Manual de Filosofía* de L. Gambara es un compendio de psicología, lógica y ética; y lo mismo el de Bartolomé Beato y el de Paul Janet. Es decir, que se partía de una casi unánime creencia de que la filosofía, por carecer de *objeto propio*, [8] tenía que tomarlo prestado de las ciencias particulares, cada una de las cuales no sólo lo poseía, sino que, además, con ellos se justificaba siquiera relativamente la esencial injustificabilidad de la filosofía.

Pero prosigamos con nuestro recuento bibliográfico y veamos cómo interpreta con toda fidelidad el sentir de su época un autor tan leído, en Europa como en América, cual Félix le Dantec. En su obra *Del hombre a la ciencia* –al comentar la filosofía de Bergson– nos dice: «He hecho lo posible para comprender el método que propone el eminente metafísico. Mi impresión es que su libro es una obra de arte más que una obra de ciencia, y que su ‘método’ resulta de confundir constantemente, con un lenguaje armonioso, dos actitudes que se excluyen: la mecanicista y la finalista...» Y un poco más adelante: «A comienzos del siglo XX, parece sobre todo inútil dilucidar las cuestiones de método.»⁽⁴⁾ En Alemania, mientras tanto, un autor de tanta boga por aquel entonces como Luis Büchner, se expresa así en su *Ciencia y naturaleza*: «Ya Bacon había dado fin a los sistemas, poniendo así las primeras bases del estudio de la naturaleza. Así es como ésta ha venido a ser rica, poderosa, considerada; mientras que la filosofía, por el contrario, ha descendido al estado de mendicante.» Y hasta Flammarion, el sedicente astrónomo, novelista y filósofo, todo en una pieza, pese a su firme creencia en Dios, comparte el entusiasmo por lo que era el ideal de su tiempo. En *Dios en la naturaleza* expresa: «En nombre de las leyes de la razón, tan magníficamente justificadas por el progreso moderno, y en virtud de los principios ineludibles que constituyen la lógica y el método, nos ha parecido que en adelante debemos proseguir la investigación de la verdad por medio de las ciencias positivas.» Y a estos autores citados hay que agregar los nombres de Ernesto Haeckel y sus famosos *Enigmas del Universo*, libro

popular y divertido si los hay, del cual se hicieron veinticuatro traducciones. Y Ernesto Mach, cuya obra *El conocimiento y el error* también alcanzó enorme difusión.

En cuanto a la Psicología, hay que decir que es pura o casi pura fisiología, según los casos. Así, en la obra del profesor Henry Maudsley, del University College de Londres, titulada *Fisiología del espíritu*, encontramos este párrafo concluyente: «El cerebro es el órgano del espíritu del mismo modo que las células nerviosas son los agentes inmediatos de la función mental...» Otra obra de Psicología, la de José Puig Pérez y que se titula *Fisiología del alma, según F. Paulhan*, comparte el criterio de la anterior. Lo mismo que la de Emile Ferrere, que lleva por título *El alma es la función del cerebro*. Otros tratados de psicología que circulan entre nosotros por aquellas fechas son los de Alejandro Bain: *El espíritu y el cuerpo*; Alfredo Binet: *El alma y el cuerpo*, y Theodule Ribot: *Las enfermedades de la personalidad*. El mismo *Curso de Psicología* de Varona (1905), dedica 378 páginas, de las 567 que forman el contexto, al estudio y aplicación de las *sensaciones*, directa o indirectamente, a la interpretación de muchos de los fenómenos psíquicos.

En lógica, se lee, sobre todo, a John Stuart Mill: *Sistema de lógica deductiva e inductiva*; [9] Alejandro Bain: *Lógica deductiva e inductiva*; Teodoro Lipps: *Lógica*; E. Goblot: *Lógica*; Porfirio Parra: *Lógica inductiva*; Jaime Balmes: *El criterio*, y algunos otros. En cuanto a la ética, es posible citar a Paul Janet: *Elementos de moral*; Ch. Letourneau: *La evolución de la moral*; Harald Hoeffding: *La moral*; Hostos: *Moral social*; José Ingenieros: *El hombre mediocre* y *Las fuerzas morales*, &c.

No son, repito, todos los libros que se pudiera citar, sino sólo aquéllos que es posible considerar como los más señalados, por el ancho y hondo influjo que tuvieron desde la segunda mitad del ochocientos hasta pasado el primer cuarto del novecientos. Y no sólo en Cuba, ni de modo especial, sino en Europa y el resto de América, donde eran acogidos de acuerdo con la fama que desde el Viejo Continente ya les acompañaba al emigrar a estas tierras. Finalmente, creo que no debe quedar apenas dudas de que, en efecto, el siglo pasado, sobre todo su segunda mitad y casi la primera del actual, fueron rendidamente antifilosóficos. Fue la consigna de los tiempos la *moda*, si puede decirse así, y por eso nuestros padres y abuelos no podían interesarse en algo que como la filosofía estaba muy lejos de formar parte, no ya del repertorio ideológico, sino todavía más, del *sentimiento* de sus respectivas épocas. Pues la filosofía es preciso *sentirla* como ineludible necesidad, y esta necesidad adviene al hombre cuando a éste le faltan, primordialmente, la *seguridad* y la *tranquilidad*; cuando el hombre busca en su derredor y no halla ni en la manifestación material del mundo en que vive, ni tampoco en el proceso dinámico de la convivencia una justificación que le exima de retraerse a su más recóndita intimidad. Desde Boecio –aunque ya los griegos conocían este humanísimo modo de volver el hombre a sí mismo, como que lo habían inventado–, es y será siempre la filosofía una *consolación*. Es por esto por lo que no podemos ser positivistas. Como dice agudamente Ortega y Gasset, por el positivismo había que pasar inevitablemente de tal modo que de no haber sido positivista el siglo pasado, habría tenido que serlo el nuestro. Pero, a su vez, ya no es posible ser positivista. Todavía más: hay que tratar de ser todo lo contrario, es decir, *antipositivista*, único modo de asumir plenamente el verdadero significado de nuestra época.

Varona y la filosofía en Cuba

El siglo diecinueve remata filosóficamente entre nosotros con la figura de Enrique José Varona. Y todavía más, con Varona se cierra, durante casi cincuenta años, ese proceso en que consiste nuestra actividad filosófica desde las postrimerías del siglo dieciocho y durante todo el diecinueve. Con Varona se esfuma de Cuba la preocupación por el saber principal, hasta recientemente, en que reaparece a causa de ciertas circunstancias que expondremos en la última parte de este trabajo.

Cuando Varona comienza a filosofar, el positivismo ha llegado a su cenit. [10] En Francia, como en Alemania e Inglaterra, ya por entonces las tres potencias culturales del Viejo Continente, la filosofía positivista domina por entero el pensamiento, no sólo el filosófico, sino el de las restantes manifestaciones, a saber: el arte, la ciencia, la religión, la política, el derecho, &c. Y la producción de Varona es, de punta a cabo, rendidamente positivista, sin que quepa acerca de esto la menor duda o el más insignificante reparo.⁽⁵⁾

Como todo fiel positivista, es decir, como auténtico representante del modo de concebir la realidad de su época, Varona realiza su filosofía en los tres tiempos o compases que son la obsesión del positivismo, desde que su creador aportó la fórmula según él perfecta y definitiva: de la *sociología* a la *psicología* a la *física*. No a la inversa, sino precisamente así como lo acabamos de establecer. Y, ¿por qué? ¡Ah! porque la ley universal que rige el mundo es la ley del *progreso*, y éste sólo puede ser entendido desde el fenómeno inmediato de la humana convivencia. Pero, a su vez, esta convivencia se explica, como fenómeno cuantitativo, en la explicación que es posible encontrar en cada individuo, de donde la psicología. Pero, ¿qué psicología? Sólo –y de ello no duda el positivista– la psicología que consiste en la interpretación de la conducta humana a través de lo que el positivista entiende que es todo lo fenoménico y nada más que esto, es decir, el mundo de la experiencia sensible. La psicología es, pues, fisiología, que es, a su vez, un conjunto de reacciones físico-químicas, de inmediata apreciación cuantitativa, vale decir matemática.

Y esto se comprueba en Varona al constatar cómo su filosofía, en cualquiera de los aspectos de que consta, es eminentemente científicista. Y es explicable que así sea, pues Varona está deslumbrado por las conquistas de la ciencia de su época. Basta asomarse a su lógica, a su psicología, a su ética, &c., para corroborar –en la sobreabundancia de citas científicas de que se vale– la enorme fe que tenía Varona en el poder ilimitado de la ciencia. Sólo así se comprende que haya podido escribir, él, que fue sin duda un espíritu sutil, aquella frase tan amargamente antifilosófica: «la ciencia ve, la filosofía fantasea». Pero no hay que apresurarse a inculparlo con el cargo de una incomprensión que no era, no podía ser, en su tiempo, algo radicalmente personal, sino que esa frase condensa el espíritu de su tiempo; no es, pues, de Varona, sino que a través de ella, como cuando se apunta con los prismáticos invertidos, se ve, allá en la lejanía, el perfil de su tiempo, cuajado de seguridades y pleno de optimismo; justamente lo que a nosotros nos falta por entero.

En mi concepto, Varona sí estuvo, al menos en alguna parte de su vida, sobre todo en la etapa de su juventud, atraído por la filosofía.⁽⁶⁾ Esto lo prueba el hecho indiscutible de sus famosas *Conferencias* de lógica, de moral y de psicología. Pero también, en mi concepto, luego que hubo buceado con bastante profundidad en lo que, para el consensus de la época,

era y no era filosofía, tuvo que sentirse bastante defraudado. Pues lo que para la generalidad de su época era la filosofía es claro que apenas si valía el esfuerzo de llamarlo filosofía, [11] y sí ciencia, pues siendo esto más que aquello, estaba de más la filosofía. Y lo que para su época no era la filosofía, porque su época no tenía comprensión para ello (Maine de Biran, Grathy, Nietzsche, Dilthey, Husserl, Bergson, Blondel, &c.), debió producirle, como rendido positivista al fin, un gran hastío y la consiguiente desilusión.⁽⁷⁾ Y es por esta causa por la que Varona se agota filosóficamente en los años que corren de 1877 (fecha aproximada de sus primeros trabajos filosóficos) a 1900, justamente en el umbral del nuevo siglo. Además, tenía ya cincuenta y un años, y a esa edad debe uno haberse curado de muchos errores y de muchas ilusiones.

De 1900 a su deceso, Varona apenas si vuelve al tema filosófico. Agotada su fe en la filosofía, cada vez más acendrada su fe en la ciencia y absorbido por la labor educacional que lleva a cabo durante la primera década del siglo veinte, se aleja cada vez más de la actividad filosófica. Y no sólo se aleja de ella, sino que desconfiando del real valor de la filosofía para la vida práctica elimina resueltamente del bachillerato las lenguas clásicas y de los estudios filosóficos en la Universidad la metafísica, la estética, la teoría del conocimiento y la historia del arte; y declara optativa la historia de la filosofía.

Varona, pues, comienza y termina como filósofo casi en el propio siglo diecinueve. Y esto se comprueba con la simple inspección de la nómina de su producción filosófica. Su primer trabajo –o tal vez uno de los primeros– lleva la fecha de 1877 y es un artículo sobre la psicología de Bain; y hasta 1900 su producción se mantiene persistente y vigorosa, pues además de su denso y prolijo tríptico de las *Conferencias* de lógica, de moral y de psicología, que es todo un alarde de cultura y talento felizmente combinados para el fin propuesto, hay que contar no menos de veinticuatro artículos y conferencias sobre cuestiones filosóficas. Luego, desde el novecientos, su actividad decae, al punto de que en muchos casos se trata de repeticiones, como las *Nociones de lógica* (1902), la *Conferencia sobre el fundamento de la moral* (1903) y el *Curso de psicología* (1905), y en sólo contadas ocasiones da nuevos aportes, como ocurre con *El imperialismo a la luz de la sociología* (1905) y *Con el eslabón* (1918).

Ha sido indispensable esta larga pausa al llegar a Varona, porque él es, sin duda, el punto medio entre nuestro pasado filosófico y estos primeros cincuenta años del siglo veinte, carentes casi por completo de preocupación por el saber de los saberes. Con Varona muere, pues, la filosofía entre nosotros durante cuarenta años –para ser exactos–. A lo largo de ese tiempo, apenas si la filosofía es tenida en cuenta, pues fuera de la vida lánguida y de pura rutina que lleva en la Universidad, no aparece por parte alguna. Y quienes alguna vez en su vida, durante esos años, componen algo pasablemente filosófico, abandonan luego el empeño para encaminarse por otra senda, sea la del foro, la literatura, la política, &c. [12]

La actividad filosófica de Varona, como queda dicho, se enquistaba casi a partir del novecientos y se reduce a la rutina de clases en la Universidad, donde no deja un solo discípulo entre los diferentes alumnos que le tuvieron por profesor. Y es que, como también queda dicho, Varona –fiel al credo de su tiempo– llegó a la cátedra totalmente desilusionado del poder de la filosofía para resolver problema alguno, ni siquiera los eminentemente teóricos de la verdad referida a los órdenes del ser y el conocer; mucho menos, en cuanto tiene

relación con la vida práctica, como la moral, la ciencia, la política y otros. El hombre que había escrito: «Sobre hechos raciocinamos, por los hechos nos hemos de determinar, y los hechos tienen que servir de último criterio»,⁽⁸⁾ tenía forzosamente que desistir de la filosofía, cuyo esencial problematismo la hacen inevitablemente teórica. Su labor de cátedra contrasta fuertemente con el resto de su actividad intelectual, filosófica o no, ya que no se limitó a repetir, al hilo de sus primeras y definitivas convicciones filosóficas (?), lo que fue el logrado fruto de sus *Conferencias*.

Mientras tanto, del novecientos a la fecha, en cuarenta largos años, las generaciones que se suceden en ese tiempo se entregan preferentemente al cultivo de la literatura (teatro, novela, crítica), la historia, la abogacía, la política. No es posible dar cuenta de un solo preocupado por la filosofía; cosa, por demás, común a toda América, donde la filosofía apenas si conservaba otra vigencia que la meramente rutinaria de la docencia universitaria, por lo regular confiada a gentes que enseñaban filosofía como un quehacer menor entre otras diversas y más importantes actividades. A esto se debe que entre nosotros la nómina de la producción filosófica, en casi cuarenta años, llega, en la pesquisa que he podido realizar, a unos catorce títulos. Vale la pena consignarla en detalles, siquiera para establecer el contraste con lo que luego ocurre, de unos diez años a la fecha. Tenemos, pues: Lorenzo Erbiti: *La caracterización del orden social* (1900); Mateo Fiol: *Posibilidad de la aplicación de los métodos experimentales a la investigación psicológica* (1900); Sergio Cuevas Zequeira: *El padre Varela. Contribución a la historia de la filosofía en Cuba* (1906); J. M. Mestre: *Consideraciones sobre el placer y el dolor* (1906); Homero Serís de la Torre: *Gradualidad de la conciencia* (1907); José González Vélez: *El socialismo en Europa y América* (1909); Lorenzo Beltrán Moreno: *El problema de la memoria* (1914); Luis A. Baralt: *Relaciones de la moral y las religiones* (1914); Sergio Cuevas Zequeira: *William James y el pragmatismo* (1914); Salvador Massip: *El naturalismo en la filosofía contemporánea* (1916); José A. González Lanuza: *Psicología de Rocinante* (1916); Sergio Cuevas Zequeira: *El doctor Enrique José Varona* (1917); Salvador Salazar Roig: *La felicidad como fundamento de la moral* (1917); Aurelio Boza Masvidal: *El estoicismo* (1920).

En 1917, al abandonar Varona la cátedra universitaria, le sustituye Sergio Cuevas Zequeira, el sedicente profesor, para quien la filosofía tampoco valía gran cosa, de modo que su labor se redujo a rutinarias y hasta demasiado risueñas exposiciones de clase, que llevaba a cabo con indeseable desenfado. [13] Unos años después, en 1926, le reemplaza Roberto Agramonte, actual profesor de Sociología General y Filosofía Moral, quien para el trabajo de cátedra –con lo cual ha logrado levantar el nivel de ésta a la debida altura– ha compuesto un tratado de Psicología General, fundado preferentemente en el behaviorismo norteamericano, otro de Sociología General, un Programa de Filosofía Moral y recientemente unos cuadernos donde recoge sus exposiciones de clase en esta disciplina. Agramonte, sin embargo, no ha cultivado asiduamente la temática esencial de la filosofía, sino que desde hace ya muchos años ha desviado sobre todo al campo de la sociología, en el cual su labor ha sido valiosa. También ha hecho algunas interesantes contribuciones al estudio de las ideas filosóficas de algunos pensadores cubanos del pasado siglo, como los presbíteros Caballero y Varela, y Luz y Caballero. Y muy recientemente ha aparecido su libro sobre *Varona, el filósofo del escepticismo creador*, obra que en parte considerable reagrupa materiales de anteriores trabajos, pero exhibe un interesante conjunto crítico.

Hay también que hacer especial mención de Medardo Vitier, ensayista y crítico, quien es autor de *Las Ideas en Cuba* y *La Filosofía en Cuba*, que constituyen, en el total de su bien pensada y muy bien escrita producción, aquello que roza más directamente con lo filosófico, aunque no es posible denominarlo filosófico en estricto sentido, ni tampoco filiar a su autor como filósofo, pues Vitier no ha cultivado la temática de la filosofía en lo que ésta esencialmente constituye.

Réstanos sólo, para dejar concluida la parte que corresponde a los primeros cuarenta años del siglo veinte, aludir a algunos otros textos, es decir, a aquellos de los cuales aún no se ha hecho mención. Exceptuados los de Varona, de comienzos de siglo, y los de Agramonte, compuestos entre el veintiséis y el cuarenta, porque han sido ya mencionados, podemos citar, entre otros que seguramente han escapado a nuestra pesquisa, los siguientes:⁽⁹⁾ Leandro González Alcorta compone en 1885, para el desempeño de sus funciones como profesor en el Instituto de Pinar del Río, un libro que titula *Nociones de psicología, lógica y ética*, texto que estuvo en uso durante mucho tiempo. Puede decirse que le reemplaza el tratado de *Lógica elemental (Lógica y nociones de Psicología)* del doctor Gustavo de Aragón, durante largos años profesor de dichas materias en el Instituto de la Habana. En el año de 1922, aparece el *Resumen sintético y brevísimo del sistema de psicología (método genético) de José Ingenieros*, de resuelto corte positivista, compuesto por el doctor José González Vélez, profesor en el Instituto de Camagüey. Luego, este mismo profesor publicó en el año 1925 su traducción del libro del profesor francés G. H. Luquet, titulado *Ensayo de una lógica sistemática y simplificada*.

Tal era, pues, la situación de la filosofía en Cuba al concluir la cuarta década del siglo veinte. A partir de entonces, en el curso de otros diez años, han ocurrido tales cambios en lo que a la filosofía concierne, que es preciso consagrar la última parte de este trabajo al intento de explicar, en la medida de lo posible, [14] el cambio ocurrido, sus causas y su significación en el conjunto de nuestra realidad cultural.

III

La filosofía cubana del presente

Y ahora, en el análisis de lo que realmente ha sido la filosofía en Cuba en los últimos cincuenta años, llegamos al momento que, por su real contenido y su vigorosa significación, es a todas luces un movimiento restaurador de la filosofía en nuestro medio. Es la vuelta a la preocupación por el saber principal, tras casi cincuenta años de lamentable ausencia. ¿Por qué se vuelve en Cuba a la filosofía y cómo tiene lugar este regreso? He aquí las cuestiones con las cuales pondremos punto final a este trabajo.

Hay que señalar, ante todo, que este resurgimiento de la preocupación por la filosofía no es, ni mucho menos, un fenómeno restringido al área de nuestra nación. Muy por el contrario, se trata, en el caso nuestro, de la repercusión en toda América de ese *regreso a la filosofía que caracteriza* el clima intelectual europeo desde hace ya cuarenta años, siquiera sea para apuntar una fecha más o menos orientadora. Y tal resurrección de la filosofía, que así podría decirse, obedece en Europa a dos causas primordiales. Una de ellas es la crisis de los fundamentos de todas las ciencias, de modo especial la matemática, la lógica, la física y la

psicología; crisis que sobreviene como el resultado del progreso alcanzado por las mismas en las postrimerías del pasado siglo. Pues al continuar sobre la senda de ese progreso, fatalmente, en tanto que se distendía el ámbito de cada una de esas ciencias, se iba inevitablemente minando su base. Y la crisis de los fundamentos de las ciencias positivas puso de manifiesto, de modo muy especial, que una nueva fundamentación debía provenir, no estrictamente de dichas ciencias en sí, sino que precisaba buscarla *más allá* de las propias ciencias en cuanto tales. Y es aquí donde aparece la segunda de las dos causas aludidas y empalma con la primera, segunda causa que es la labor que desde los comienzos de la segunda mitad del siglo diecinueve venían realizando en la filosofía ciertos pensadores que, para el ambiente positivista, eran poco o nada conocidos y sobre todo incomprensibles y por lo mismo inaceptables, principalmente Guillermo Dilthey y Edmundo Husserl en Alemania, y Enrique Bergson en Francia, para sólo citar ahora a los de máximo influjo. Considerándose a sí mismo positivistas,⁽¹⁰⁾ pero sin que tal vez ni ellos mismos sospecharan hasta qué punto resultaban serlo de veras, los tres pensadores mencionados, al perseverar en el empeño tan caro al positivismo de *atenerse sólo a los hechos*, desembocaron en ciertas conclusiones que forzosamente tenían que hacer variar la idea que de la filosofía tenía el positivismo de Comte y sus adeptos. Es cierto que fuera de lo fenoménico es imposible afirmar la existencia de algo, [15] en cuanto concierne al mundo real en que vivimos a las formas de existencia que en él se dan, pero lo fenoménico, que es fuente de toda experiencia, no puede ser exclusivamente lo sensible, ni experiencia quiere decir sólo la del mundo físico. Por eso la fenomenología, como lo expresa su fundador Edmundo Husserl, no es ciencia de *hechos*, sino de *esencias*, es decir, de algo que se encuentra más allá de lo meramente fáctico. Y en cuanto a Dilthey ya se sabe su genial aporte a una nueva psicología *descriptiva*, fundada en el estudio de las asociaciones humanas, como base estas últimas para la investigación de lo individual psíquico. Como es igualmente valioso su trabajo en el campo de la interpretación histórica. Finalmente, Bergson reemplaza la noción positivista de la evolución del ser – contradicha a cada instante por bruscos hiatos – por la de la *evolución en cuanto el ser*, combatiendo de paso, en la psicología y la biología, la tesis mecanicista, tan cara al positivismo. De esta suerte, allá por los años inmediatos a la terminación de la primera guerra mundial, el resurgimiento filosófico posee todo el vigor que se requería para echar a un lado la faramalla del positivismo caduco e inoperante. Para esas fechas ya son del dominio público las memorables *Investigaciones lógicas* (decisiva refutación del psicologismo) y las no menos famosas *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* de Edmundo Husserl, y *El formalismo en la ética y la ética material valorativa* de Max Scheler, los dos pensadores alemanes de mayor resonancia entre la primera y la segunda guerra mundiales. Y en Francia ya Bergson ha publicado *Los datos inmediatos de la conciencia*, *Materia y Memoria* y *El pensamiento y lo movedizo*. Y a estos autores hay, por supuesto, que agregar todos aquellos que, en diversos lugares de Europa, encajan perfectamente en la nueva filosofía. De lo ocurrido a este respecto en el curso de unos treinta años a la fecha, no es preciso hablar, pues el cambio de concepción de la filosofía y el retorno a su temática esencial, a la que constituye su objeto propio, es decir, a la ontología, la metafísica, la gnoseología y la axiología resultan indiscutibles. En el presente vuelve a ser la filosofía lo que ha sido siempre en los grandes momentos de su historia. Ni es *ancilla* de nada, ni tampoco aspira a ajenas servidumbres, puesto que le basta con su esfera propia e inalienable. Y si fuera menester alguna comprobación del cambio operado, bastaría mencionar algunos de los temas fundamentales de la nueva época, que contrastan agudamente con los de la época positivista, tales como la fenomenología de Husserl, el intuicionismo de Bergson, el

vivencialismo e historicismo de Dilthey, la ética axiológica de Scheler y Hartmann, el raciovitalismo y perspectivismo de Ortega y Gasset, el existencialismo de Heidegger y Sartre, &c. ¿Verdad que son temas inencontrables en el ideario positivista?

Contrayéndonos ahora al caso de la restauración de la filosofía en Cuba, debemos señalar, ante todo, la circunstancia siguiente. Condicionado el ambiente para dicho resurgimiento por consecuencia de la restauración de la filosofía en Europa, primero la guerra civil española y casi de inmediato a ésta la segunda guerra mundial obligan a emigrar a América a numerosos intelectuales y profesores de filosofía, [16] quienes en unos casos amplían con su aporte lo que ya en América se conocía sobre algunos pensadores y tendencias filosóficos y en otros dan a conocer lo que aún se ignoraba. Es preciso, sin embargo, insistir en el detalle, en mi concepto de gran importancia, de que el ambiente americano estaba ya preacondicionado para el resurgimiento filosófico, sin duda porque la inquietud y el desasosiego producidos por la crisis de la cultura occidental no podía dejar de afectarnos en cierta medida. También es preciso tener en cuenta, como valiosos aportes, la *Revista de Occidente*, que extendía hasta América el más sazonado fruto de la nueva filosofía, así como que muchos americanos hubieran podido completar su formación filosófica en las aulas europeas durante los años que precedieron a la segunda guerra mundial. Hombres como Francisco Romero, Carlos Astrada, Alberto Wagner de Reyna, Eduardo García Máynez, &c., tuvieron la fortuna de iniciarse en algunas de las nuevas manifestaciones de la filosofía bajo la dirección de renombrados maestros europeos tales como Eduard Spranger, Edmundo Husserl, Henry Bergson, Nikolai Hartmann, Martín Heidegger y otros. Y, en cierto modo, han actuado como precursores del movimiento que en la actualidad está perfectamente consolidado.^{11}

En la restauración de la filosofía en Cuba intervienen por lo menos tres factores, los cuales son: 1) una generación inequívocamente atraída por el saber principal; 2) el ambiente propicio, tanto en América como en Europa; 3) el desplazamiento ya señalado de considerable número de pensadores europeos, que contribuye al robustecimiento de la filosofía en nuestro Continente. Pues ¿cómo negar la importancia y la significación del arraigo en América de hombres como Cassirer, Reichenbach, Koehler, Jaeger, Mondolfo, Labrousse, Cantor, Russell, Beck, &c., y especialmente para los hispanoamericanos Morente, Xirau, De Buen, Gaos, Recaséns Siches, &c.?

Manifestaciones concluyentes del restablecimiento de la filosofía en Cuba son las siguientes: En primer término, la fundación de la Sociedad Cubana de Filosofía, creada hace tres años y que cuenta en la actualidad con sesenta y dos miembros. Recientemente la Sociedad inauguró el Instituto de Filosofía, que tiene como primordial finalidad mantener una constante actividad filosófica de carácter académico. En su programa del curso actual (1950-51) se propone ofrecer cursos sobre *La trascendencia de Descartes en la filosofía contemporánea* (Máximo Castro Turbiano); *Los problemas del yo* (Risieri Frondizi); *Problemas y métodos de la filosofía* (Mercedes García Tudurí); *La filosofía de los valores en la actualidad* (Rosaura García Tudurí); *Filosofía de la educación* (Gustavo Torroella), y posiblemente sobre *Filosofía de la estructura* (Wolfgang Koehler). Como detalle que caracteriza a esta nueva etapa debe señalarse que la matrícula del Instituto asciende ya a cuarenta y cinco personas, de las cuales hay dieciocho que por no ser socios han abonado gustosamente el importe de la matrícula señalado a ese objeto por el Instituto. [17]

En tres años la Sociedad Cubana de Filosofía ha realizado una extraordinaria labor, merced a la cual ha vuelto Cuba a figurar entre los países que se ocupan del saber principal. A este respecto se mantiene una frecuente comunicación con todos los países de América y la mayoría de los europeos; se ha asistido a congresos, se atienden encuestas sobre problemas filosóficos, &c. La Sociedad está incorporada a la Federación Internacional de Sociedades de Filosofía con sede en la Universidad de la Sorbona en París; también, por expresa invitación, figura como asociada de la Royal Society of Philosophy de Londres y de la Sección de Filosofía de la Unión Panamericana. Y por el esfuerzo de los delegados cubanos al **Tercer Congreso Interamericano de Filosofía** celebrado en México del 11 al 20 de enero de este año,^{12} se consiguió que el próximo Cuarto Congreso se celebre en la Habana, como justo homenaje a la memoria del hombre continental que es nuestro Apóstol José Martí.

En segundo término, hay que referirse a la **Revista Cubana de Filosofía**, fundada en 1946 por el profesor Rafael García Bárcena, uno de los más destacados cultivadores de la filosofía en Cuba durante el presente. La Revista ha publicado hasta ahora seis números, con un total de treinta trabajos sobre cuestiones esencialmente filosóficas y de los cuales veintisiete se deben a escritores cubanos. De esos números, el cuarto y el sexto están dedicados respectivamente a los filósofos Enrique José Varona y Renato Descartes. Distribuida cuidadosamente por mediación de la Dirección de Cultura del Ministerio de Educación, bajo cuyos auspicios se viene editando desde hace algún tiempo, circula por toda América y gran parte de Europa, con el alentador resultado de los centenares de testimonios que se archivan en la Sociedad Cubana de Filosofía.

He, finalmente, de referirme al contraste que es posible establecer entre la producción (?) filosófica cubana de los primeros cuarenta años de este siglo y la que corresponde a la última década. Mientras que en esos cuarenta años aparecen catorce artículos y alguna que otra obra no estrictamente filosófica, la nómina de artículos en la década del cuarenta al cincuenta pasa de cien, casi todos sobre cuestiones rigurosamente filosóficas. Además, auspiciada por la Dirección de Cultura del Ministerio de Educación, se prepara una Biblioteca de Filosofía Contemporánea en Cuba, destinada a acoger las obras que ya pueden ser editadas y las que se produzcan.^{13} Para iniciar esta Biblioteca acabo de entregar un volumen mecanografiado de doscientas páginas sobre *Filosofía de la Vida y Filosofía Existencial*, en el que recojo en forma sistemática el proceso en que consisten estas filosofías desde Kierkegaard hasta Heidegger y Sartre. También figurará en esa Biblioteca el espléndido trabajo de Rafael García Bárcena titulado *La Estructura del Mundo Biofísico*, premiado en reciente concurso de la Dirección de Cultura y que ha merecido los elogios de tan cimera figura de la filosofía en América como Francisco Romero. [18]

Para concluir este análisis del proceso de la filosofía en Cuba en los primeros cincuenta años del siglo veinte, haré una exposición, por riguroso orden alfabético de las personas que actualmente hacen filosofía entre nosotros. Es, pues, la siguiente: Roberto Agramonte (Sociología, Filosofía Moral e Historia de la Filosofía en Cuba); Luis A. Baralt (Teoría del Conocimiento, Lógica y Estética); Juan J. Casasús (Filosofía del Derecho); Máximo Castro (Filosofía inglesa, Lógica, Descartes y Kant); Mercedes García Tudurí (Introducción a la Filosofía, Lógica y Filosofía de la Política); Rosaura García Tudurí (Introducción a la Filosofía, Lógica y Axiología); Rafael García Bárcena (Axiología y Filosofía de la Estructura); Antonio Hernández Travieso (Historia de la Filosofía en Cuba); Dionisio de Lara (Filosofía de la

Religión, Descartes e Historia de la Filosofía en Cuba); José I. Lasaga (Introducción a la Filosofía, Lógica y Estética); Begoña López (Intuicionismo e Irracionalismo); **Jorge Mañach** (Historia de la Filosofía); Miguel F. Márquez (Filosofía del Derecho); Melquiades Méndez (Lógica e Historia de la Filosofía en Cuba); Emilio Menéndez (Filosofía del Derecho); Justo Nicola (Intuicionismo y Lógica); José J. Nodarse (Sociología); **Humberto Piñera Llera** (Filosofía de la Vida y Filosofía Existencial); Marcelo Pogolotti (Ensayos sobre Kant, Goethe, Unamuno, Varona, etcétera); Rosario Rexach (Problemas de la Cultura, Filosofía de la Educación e Historia de la Filosofía en Cuba); Raúl Roa García (Historia de las Doctrinas Sociales y ensayos); Antonio Sánchez de Bustamante Montoro (Filosofía del Derecho); Medardo Vitier (Historia de la Filosofía en Cuba). A esta nómina hay que añadir los de muy reciente promoción a las actividades filosóficas de Hilda Orosa (*Relaciones entre el relativismo y su subjetivismo*); Victoria González (*El argumento ontológico en Descartes*); y Pedro Vicente Aja (*Cuatro visiones de la libertad moral*).^{14}

Creo que después de todo lo hasta aquí expuesto no debe quedar dudas de que, en el presente y desde hace ya diez años, asistimos a un resurgimiento de la filosofía en Cuba. Estamos, por ventura, muy lejos de aquella alucinación que la ciencia, tal vez mejor el *cientificismo* de las postrimerías del pasado siglo produjo, en nuestros abuelos y padres. Superada la etapa positivista, se ha vuelto a la sana y eficaz seguridad de que la filosofía posee objeto y métodos propios y que el filosofar es la actividad del espíritu, la suprema, que se acuerda perfectamente en sus propósitos con la noble aspiración de Lessing al decir que si Dios le mostrara en una mano la verdad y en la otra el camino para hallarla, optaría resueltamente por este último. Porque tal es el sentido y, por consiguiente, el fin de la auténtica filosofía.

Humberto Piñera Llera

-
- {1} Pese a la guerra de 1914-18, y por lo mismo de ella, pues esta primera guerra «mundial» es más política que social.
- {2} Esto es lo que hace Thomas Buckle en su *Historia de la civilización en Inglaterra* (1857), como asimismo C. Lamprecht en Alemania.
- {3} Como hacen, en el mismo pasado siglo, Windelband y Rickert en Alemania.
- {4} Esta última expresión revela hasta qué punto la seguridad en las conquistas de la ciencia había logrado dominar la mente occidental.
- {5} Lo mismo en su fe en su época que en su pesimismo Varona realiza a la perfección el modo de ser del positivismo.
- {6} Pues, en tanto que unos le niegan esta condición, otros se la conceden en exceso.
- {7} Recuérdese cómo interpreta a Bergson: «Con juegos malabares de palabra quiere Bergson significar tanto, que acaba por escamotear la significación del mundo, accesible a nuestra *inteligencia*» (subrayo yo). Y véase cómo concuerda con la expresión de le Dantec, citada un poco antes.

- {8} *Hechos* como exclusivas manifestaciones de la naturaleza. El fenómeno físico y la forma exterior de conducta del hombre en lo psicológico.
- {9} Sin duda que más de un libro de texto ha escapado a nuestra pesquisa.
- {10} Como que por creerlo decididamente y proseguir en ese empeño-positivista, acaban desbordando el positivismo y hacen cambiar el curso de la historia.
- {11} Hay que señalar, sin embargo, que a su vez estos precursores estuvieron influídos y adoctrinados por algunos pensadores que, en medio de la marejada positivista, se mantuvieron contra ésta. Tales hombres fueron los argentinos Alejandro Korn (1860-1936) y Alberto Rougés (1880-1945), el peruano Alejandro Deústua (1849-1945), el brasileño Raimundo de Fariás Brito (1862-1917) y el mexicano Antonio Caso (1883-1946).
- {12} A este Congreso asistieron: Roberto Agramonte (Unesco), Luis A. Baralt (Universidad de la Habana), Mercedes García Tudurí, Rosaura García Tudurí, Máximo Castro, Gustavo Torroella y Humberto Piñera Llera (Sociedad Cubana de Filosofía).
- {13} En este respecto, como en otros muy valiosos y eficaces para el desenvolvimiento de la filosofía en Cuba, ha sido generosa y oportuna la cooperación del doctor Raúl Roa desde su cargo de Director de Cultura.
- {14} Los títulos entre paréntesis refieren, si no a toda, al menos a lo más conocido de la producción filosófica de cada uno de los mencionados.

La filosofía en la crisis del mundo contemporáneo

por el

Dr. **Humberto Piñera Llera**

Presidente de la Sociedad Cubana de Filosofía

Conferencia ofrecida por el Departamento
de Extensión y Relaciones Culturales
de la Universidad, el día
2 de Marzo de 1951

Santiago de Cuba
1952

Si el lector interesado en los diálogos socráticos –lectura entre las más interesantes de todos los tiempos– conoce el que lleva por título *Gorgias, o de la retórica*, recordará al instante las palabras que transcribo de inmediato, dirigidas por Calicles a Sócrates en el diálogo aludido. Dice de esta manera Calicles: «Conviene tener un barniz de filosofía, el que se necesite para el cultivo del espíritu, y no me parece vergonzoso que un joven filosofe. Pero seguir filosofando en la edad v v

la vida todo aquél que filosofa en serio. Y por supuesto, me he respondido afirmativamente. ¿Por qué? Tal vez lo que subsigue permita ofrecer una adecuada respuesta.

La filosofía cobra especial importancia en los grandes momentos de crisis. Fue especialmente en la época del siglo V de Pericles y hasta las postrimerías del siglo III de la era cristiana, que la filosofía adquirió en Grecia extraordinaria importancia. Esto se advierte de muy particular modo en el carácter acusadamente antropológico de este período. Luego, [6] en el Renacimiento y durante los comienzos de la Edad Moderna, vuelve la filosofía a asumir el rango de actividad primera entre todas y a determinar, por consiguiente, lo que durante algunos siglos será el modo de vida occidental. Y también ahora ha vuelto la filosofía, de señalado modo, a situarse a la cabeza de las manifestaciones culturales del mundo occidental, a causa de lo que más adelante intentaremos señalar al respecto. Como se ve, la filosofía quizá sea un resabio del hombre, tal vez una desviación de la que el ser humano pudiera prescindir, como es la pretensión de Calicles, pero está ahí, tensa y pletórica de significado frente al hombre, ahora como en otros tiempos. Y siempre, lo cual es altamente significativo, con solemne oportunidad y sobra de razones. Por eso tenemos que contar con ella, pues, como vamos a precisarlo dentro de un momento, la filosofía es a la vez causa y efecto de las grandes crisis por las que ha pasado y actualmente pasa el mundo occidental.

Pero, antes de proseguir con el papel que hemos asignado a la filosofía en el concierto de la vida cultural de occidente, es preciso que nos refiramos a la crisis, no sólo a la de ahora, en la cual estamos ya plenamente sumidos, sino a lo que en general –dentro de lo que esta generalidad permite– puede ser entendido como crisis. Por lo pronto, como cuestión previa, vamos a señalar que el mundo ha estado y está constantemente en crisis. Crisis es el mundo en su totalidad, en el orden de lo existente, como crisis es igualmente la vida del hombre que en ese mundo habita. Y ambos son crisis, mundo y vida, porque, como lo entiende la filosofía existencial, entre la vida –vida humana, por supuesto, que es a la que me estoy refiriendo– y el mundo hay tal inextricable vinculación recíproca, que sería vana tarea intentar separarlos, si siquiera impulsados en ese empeño por una metódica finalidad.

La vida humana, decimos, tiene por escenario el mundo en que se desarrolla, pero, a su vez, ese mundo es lo que es, para la vida que en él se desarrolla, porque la vida teje y desteje continuamente esa inagotable multiplicidad de heterogéneas relaciones que urden, por así decirlo, el mundo en el cual se desenvuelve la propia vida, La vida pues *importa el mundo* (vale decir que lo presupone y lleva consigo), como a su vez el mundo *importa la vida*. Y a esto se debe que haya crisis, que es, por lo que se acaba de decir, el inevitable

resultado de la interacción de la vida humana en el mundo y de su correlativa del mundo en aquélla.

La inextricable relación de vida y mundo, en recíproca dependencia e interacción, es, pues, como manifestación concreta, una crisis constante, y constituye eso que se denomina con una palabra de todos conocida –la *historia*. Esta es, por lo tanto, la historia de esa crisis que ha comenzado con el hombre y es de suponer que termine al extinguirse éste por completo.

Importaba mucho, a los efectos de lo que se va a exponer después, esta previa dilucidación de un concepto que no ha estado muy bien aclarado que digamos en el curso de la cultura occidental –la única, por supuesto, de que vamos a ocuparnos esta noche–, sino hasta hace relativamente poco. Este relativamente poco alude al *historicismo*. El historicismo es la interpretación [7] de la historia fundada, por lo menos, en dos inalienables premisas, a saber: por una parte, que la vida humana, el primordial ingrediente de la historia, no se puede considerar en abstracto, es decir, que no hay nada a lo que pueda llamarse el *concepto de lo humano*, en el sentido en que se habla del *concepto de fuerza* en la física, o del *concepto de número* en la matemática, o del *concepto de organismo* en biología. Muy por el contrario, la vida humana y su mundo correlativo constituyen una manifestación concreta, y todo lo que sea tratar de aislar sus elementos, conduce a una inicial imposibilidad de entender lo histórico. Por otra parte, y como consecuencia de lo anterior, lo histórico hay que entenderlo, o al menos tratar de entenderlo, desde la totalidad de la tridimensionalidad de lo temporal, es decir, que el hecho histórico pertenece tanto al pasado como al presente y al futuro. No hay modo de entenderlo si le vemos en una sola dimensión, porque el presente de quien vive, lo mismo como simple ciudadano que como historiador, se *comprende* desde el pasado y proyectado hacia el futuro. Trate alguien de vivir exclusivamente *su* pasado, o *su* presente (cosa aun más difícil), o *su* futuro, y si lo consigue, hemos de agradecerle infinitamente que nos obsequie la receta...

Sin embargo, es precisamente algo de esto último lo que se ha venido haciendo hasta hace relativamente poco en lo que toca a la historia. Ha sido nuestra experiencia como estudiantes de historia –es claro que de una muy sedicente historia–, partir sin más de la ingenua presunción de que lo histórico es, o bien la narración del pasado, o bien la crítica del presente a base de ese pasado, o bien quizá la posible interpretación del futuro entendido como el progreso desde el pasado. Y de este modo, por cualquiera de los tres procedimientos aludidos, se llegaba siempre a cualquier resultado... menos a lo que se quería.

Las recientes conquistas de la historia han confirmado que si para algo puede y debe servirnos la historia es para entendernos a nosotros mismos. Y es por la historia por donde comenzó hace apenas medio siglo el nuevo modo de entender lo de las crisis. Por muy extraña que pueda parecer, ha sido el historicismo el responsable de la nueva manera de entender el problema de la crisis. Por muy extraño que pueda parecer, ha sido el historicismo el responsable del inicio de dicha revisión, aunque es ocioso advertir que la crisis actual no se debe al historicismo ni mucho menos, ya que a su vez él es una consecuencia de aquélla.

Vamos, pues, a partir en la pesquisa de lo que pueda ser la crisis del mundo contemporáneo, de una afirmación que es posible hacer sin peligro alguno de confusión, a saber, que la crisis constituye la verdadera naturaleza de lo histórico, entendido por crisis el hecho general y permanente de la inestabilidad esencial en que consisten la vida humana y el mundo que se dan inextricablemente unidos y en inagotable interacción. Pero, así concebida, la crisis vendría a ser, por su permanencia y generalidad, lo menos crítico de que se pudiera hablar. Lo cual es absolutamente indudable, pero no por ello deja de ser, en su comienzo, la crisis esta permanencia y generalidad. Tanto, que de ella surge lo que, como contracción general y permanente, se conoce [8] de consuno con el nombre de la crisis *ésta* o *aquella*. Y aunque pueda parecer que he insistido excesivamente en este detalle, se verá después cuán conveniente era hacerlo, para entender bien lo de las crisis particulares.

Y vamos ya resueltamente al encuentro de la crisis contemporánea. Mas, ¿acaso hay que ir en busca de lo que nos envuelve y presupone? Este es otro de los aspectos, en el examen de la crisis tal o cual, que reviste extraordinaria importancia. Pues sin duda que resulta sobremanera llamativo que estando *en* la crisis, *dentro* de ella, formando parte de la misma, tengamos que salirle al encuentro, que enfrentárnosle, porque sólo en este encararse con ella es que podremos saber, si es que llegamos a saberlo, en qué consiste la crisis actual.

Viene ahora lo de la pertinencia de insistir en la crisis general y permanente como sustancia de la historia. Pues no siempre ha habido *crisis* en la historia de la vida de occidente, en el sentido de crisis de éste o aquel período. Es decir, no siempre ha habido – como podría consignarlo sentenciosamente Perogrullo– una crisis como la del siglo V de Grecia, o la del final del mundo antiguo, o la del Renacimiento, o la actual. Muy por el contrario, ha habido épocas que sin dejar, por supuesto, de vivir en esa permanente y general crisis que es la historia, no han sido *críticas*. ¿Cuándo, entonces, es que ocurre de veras una crisis? O, dicho tal vez más claramente, ¿qué es *una* crisis?

En vez de entrar en definiciones, que por lo general a nada conducen, vamos mejor a intentar un paralelo entre dos épocas, acrítica una y la otra crítica, para así ver en sus respectivos procesos la diferencia esencial y por tanto las características de una y otra época. Estas épocas son el tiempo que va desde los albores de la Edad Moderna hasta el filo del comienzo de nuestra centuria; la otra, lo que ha decursado de entonces a las fechas.

Comencemos, para lograr una impresión lo más directa posible, por aquellas manifestaciones que hoy día constituyen, por así decirlo, los fundamentos de la crisis. Si nos dirigimos a la ciencia podemos citar –y esto sin gran esfuerzo, por cuanto son de sobra conocidos–, la invención matemática de los conjuntos, la nueva mecánica del universo einsteiniano, las relaciones de incertidumbre de Heisenberg, las diversas teorías cuánticas, las aplicaciones imprevistas del cálculo de probabilidades, &c. Como igualmente en otros sectores, vbg. el de la lógica, donde actualmente no se sabe a ciencia cierta qué es lo que puede ser denominado el objeto de la lógica, pues sería preciso decidirse por la clásica, o la simbólica, o la matemática, o por la intuicionista –trivalente de Brouwer, o por la plurivalente de Reichenbach, o por la fundada en «la física del objeto cualquiera» de Gosset, o tal vez por la lógica del «género dos» de Mlle. Février, &c. Podemos asimismo preguntarnos, sin posibilidad de respuesta, si la lógica fundamenta a la matemática, o viceversa; o si se funda en el objeto real o en el formal, &c. Por este motivo ha podido decir el gran historiador holandés Huizinga : «Si hoy despertara un Epiménides científico, que en 1879 se hubiera retirado a su cueva y hubiese estado dormido durante [9] cincuenta y seis años, no se hallaría ya en condiciones de entender el lenguaje científico en casi ninguna de sus ramas. Los términos de la física, de la química, de la filosofía, de la psicología, de la lingüística, para no mencionar sino pocas ciencias, le serían del todo desconocidos».^{1}

Esto es, en efecto, lo que ha ocurrido en poco más de medio siglo. El cambio ocurrido es de tal magnitud que apenas si es posible percatarse de él, a menos que intentemos un conocimiento de dicho cambio a través de ciertas lecturas cuidadosas y sobremanera extensas y complicadas. Pero, puesto que el cambio se ha producido, y está ahí, ineluctable y tenso, oprimiéndonos con todo el peso de su presencia, tratemos al menos de explicar sucintamente por qué se ha producido esa transformación.

La mayoría de los manuales de filosofía –y esta es una de las razones de su indeseabilidad– acostumbran caracterizar el tránsito de la Edad Media a la Moderna en los términos de un pasaje de la interpretación ontológico-metafísica del mundo a otra fundada en la física y la experimentación. Afirman además, lo cual es extraordinariamente divertido, que así como la deducción caracteriza la ciencia medieval, la inducción es propia de la moderna. Que Bacon es la contrapartida de Aristóteles –*Organon* versus *Novum*

Organum— y otras zarandajas por el estilo. Y lo terrible de todo esto es que no resulta del todo incierto, pero sí de una lamentable inexactitud, de una grosera forma de expresión de lo que es, en definitiva, lo realmente cierto. Pero, como sucede siempre, son las nociones groseras e imperfectas las que tocan vivamente y prenden con facilidad en el común de las gentes.

Lo contrario es justamente lo cierto. La Edad Moderna es una época de la cultura de occidente que se caracteriza por su resuelto modo de ser metafísico. Y lo es porque el giro por el cual se pasa de la consideración de las cosas a la consideración del pensamiento implica inevitablemente la vuelta a la metafísica. Y esto se ve claro, con suma claridad, en la transición de la lógica aristotélica a la de Descartes y Leibniz. En efecto, aunque la lógica aristotélica parte del juicio, mientras que la cartesio-leibniziana se funda en el concepto, la primera remite sin más al concepto implicado en el juicio, en forma tal que su intelección es autónoma respecto del juicio mismo. En tanto que para la segunda el concepto adquiere significación y se hace explícito a través del juicio. Todo esto se debe a que, a partir de Descartes, lo que se entiende por *la verdad* no es la concordancia de la cosa con la mente que la conoce (la famosa *adaequatio rei et intellectus*), sino la concordancia del pensamiento consigo mismo. Mas, ¿qué quiere significar eso de que el pensamiento concuerde consigo mismo? Y, además, ¿cómo puede estar la realidad, que no la verdad, alojada en esa concordancia? Aproximadamente, la respuesta puede formularse diciendo que ahora no es la realidad la que puede señalar algo al pensamiento, sino que, [10] por el contrario, éste es el que tiene que indicar a la realidad lo que de ella es posible saber. Que el pensamiento concuerda consigo mismo quiere, pues, decir, que para que no haya contradicción, no de la realidad con la mente, sino ni siquiera de ésta consigo misma, es preciso que la realidad se dé en un modo de ser *sui-generis*, que por lo mismo se confunda con el pensamiento. Y esto, por muy asombroso que pueda parecer, lo resuelve Descartes mediante el artificio de las *ideas claras y distintas*, es decir, descomponiendo toda la realidad en ciertas notas últimas —las naturalezas simples—, de imposible descomposición en otras, y las cuales, articuladas en el juicio, hacen aparecer de nuevo la realidad. Y a tal punto es esto así, que luego Leibniz dirá que estas últimas ideas son los *disparates*, es decir, aquello que, tomado cada elemento en sí, carece de significación y sentido respecto del conjunto, y lo adquiere por consiguiente en la articulación del juicio.

Y de esta suerte, por medio de tal artificio se llega a la formulación de una lógica estrictamente formal, como se comprueba después en las respectivas lógicas de Kant y Hamilton, por no citar sino las más destacadas de este período. Pero esta lógica, ¿a qué aspira sino a imponer un cierto orden en la realidad, a revestirla de una determinada legalidad? Y sin duda que lo consiguió, como se comprueba en la revisión crítica de sus fundamentos.

Veamos, por otra parte, lo que ha sucedido con la física, que es otra de las grandes formulaciones de los inicios de la Edad Moderna. Dicha física es, como se sabe, la exacta inversión del proceso que tenía lugar en Grecia y la Edad Media, pues en tanto que éstas se preguntaban afanosamente por el ser de la realidad, la ciencia moderna abandona tal infructuoso género de pesquisa. Galileo intuye –y es su incuestionable mérito– que «de frente» la realidad jamás entregará su secreto. Advierte genialmente que la verdad no está en el ser de las cosas, sino que es la respuesta que estas dan a quien las interroga. Y para conseguir aprehenderla, piensa Galileo, es menester dar de lado a la vieja y batallona pregunta ontológica y metafísica del *qué son* las cosas, para conformarse con otra menos ambiciosa, a saber, la pregunta acerca de cómo se comportan esas cosas, qué género de apariencia exhiben al que por ellas se interesa –su *fenomenicidad* en sentido kantiano. De esta suerte, la física deja de ser ciencia de *causa de cosas*, para convertirse en ciencia de *variaciones de fenómenos*. Y es aquí donde comienza realmente la distinción que es posible establecer entre la física clásica-medieval y la moderna. A diferencia de lo que se ha venido postulando, la física moderna no se funda en el experimento; pues el punto de partida del físico moderno es la *hipótesis*, es decir, la construcción *a priori*, de tipo matemático. Si bien, a diferencia de la matemática, esta física requiere el experimento, es simplemente como *confirmación parcial y relativa* de lo que la construcción racional y apriorística en que consiste la hipótesis aporta independientemente y con anterioridad al experimento. El caso del plano inclinado es un ejemplo –un tanto abultado– que permite comprender lo que queremos significar en este caso. Una bola que rueda por una superficie inclinada [11] jamás satisfará plenamente la ley del plano inclinado, porque la imperfección del plano y de la bola, como asimismo el roce, la inercia y la resistencia del aire, impedirán que se cumpla dicha ley, salvo muy aproximadamente. Y además, nunca podremos saber no sólo qué es el movimiento, sino que el ofrecible en la caída vertical de un cuerpo, cuya comprobación empírica persigue Galileo, se da sólo imperfecta y relativamente.

Y hemos llegado con esto al nudo mismo de la cuestión de la crisis contemporánea en el campo de la ciencia física que procede de la Edad Moderna, crisis que afecta de igual modo a las restantes ciencias, es decir, al hecho probado de su fundamentación en las dos premisas que son su talón de Aquiles, a saber: 1) el movimiento de un *a priori* (la hipótesis) a un *a posteriori* (el experimento) y 2) en consecuencia, el inevitable lastre metafísico.

La carga metafísica se esconde en un concepto que es la espina dorsal de todo el proceso de la ciencia en la Edad Moderna, es decir, el concepto de *necesidad*. Este concepto, absolutamente metafísico, es el punto de partida de todo el saber moderno, pues sólo mediante dicho concepto es posible adscribir a la realidad un orden racional que concuerde *ne varietur* con la razón del hombre. El concepto de necesidad implica que todo acontecer del mundo físico está inevitablemente encaminado a una determinada finalidad,

es decir, que la realidad es necesariamente *teleológica*, y que este finalismo se resuelve y expresa en un *determinismo* que involucra a toda manifestación real, cualquiera que sea. Y aquí llegamos a la tesis básica de la ciencia moderna, al concepto de determinismo. En el orden físico como en el social rige inalterable e indiscutible el más ciego determinismo causal, a tal punto, que en la formulación kantiana de la ética aparece este determinismo en la forma del llamado *imperativo categórico*, pues así como es inexplicable, por consiguiente inexistente, el mundo fenoménico sin el concurso del determinismo causal, también, en el orden moral, para que se dé la *persona* como manifestación de la realidad en su otro sector fundamental, es preciso que se cumpla la manifestación del determinismo causal que es, en este caso, el imperativo categórico. O sea que, o se da el imperativo, o la persona no existe. Esta es, pues, posterior a su *causa sui*, a su finalidad insoslayable – el deber ser.

Tal concepción determinista de *toda* la realidad prospera y prevalece mientras no se hubo profundizado lo suficiente en el interior de ambas, en lo físico como en lo espiritual. Es a partir de la física microscópica, como igualmente a partir del pasaje de la concepción exteriorista a la interiorista de lo humano, en el orden individual como en el social, que se empieza a ver claro en el problema. Vamos entonces a intentar una sumaria caracterización del proceso en que consiste el cambio a una nueva concepción en ambos aspectos de la realidad.

En las postrimerías de la pasada centuria la tónica general prevaleciente es la que da el positivismo. Es claro que aquí no intentamos una rigurosa caracterización de lo que fue el positivismo en sus diversas manifestaciones. Sólo haremos un cierto esbozo que permita verlo a la vez [12] en sus tres dimensiones, es decir, en su corporeidad.

Pese a las notorias y a veces escandalosas deformaciones del positivismo original, puede afirmarse que este mantiene desde sus orígenes hasta su liquidación el mismo ánimo filosófico y científico. Este ánimo viene dado por la ciega convicción de que en la plenitud de su totalidad, la realidad está regida por un insoslayable determinismo causal que a su vez proviene de ese teleologismo o finalismo de que ya se habló. Y de tal modo tiene que ser esto así, que también en el orden social encontramos la expresión de ese finalismo bajo la especie de la ley que rige el desarrollo de la sociedad, a saber, el *progreso*. Los procesos sociales son, pues, en todo caso y sin posible excepción manifestaciones de un continuo fluir hacia la meta de una suma perfección. Esto explica el auge alcanzado por el evolucionismo darwinista en la segunda mitad del siglo pasado, puesto que dicha teoría servía para explicar y de paso comprobar, por obra y gracia de la evolución, que una ineluctable necesidad rige tanto el acontecer físico como el social, la cual impone un comienzo y a la vez un fin, es decir, que todo proceso, por cuanto lo es, tiene un comienzo y se encamina hacia un fin, porque lo rige una interna necesidad finalista. Y este fin tiene que ser un fin de perfección, de progreso, pues la evolución hay que entenderla

como quería Hegel que se entendiera lo de su famosa *Aufhebung* –como parcial cancelación superadora de estados intermedios disparados, en un proceso dado, hacia una meta implícita desde antes del comienzo.

De las enternedoras simplicidades evolucionistas, que hicieron las delicias de nuestros antepasados, no cabe hablar ahora. Pero sí destacar que en su virtud llegó a identificarse *proceso con progreso*. Pero, hay todavía algo de mucha mayor importancia, por las consecuencias que llegó a tener. Me refiero a la clasificación jerárquica de las ciencias propuesta por el mismo Comte y aceptada a lo largo del siglo XIX. Nótese que la física es pura mecánica (traducida en todo momento a esquemas numéricos de correlación de fuerzas –el paralelogramo de las fuerzas); que la biología es física y química, y que esta última se muestra sensiblemente cuantitativa, con lo cual se asimila notoriamente a la física mecánica; que la psicología es biología, y la sociología es un intento de interpretación de la unidad atómica del individuo, y ya dijimos lo que era la psicología. En cuanto a la moral, es puro evolucionismo biologista. Y es que si el mundo implica un progreso, y este ha de ser posible, puede serlo sólo a base de una congruencia de sus diversos aspectos, que, en el fondo –de qué, no lo sabemos, ni lo supieron jamás a ciencia cierta los ochocentistas– resulta una y la misma realidad vista de diferente modo a través de sus expresiones fenoménicas. Pero si ha de haber un progreso, es preciso eliminar las contradicciones y proseguir hasta un fin. Mas, en tanto en cuanto existan contradicciones, no aparentes sino esenciales, de esas que anulan todo posible monismo, ya no cabe hablar de progreso, vale decir de perfección. Para que la ciencia avance, con lo cual el progreso se cumple, y con ello se arribe a la más completa felicidad del género humano, es preciso que la unidad presida la variedad, que al azar se superponga y lo venza la necesidad. Y el hombre puede confiar en el progreso, no porque [13] se lo diga ninguna fe, ya sea ésta inmanente (en él) o trascendente (fuera de él), sino que de suyo se ofrece en la raigal unidad de las ciencias.

Desde las postrimerías de la pasada centuria comienza a perfilarse la crisis que actualmente es ya parte de nuestra cotidiana circunstancia. Esta crisis tiene al menos dos aspectos igualmente importantes. De una parte, lo que en el campo puramente científico constituye la crisis como tal; de otra, la crisis en cuanto afecta a la vida social. Vamos, pues, a ensayar una somera caracterización de ambos aspectos.

Por lo pronto, en el orden científico se ha renunciado decisivamente a algo así como el determinismo causal afirmado por la ciencia moderna. Este determinismo no tiene cabida desde el momento que la ciencia ha tenido que apelar, para las más finas elaboraciones de la física microscópica, al recurso metódico de la verificación probabilitaria o ley de estadística. Y esta es la convicción de los más eminentes físicos del presente. «La previsión del hecho futuro –dice Sir James Jeans– mediante las

circunstancias del momento presente –basada en dicho determinismo–, que daba lugar a la llamada probabilidad subjetiva, ha cedido el paso, incluso en la propia física, a una probabilidad objetiva, por la cual la relación de presente y futuro en la previsión está debilitada por un margen de incertidumbre dentro de la propia naturaleza, al menos en los fenómenos cuánticos, en la escala de lo infinitamente pequeño»^{2}. Sir Arthur Eddington, por su parte, dice: «Creemos que, en la nueva Física, las así llamadas probabilidades son, en realidad, los entes objetivos, la materia prima del universo físico»^{3}. Para Hans Reichenbach «la regularidad de los procesos estadísticos... significa un rasgo propio del acontecer natural»^{4}. Y a este respecto podríamos seguir citando opiniones a cual más autorizada.

Vemos, pues, que lejos de haber un determinismo causal, lo que hay es más bien, como afirma la física contemporánea, cierta *íntima incertidumbre o indeterminación*, que se hace resueltamente a un lado con toda creencia en una necesidad y finalidad, postulada por los físicos que, según el humorístico calificativo de Eddington, resultan unos *metafísicos incorregibles*.

Con el principio de indeterminación cuántica de Heisenberg culmina la crisis de la noción de correspondencia precisa y absoluta entre el pensamiento y la realidad a la cual aquél prescribe sus leyes, creyendo ingenuamente que en ella las descubre. Se viene estrepitosamente a tierra el edificio racionalístico construido por la metafísica del idealismo de la [14] Edad Moderna y en cuyo frontis bien pudo inscribirse la famosa sentencia spinoziana: *ordo et conexio rerum eadem est ac ordo et conexio idearum* (el orden y la conexión de las cosas es igual al orden y la conexión de las ideas). Elementos tenidos como observables, tales como el éter, el espacio y el tiempo absolutos, que ya han sido condenados por Einstein, se suman a la audaz tesis heisenbergiana de que *la medida equivale a una perturbación de lo medido*, como se comprueba en la infructuosa aplicación de las mediciones de espacio y tiempo, energía, impulso y velocidad a la esfera atómica. «Nuestra manera habitual de describir la naturaleza y en particular nuestra creencia en la existencia de leyes rigurosas entre los fenómenos naturales, reposan sobre la hipótesis de que es posible observar los fenómenos sin influenciarlos sensiblemente».^{5} Así como la trayectoria de una estrella se mide por un sistema de coordenadas, la medición completa de un electrón exige diversas mediciones: posición, velocidad, impulso (masa por velocidad). Pero ocurre que estas mediciones no pueden hacerse simultáneamente, y cada nueva medida perturba el objeto observado. Así, una vez medida su posición, no sabemos al practicar otra de las medidas, cuál será la nueva posición del electrón, &c.

Ahora bien, esto sitúa frente a frente, en antagónica actitud disyuntiva la nueva física y la lógica tal como se ha entendido hasta ahora. ¿Cuál debe prevalecer? «¿Es preciso continuar presentando el principio de Heisenberg –dice Gastón Bachelard– como un

principio físico y conservar, respecto a una lógica inmutable, su aspecto de irracionalidad? ¿O es preciso, por lo contrario, incorporarlo al sistema mismo de la razón, en tanto que *principio lógico*? Ya es muy interesante el simple hecho de que pueda ser planteado este dilema». ^{6}

Aquí está, mostrada en uno de sus flancos básicos, la gran crisis de la cultura en el presente. Implica nada menos que a la *razón del mundo* y a la *razón humana*. En el conflicto, ¿por cuál decidimos? Si Heisenberg tiene razón —y hasta el presente se confirma que la tiene—, la lógica tal como se ha concebido hasta ahora, no es ni mucho menos la teórica expresión del mundo real. No hay modo entonces de seguir hablando de la lógica como expresión de la legalidad de la realidad. Hemos vuelto, pues, a encontrarnos en un momento de la historia en el cual, dentro de tamaña crisis, es preciso algo más que lógica o que ciencia, y esto más, indispensable a los efectos de orientarnos en el problema de la crisis, es lo que aporta la filosofía.

Pero, ¿cuál es la parte que en este problema corresponde a la filosofía? Ante todo, creo que sería conveniente decir algo acerca de la índole general de la filosofía en la actualidad, pues creo que del modo de ofrecerse [15] en conjunto puede depender, en considerable medida, lo que es y significa hoy día, la filosofía. Lo cual resulta de suma importancia, no sólo porque la filosofía —en cuanto afecta a su contenido— no ha sido siempre lo mismo, sino que, para apelar a dos fundamentales maneras de caracterización, unas veces ha sido esencialmente crítica y otras esencialmente constructiva. Es claro que estoy forzando excesivamente los conceptos, pero, de todos modos, para lo que ahora me propongo hacer ver, puede aceptarse este esquema. En efecto, ha habido épocas como la del escepticismo griego, la renacentista y la actual en que la filosofía aparece como actividad primordialmente crítica, es decir, como una suerte de agente que precipita y luego sublima los compuestos de la cultura en general, llevada por no sé qué misterioso empeño de verlos a la luz de cierto análisis espectral. En cambio, épocas como la de Platón y Aristóteles, el medievo y la Edad Moderna aparecen como manifestaciones filosóficas constructivas, optimistas, dotadas de una vigorosa confianza en sí mismas. Y ya esta doble manera de producirse la filosofía nos está indicando, muy a las claras, el papel que toca a la filosofía en el concierto de la cultura. Así pues, la filosofía refleja la crisis —cuando la hay—, de un modo peculiar privativo que consiste en hacer que se manifieste a su través, y puesto que la crisis es desintegración de lo que hasta entonces se mantenía unido, precipitación de elementos estables y choque de lo ya definido con lo que surge, la filosofía polariza esos estados (le máxima tensión, de incongruencia y excitabilidad y nos ofrece, es claro que hasta donde le es dable hacerlo, lo que pudiera llamarse un *esquema de la crisis*.

Ahora bien, las épocas de crisis exhiben, por lo menos, estas tres notas: 1) Una sensible ausencia de optimismo, producida por la imposibilidad de confiar en la estabilidad de lo que constituye nuestra circunstancia. 2) Un acusado relativismo, que todo lo condiciona, en el orden del saber como en el de la conducta. 3) Una propensión *analítica* (con un impulso retrospectivo), que se contrapone a la propensión *sintética* (cuyo impulso es prospectivo), por la cual no sólo se rehuye toda posible construcción, sino que, todavía más, se aspira a llevar al máximo posible la indagación acerca de la capacidad de creencia en el hombre.

Los más destacados pensadores de la filosofía contemporánea coinciden en las notas apuntadas. El existencialismo señala como elementos constitutivos de la existencia humana su radical inseguridad y su consiguiente angustia metafísica (la *preocupación* de Heidegger y la *náusea* de Sartre). Para Bergson, el *azar* y la improvisación son esenciales ingredientes de la vida. Spengler defiende el relativismo historicista cuya refutación no es tan simple ni tan simplista como se colige de algunas críticas. El perspectivismo circunstancionalista de Ortega y Gasset propugna que la vida humana es algo que se integra según decursa sobre sí misma. El empirismo lógico del Círculo de Viena postula la imposibilidad de alguna forma lógica que exprese la realidad como tal (es decir, una suerte de lógica en el vacío). Y, ¿para qué seguir?

Ahora bien, debe ser esto la filosofía? Es decir, ¿debe ser expresión de una radical angustia y de un escepticismo que en forma alguna podría ir más allá de donde parecer haber llegado? Si descontamos el detalle [16] de que la filosofía del presente está inevitablemente constreñida a ser dramática en grado eminente, sí cabe decir que, por su esencia, la filosofía tiene que ser la expresión de una radical inquietud e inconformidad integradoras de la vida humana. Pues la filosofía es un peculiar quehacer humano que se diferencia totalmente de los demás quehaceres. El resto de las manifestaciones culturales – ciencia, arte, moral, política, religión, &c.– es siempre, de algún modo, un medio para un fin, no importa lo noble que este resulte, y no hay dudas de que en muchas ocasiones lo es. Pero la filosofía es por modo impar una *actividad en sí misma*, cuya finalidad no puede ser sino la de reobrar constantemente sobre su propia actividad. Por eso se ha dicho que la filosofía no tiene objeto propio, sino que lo engendra inacabablemente en su propio quehacer. Entonces, ¿qué busca la filosofía? Sin duda, se busca a sí misma, y al hacerlo está implícitamente incluyendo en esa afanosa busca de sí propia al ser que la hace, es decir, al hombre,

Esto último es peculiarmente importante, pues en tanto que es posible separar la actividad científica, o la política, &c., de quienes la realizan, no cabe hacer lo mismo con la filosofía, o sea que el filosofar es consustancial con quien filosofa. Ya lo dijo Kant: *es posible aprender filosofía, lo que no se puede es aprender a filosofar.*

La incomprensión o el desconocimiento de que el filosofar es el hombre y recíprocamente, ha engendrado, ahora como en otras ocasiones, esas pueriles críticas de si tal o cual filósofo ha sido responsable de una situación política o social en un momento dado de la historia. Esto no es exacto en el grado que debe serlo, aunque desde luego no cabe duda de la influencia de la filosofía en el medio en el cual se produce. Pero las «críticas» respecto a sí, por ejemplo, Spengler, Heidegger y algunos otros han sido los "fabricantes" de la crisis política europea de estos últimos años, es de un simplismo conmovedor. Muy por el contrario, lo que han hecho estos hombres ha sido más bien expresar, tal vez con demasiada crudeza, pero con impresionante precisión, la crisis ya presente en su tiempo y aun las consecuencias en un futuro más o menos inmediato.

Es, pues, la filosofía, por una parte, radical inconformidad, y por otra, como consecuencia de esa inconformidad, expresión de la imposibilidad de encontrar la verdad por sí misma, de que esta se nos revele por sí misma. Ahora bien, la imposibilidad como tal va generando por parte del hombre un conjunto de resistencias con las cuales trata de superar la realidad, inasible por principio, de sobreponérsele, y esto es, visto en sus múltiples y heterogéneos detalles, el cuerpo de doctrinas de una época dada –*su* ciencia, *su* arte, *su* política, *su* moral, &c. Pero jamás *la* ciencia, *la* moral, *el* arte, &c. Y ahí está la inmensa mole de la historia para comprobarlo. Pero la filosofía aspira, si no a la aprehensión de la realidad radical, sí al menos –y esta es su dramática nobleza–, a despertar de continuo la sospecha de esa imposible aprehensión. Esta ha sido la filosofía de Sócrates, sin duda el gran corruptor de *su* época, o de Giordano Bruno, o del propio Descartes, pese a su extraordinaria cautela; o de Heidegger, &c. *Non ridere, non lugere, neque detestari, sed comprehendere*, escribió impresionantemente Spinoza. Es cierto: no reír, no llorar, no odiar, sino comprender. [17] Nuestra filosofía ha de ser fatalmente lo que tiene que ser, lo que de hecho está siendo –expresión de una dramática época de aguda crisis. Lo demás, las recetas para curar los males de la época, para allegar soluciones y producir bienestar para el hombre, es digno y debe alcanzarse aun a costa del mayor esfuerzo. Pero no podemos pedirle a la filosofía que se vuelva un recetario o un pliego de demandas, como se dice ahora. ¿Recuerdan ustedes las palabras de Sócrates, respecto de la filosofía, a su discípulo Critón instantes antes de su muerte? Vale la pena volver sobre ellas: «Procura examinarla verdaderamente y bien; y si resulta mala, procura apartar de ella a todos los hombres, pero si resulta lo que yo creo que es, entonces síguela y sírvela y ponte alegre».

{1} J. Huizinga: *Entre las sombras del mañana*, Rev. Occ., Madrid 1936, pág. 58.

{2} Sir J. Jeans: *Nuevos fundamentos de la ciencia*, 1933, Espasa-Calpe, 1936, cap. VI: Mecánica ondulatoria.

{3} Sir A. Eddington: *La filosofía de la ciencia física*, Ed. Sudamericana, 1944, VI.

- {4} Hans Reichenbach: *Átomo y Cosmos*, Rev. Occ., 1931, pág. 244.
- {5} W. Heisenberg: *Los principios físicos de la teoría de los cuanta*, trad. francesa, Champion et Hochard, pág. 51.
- {6} G. Bachelard: *Actualités scientifiques*, H. y Cie., n.º. 849, 1939, pág. 60.

La filosofía en la ciencia y la ciencia en la filosofía⁽¹⁾

La primera cuestión que debe preocuparnos en el momento en que comenzamos a tratar de un problema cualquiera de los que implica la *Filosofía de la Ciencia* ha de ser, sin duda, la de la debida legitimidad de esta disciplina relativamente nueva y peculiar. ¿Es posible hablar de una *filosofía de la ciencia*? Porque, ¿estamos ya suficientemente seguros de lo que son, en sus respectivos casos específicos, la *ciencia* y la *filosofía*?

Es indiscutible que hasta hace apenas dos siglos la expresión *filosofía de la ciencia* hubiera carecido de posibilidad real, vale decir de sentido, porque hasta ese entonces las ciencias, como tampoco la filosofía, habían logrado el detalle y la precisión que en la actualidad disfrutan, de tal modo, que no es menester ningún alarde de sutileza para hacer ver a qué nos estamos refiriendo cuando se habla de filosofía o de ciencia. Nadie puede en el presente, si posee la cultura indispensable a estos efectos, confundir lo que es la ciencia en cada caso –matemáticas, física, biología, psicología, astronomía– con el contenido específico de la filosofía. Ni por sus respectivos objetos ni tampoco por sus particulares finalidades, cabe la menor confusión entre ciencia y filosofía. Y, sin embargo, ¿cómo es posible que haya una disciplina denominable *Filosofía de la Ciencia*? O sea un peculiar tipo de saber que es, a la vez y con sentido, tanto ciencia como filosofía.

Desde luego que las respuestas pueden llover al instante de formulada la anterior pregunta, entre las cuales no faltaría, por supuesto, la tan generalizada de que «hay un momento en que la ciencia rebasa el nivel de sus propias especificaciones objetivas para hacerse tangente con la filosofía», o la que dice que si hay filosofía de la ciencia es porque «todo objeto –incluso, por supuesto el científico– tiene un aspecto «filosófico», o sea que puede ser contemplado *sub specie aeterni*». Sin duda que esas respuestas y docenas de ellas pueden admitirse... con relativa validez. Pues siempre seguiremos obligados a movernos en el terreno de una inexcusable indagación perpetua respecto de lo que realmente debe ser la filosofía de la ciencia.

Para tratar de hacer un poco de luz, no ya en la cuestión en sí, lo que resultaría algo superior a mis fuerzas, [5] sino en el sentido de la pregunta por la filosofía de la ciencia, voy a permitirme presentar ante ustedes las cuatro siguientes consideraciones.

1) *¿Cómo se han venido presentando la filosofía y la ciencia hasta el presente?*

La ciencia que conocemos, la que hacemos y disfrutamos, es un invento griego. No vamos a detenernos ahora en la atendible consideración de los antecedentes egipcios y orientales de la ciencia y del saber helénico en general. Lo que sí se puede aseverar es que el concepto de *Ciencia* como un saber fundado en rigurosas consideraciones teóricas, es producto de la cultura griega clásica. Las formulaciones matemáticas de un Eudoxio de Cnido (a quien se debe, entre otras hazañas, la solución de problemas planteados por la teoría de los números irracionales y el del infinito), o de un Arquímedes (quien obtiene las propiedades de curvas y sólidos mediante el método llamado de *exhaución*), o de un Eratóstenes o un Diofanto de Alejandría (el único «algebrista» griego), constituyen el fundamento de las matemáticas tal como en su largo y esplendente desarrollo han llegado a nuestros días. Es decir, que se trata de rigurosa especulación con los números y sus propiedades, no con fines de aplicación práctica, sino por el hecho mismo de encontrar en ellos lo que su estudio puede ofrecernos. Y en este mismo sentido, aun cuando difieran de la matemática por sus respectivas naturalezas concretas, cabe hablar de un riguroso teoretismo en la física, la biología, la psicología y hasta la astronomía de los griegos. La ciencia griega es, entonces, la puesta en marcha de un proceso de investigación acerca de la naturaleza y la causa de las cosas, en cuanto éstas son y pueden ser algo en sí y por sí, de modo que la objetividad que la ciencia occidental ha puesto siempre como *conditio sine qua non* de su existencia, o sea la referencia severa y cuidadosa al objeto en cuanto éste es el que debe ofrecer, como *objeto* (de investigación), lo que realmente pueda llegar a ser el contenido de la ciencia, ha regido siempre, desde los griegos a nosotros, el proceder científico, mientras ha sido esto y no una lastimosa suplantación. Y tal característica, repetimos, es herencia griega. Bien es cierto que ha sido aumentada, superada y que dista mucho de ser, actualmente, lo que fue para la Hélade. Pero su sustancia sigue siendo idéntica.

Pero tampoco es posible dejar a un lado las descomunales transformaciones que la ciencia, lo mismo que la filosofía, ha sufrido a través de dos mil setecientos años. Después de las cuidadosas investigaciones que en la historia de las ciencias en la antigüedad nos suministran Duhem en *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon a Copernic*, Tannery en su *Science et Philosophie*, Milhaud en sus *Etudes sur la pensée scientifique chez les grecs et chez les modernes* y Abel Rey en *La science dans l'antiquité*, no cabe incurrir en la confusión de ciencia y filosofía entre los griegos. Por el contrario, como lo demuestran esas obras mencionadas, la ciencia griega había logrado un notable y severo adelanto que le hacía distinguirse de la filosofía, al extremo de que ya en tiempos de Platón y Aristóteles el respectivo contenido de la ciencia y la filosofía está perfectamente establecido, [6] como se desprende de la sistematización que Aristóteles puede llevar a cabo precisamente porque ya, en su tiempo, existe la diferenciación aludida. Y si la ciencia griega se atasca, si no logra rebasar el límite que alcanzó, es porque, históricamente, al hombre de la Hélade no le fue dado conocer ciertas exigencias imprescindibles para un mayor progreso de la ciencia y que no aparecerán hasta el Renacimiento. Y son precisamente estos requerimientos los que permiten una desvinculación entre la ciencia y la filosofía que tampoco

fue posible en Grecia, por lo que, si bien es cierto que la ciencia alcanzó a definir bastante perceptiblemente sus contenidos, no pudo, en cambio, desligarse de cierta «idea de la realidad» en general, que le mantuvo atada a la filosofía y en servidumbre de ésta.

Esta servidumbre procede de la preeminencia ontológica que muestran en la indagación del ser la filosofía como la ciencia griega. El hombre de la Hélade vive sumido en una relación directa y siempre inmediata con la realidad, de suerte que su investigación de la naturaleza va dirigida siempre, resueltamente, a la pregunta por el *Ser* de las cosas. La pregunta, pues, que rige siempre la investigación, lo mismo en el orden de la ciencia que en el de la filosofía, es la siguiente: *¿Qué son las cosas?* Y adviértase que subrayo tanto el pronombre interrogativo como el verbo, pues en la privilegiada posición de ambos, respecto de la pregunta, radica todo el destino del progreso que logró alcanzar tanto la ciencia como la filosofía.

¿Qué son las cosas? significa, por lo pronto, el propósito de llegar, en el conocimiento, hasta el ser mismo de las cosas, vale decir de la realidad. Pero, ¿es posible alcanzar, por la vía del conocimiento, el ser de la realidad? ¿No resulta una imposibilidad ese empeño, puesto que todo conocimiento es siempre *simbólico*, figurativo? Y, finalmente, ¿no tendrán las cosas, la realidad misma, otro modo de ofrecerse, que no sea el de su puro y pristino ser? Acaso es todo conocimiento un modo de confirmar lo que dice la *Cassandra* en los versos famosos de Schiller: «Sólo el error es la vida – y la verdad es la muerte».

Ese otro modo de alcanzar el ser de las cosas, en forma indirecta, es el que va a poner en práctica la Edad Moderna. Pero debe ser dicho, porque de lo contrario se cometería una flagrante injusticia, que ya está latente en las consideraciones de algunas mentes excelsas de la Edad Media. Ignorar lo que representa la *théorie de la pesanteur*, de Alberto de Sajonia o el *Tratado del Cielo y del Mundo* de Nicolás de Oresme (antecesor directo de Copérnico), o todavía más significativamente Rogerio Bacon, a quien debemos la frase *scientia experimentalis*, que para él se resume en el apotegma siguiente: *Nullus sermo in his potest certificare, totum enim dependent ab experientia*. Mas, tampoco debemos ir demasiado lejos en la asignación del mérito que a estos hombres corresponde con respecto a la investigación científica al modo como la concibe y lleva a cabo la Edad Moderna. Pues, como lo advierte Gilson, las especulaciones científicas medievales llevan indefectiblemente las marcas de esta época, o sea que en todas sigue dominando en considerable medida la *idea ontológica* de la realidad. [7] Sólo cuando llegue la Edad Moderna el cambio se producirá en la forma de un desplazamiento desde la aludida idea ontológica de la realidad a su *idea epistemológica*.

El cambio decisivo no es, por supuesto, ni insólito ni gratuito, pues sus manifestaciones primarias habría que ir a buscarlas en las concepciones nominalistas de filósofos e investigadores científicos como Escoto, Ockam, Cusano, Oresme, Buridán y otros. Pues del *terminismo* ockamiano a la simbología matemática de un Galileo o un Descartes media un largo trecho donde se insertan concepciones como el *infinitismo* de Nicolás de Cusa y el *gravitacionismo* de Oresme y Grosseteste, por no citar otros. Pero siempre quedará a favor de la Edad Moderna el salto decisivo que sobre todo Galileo representa en la historia de la ciencia al inicio de los llamados Tiempos Modernos.

La ciencia moderna renuncia, pues, desde el comienzo, a conocer las cosas, es decir, la realidad directa e inmediata (su *qué*) y se conforma con el conocimiento de *símbolos* (el *quale*

o cómo de las cosas), de aquí que, como lo ha señalado muy bien Zubiri, ahora la ciencia deja de ser ciencia de *causas de cosas* para convertirse en ciencia de *variaciones de fenómenos*. Así, por ejemplo, si respecto del movimiento, «la física aristotélica y medieval pedía su *principio*, por tanto, una afirmación real sobre cosas; la física moderna *renuncia* a los principios y pide sólo su *ley*, la norma de la variación».^{2} Tal es, por consiguiente, la transformación decisiva operada en el concepto de la ciencia desde el alborear de la Edad Moderna.

Con esta singular y decisiva transformación la ciencia moderna comienza a desvincularse de la filosofía, todavía más, cabe afirmar que opera su independización de un solo tajo, pues con este cambio quedaba realizado lo esencial en cuanto a la desvinculación de ciencia y filosofía. Y tan cierto es esto, que apenas siglo y medio después Kant puede preguntar si por acaso la *metafísica* (vale decir la filosofía) es posible, porque las ciencias, en su concepto, lo son, sólo que debe uno preguntar cómo es que pueden serlo.

A partir de Kant, a quien hay que considerar como un momento singular y decisivo en el deslinde riguroso entre ciencia y filosofía, el progreso de la Ciencia en general, tanto en lo que se refiere al desarrollo de las ya existentes por aquel entonces como a la proliferación de otras nuevas, lo mismo que el prodigioso afinamiento y precisión de los recursos investigativos de cada una de ellas, asciende a un grado que jamás hubieran podido sospechar sus progenitores del siglo XVI. Pero también a lo largo del siglo XIX, mientras tiene lugar ese portentoso despliegue científico, la filosofía parece encogerse hasta quedar reducida o bien a una *pura imposibilidad* (como lo entiende el positivismo) o bien a lo que debe ser su *máxima posibilidad*, es decir, como metodología de las ciencias (tal como lo entiende el neokantismo). Pero la filosofía resurge en el siglo XX con una fuerza que asombraría a los positivistas de más rancia solera si les fuera dable contemplarla ahora. [8] Y es precisamente en nuestra época cuando tiene lugar y tiene también todo su sentido eso que podemos denominar con toda propiedad *Filosofía de la Ciencia*. Porque es ahora cuando cabe encontrar una relación interna, en lo que atañe a las formulaciones decisivas de la ciencia y la filosofía respectivamente, entre ambas grandes ramas del saber. Hemos llegado al límite de la posible máxima tangencia de la ciencia con la filosofía, lo que equivale a decir, que ya hemos dado en la distinción entre ambas, que, por otra parte, no es tan difícil de encontrar, pues depende, más que del contenido –de la naturaleza de sus respectivos objetos–, de la peculiar actitud que el filósofo y el científico asumen ante la misma *realidad en general y por principio*.

2) La distinción fundamental: las preguntas que la ciencia no puede hacer.

Creo que la distinción fundamental entre la ciencia y la filosofía se puede hallar sin mayor esfuerzo en las preguntas decisivas que una y otra pueden formular. Llamo *preguntas decisivas* a aquellas que confieren realidad y sentido a una disciplina del saber en cuanto tal. De este modo, a la ciencia le resulta completamente imposible formular preguntas tales como: *¿Qué es el Ser?, ¿Cómo se conoce que se conoce?, ¿en qué consisten esencialmente el tiempo y el espacio?*, y etcétera. En este sentido Kant tiene toda la razón cuando asigna a la Ciencia el sector del mundo empírico y carece por completo de ella cuando pretende que toda la experiencia se reduce y se confina a ese mundo empírico.^{3} Pero no cabe duda de que la filosofía no tiene realmente nada que hacer en el mundo sensible, como no sea en forma

indirecta, es decir, cuando intenta conocerlo y justificarlo a partir de las últimas instancias del ser, de la esencia, la sustancia, &c. Mientras que la ciencia sólo puede operar en el mundo sensible, lo mismo si se trata de electrones y moléculas que de emociones y afasias.

Pero, entonces, ¿qué relación real es posible establecer entre la ciencia y la filosofía, si entre ambas no hay un nexo, no importa cuán sutil resulte, a través del cual quepa la intercomunicación? A este respecto, es preciso volver por el momento a la cuestión de la calidad de las preguntas que corresponden respectivamente a la ciencia y a la filosofía. Lo que sucede es que la ciencia, si ha de proseguir en el curso que le abrió la Edad Moderna, es decir, como pregunta por el *cómo* de la realidad, como ciencia de *variaciones de fenómenos*, no se puede apartar de su condición de *conocimiento simbólico aproximado*, es decir, de idea epistemológica de la realidad. Y a esto se debe que el progreso de la ciencia sea mucho más perceptible que el de la filosofía (porque no se ve obligada a volver sobre las mismas cuestiones) y a que sus cambios no resulten tan bruscos, sino, por el contrario, consecutivos y paulatinos. Pero la filosofía, por el contrario, ha de regresar constantemente a las cuestiones básicas que justifican su existencia, porque persigue una idea ontológica de la realidad. De esta manera, y a guisa de mostrenco ejemplo, [9] podemos decir que mientras a la filosofía le es dable preguntar *¿qué es el movimiento?*, a la ciencia física sólo le es permisible indagar *cómo se mueve lo que se mueve*. Porque, en realidad de verdad, jamás la ciencia ha podido saber, ni tal vez llegue a saberlo nunca, en qué consiste el movimiento, o sea cuál es su *ser*.

Pero, entonces, ¿no cabe en modo alguno formular preguntas en la ciencia como las que hemos consignado a la filosofía? Si ello no es posible, ¿cómo relacionar la ciencia con la filosofía? O dicho de modo más explícito: ¿cómo es posible entonces una *Filosofía de la Ciencia*?

3) *La objetividad y la subjetividad en la ciencia y en la filosofía.*

Para ensayar con alguna probabilidad de relativo éxito una respuesta a la anterior pregunta debemos antes examinar la debatida cuestión de la *objetividad* y la *subjetividad* discernibles en la ciencia como en la filosofía.

Suele ser afirmación corriente la de que mientras la ciencia opera a base de la más rigurosa objetividad, la filosofía, por el contrario, padece inevitablemente de una lamentable subjetividad. O sea que mientras hay siempre, de un modo o de otro, acuerdo posible entre los científicos, no se puede decir lo mismo respecto de la filosofía, de manera que cada filósofo es un universo cerrado e independiente con relación a sus demás congéneres. Y lo curioso es que estas afirmaciones son del todo ciertas, en cuanto a la sustancia de sus contenidos, pero suelen padecer de una peculiar malinterpretación que proviene de una prejuiciosa actitud que pasa de largo ante el examen detenido y minucioso de esas afirmaciones.

No hay nada, en efecto, que sea *más* subjetivo que la filosofía ni *más* objetivo que la ciencia. Pero tampoco se puede descuidar que lo objetivo de la ciencia no es quien la hace (el científico) sino sus resultados, mientras que asimismo la filosofía adopta la máxima

objetividad en quien la hace, al tiempo que su máxima subjetividad reside en los resultados obtenidos. Veamos por qué.

La ciencia consiste en un conjunto de procedimientos destinados a actuar sobre el objeto de la investigación. Pero el científico tiene que estar constantemente inventando, creando esos procedimientos, lo cual no deja de ser, de todos modos, una *ficción*, y ya sabemos el enorme valor que las ficciones tienen en el progreso científico. Lo cual no quiere decir que la manipulación empleada –el *método*– deje de adaptarse al objeto al cual se aplica, por modo riguroso, pero sí que el científico ha de partir siempre de una idea o esquema mental que él mismo diseña, pues ni le viene de ninguna revelación ni se lo ofrece el objeto en cuanto tal objeto, ya que, en este caso, estaría de más todo proceso de investigación. Por este motivo, resulta del todo atinente y justificado decir que el hombre de ciencia se ve compelido a inventar en buena dosis la ciencia que hace. Además, la ciencia no está ya dada, ni se descubre, en el sentido de lo que de buenas a primeras alguien alcanza a divisar, sino que se hace, o sea que aparece como el resultado de lo que alguien, en este caso el científico, ha construido con vistas a un fin predeterminado. [10] Lo que sí no inventa el científico son los resultados de su investigación, pues estos proceden del *modus operandi* sobre el objeto que se investiga. Y por todo esto es que cabe afirmar que el científico es el más subjetivo de todos los investigadores, aun cuando el producto de sus indagaciones resulte lo más objetivo posible.

Mientras que en la filosofía, decíamos, sucede justamente lo contrario, o sea que el filósofo es el más objetivo de los investigadores, mientras que sus conquistas filosóficas llevan la marca de la máxima subjetividad. Sucede así porque el filósofo no puede inventar nada como *modus operandi*, ya que sus preguntas tienen que ser a la vez *directas e ingenuas*. Son directas, porque nótese qué es lo que pregunta el filósofo y cómo lo pregunta: *¿qué es el tiempo?* y *¿por qué hay tiempo?* Para un científico tales preguntas son imposibles, porque el tiempo del físico, o del biólogo, &c., resulta hasta cierto punto una ficción, ya que ellos arrancan del supuesto de que lo saben, pero no lo saben, pues si deciden saberlo, como cuestión previa, no hay ciencia posible. Y adoptan, entonces, la actitud de San Agustín, respecto del tiempo: «Cuando no me lo preguntan, ya lo sé; mas cuando me lo preguntan, pues ya no lo sé». Y la pregunta es, además, ingenua, porque no cabe suponer mayor gratuidad y ausencia de segundas intenciones, ya que es una pregunta que sólo un niño o un orate, o sea la gente con menos sentido común, es capaz de hacer. Pero lo cual no le quita ni un adarme de importancia y de realidad a la pregunta, sino que, por el contrario, pone de relieve que, si bien es posible, adoptando una actitud de hábil evasión, zafarle el cuerpo a la cuestión, haciendo como que se sabe, aunque no se sabe, ello no significa que, en el plano del más riguroso respeto a la verdad absoluta que la ciencia dice acatar siempre, debiera empezar por hacerse cuestión de lo que sea el tiempo, o el espacio, o el ser de aquello de lo cual dice luego con toda solemnidad: *es esto o lo otro*.

Vemos, pues, que mientras la ciencia es subjetiva en su *modus operandi* y objetiva en sus resultados, la filosofía resulta objetiva en su proceso indagatorio y subjetiva en los resultados a que puede llegar en cada caso. La filosofía no puede ser subjetiva en su inquisición acerca de lo que pretende llegar a saber, porque de ninguna manera puede construir un método con el cual le sea dable el conocimiento del *comportamiento* o conducta de tal o cual aspecto de la realidad; porque no es a esto a lo que aspira el filósofo. Si el

hombre de ciencia se empeña en descifrar el secreto último de la realidad, es decir, el *Ser* de la misma, automáticamente cesa como hombre de ciencia y se desplaza al sector de la filosofía, con todas sus consecuencias. Si un hombre de ciencia se detiene ante consideraciones tales como las de si el objeto de sus investigaciones es real con independencia de su actividad mental cognoscitiva, o si, por el contrario, carece de realidad independiente; si aquello que aspira a conocer es de veras conocible, o si la estructura del conocimiento implica una construcción mental que se superpone a lo verdaderamente real, &c., entonces la ciencia que él pretende hacer se desvanece, [11] pues para que pueda realizarse es indispensable partir siempre de un mínimo de supuestos sobre los cuales descansa toda elaboración científica.

Se me dirá, al llegar a este punto, que también la filosofía sobreabunda en supuestos, en ficciones y en especulaciones de toda clase. Pero respondo diciendo que cuando la filosofía hace tal cosa, no sólo imita pobremente a la ciencia, con lo cual, por lo pronto, ni es ciencia ni es filosofía, sino que, además, el hecho mismo de que la filosofía se ve obligada a regresar siempre a las mismas cuestiones fundamentales, la llamada *philosophia perennis*, demuestra que los supuestos, o sea la subjetividad del *modus operandi*, no le sirve de nada, como no sea para comprobar que sólo al actuar en forma rigurosamente *objetiva*, es decir, con la *ingenuidad* que ya Platón le asignaba, es que puede ser realmente *filosofía*.

Pero, decíamos, el resultado obtenido en la indagación filosófica tiene que ser forzosamente subjetivo. Sí, porque en la ciencia la investigación debe quedar rigurosamente subordinada al objeto por el cual se pregunta, pues, de no ser así, desaparece toda posibilidad de verdad. O sea que el hombre de ciencia, aun cuando parte de ciertos supuestos, es decir, de algo que él pone, no puede adaptarlos caprichosamente, sino que, o corresponden con lo que se piensa que puede ser, o se sustituyen por otros. En esto radica la rigurosa objetividad científica y el valor de sus afirmaciones. Pero con la filosofía sucede todo lo contrario, pues aquello a que puede llegar el filósofo al formular sus preguntas, es siempre algo muy personal, de la profunda intimidad de cada sujeto filosofante con la realidad cuestionada. Por eso cuando Hegel dice que si en la ecuación: «todo lo real es racional – todo lo racional es real» algo falla, eso falible debe ser la realidad, tiene todo el derecho a afirmarlo, puesto que, en el fondo de su afirmación, descontada la petulancia de su sistema racionalista (que no es poca), late una profunda intuición de lo que representa la *dramatis persona* del sujeto filosofante; ya que, sin lugar a dudas, todo el problema de la realidad, en la filosofía repercute decisivamente en el que filosofa. Y por esto es que, en sus consecuencias definitivas, como filosofía ya hecha, es decir, escrita, la de cada quien que la ha hecho (Platón, Kant, Husserl, &c.) es algo puramente subjetivo.

Pero, cabe advertir que al plantear el contraste entre la *subjetividad de medios* y la *objetividad de resultados* en la ciencia y la *objetividad de medios* y la *subjetividad de resultados* en la filosofía, hemos llegado con apreciable proximidad a lo que pudiera ser denominado el problema de las *situaciones límites* en la relación de ciencia y filosofía. Con él pondremos punto final a estas notas.

4) *El problema de las «situaciones límites» en la ciencia y en la filosofía.*

Le tomo prestado a Jaspers la expresión de *situaciones límites*, aun cuando, por supuesto, la empleo con un sentido bastante diferente al que le da su autor. Veamos por qué. [12]

Jaspers designa como *situaciones límites* a ciertos estados propios e inalienables del hombre, a los cuales es preciso referir en todo momento la condición humana, puesto que sin ellos no tiene la menor posibilidad de ser lo que es. Así nos encontramos con que la muerte, el azar, la desconfianza y la culpa definen perfectamente la existencia humana, pues ¿qué hombre es capaz de soslayar esas *situaciones* que resultan *límites* porque ellas circundan y encuadran definitivamente la condición humana? Pero, por otra parte, son esas situaciones límites las que permiten al ser humano «rozarse», tangenciarse, diríamos, con lo que no es él, de manera que esas situaciones límites constituyan a la vez la posibilidad y la imposibilidad humanas. Y es deslizándome por el leve resquicio de esta similitud que pretendo establecer, también para las relaciones posibles de ciencia y filosofía, una suerte de situaciones límites, digamos allí donde la filosofía, para serlo, depende de la ciencia; exactamente como ésta, por su parte, no puede prescindir de aquélla; y, entonces, en la conjunción de esas dos delgadas aristas vendría a quedar situada la *Filosofía de la Ciencia*. Porque ésta surgiría de la vinculación que la situación límite determinada por la subjetividad y objetividad específicas de la ciencia tuviera con la correspondiente objetividad y subjetividad específicas de la filosofía. O sea que allí donde pudiera encontrarse una congruencia *necesaria* de ambos pares de objetividades y subjetividades estaría, de hecho y de derecho, operando ya la *Filosofía de la Ciencia*.

Expliquémonos. La objetividad de la filosofía procede de la forma *sui generis* del preguntar por la realidad en la actividad interrogante del sujeto que filosofa. Pues éste se propone saber la realidad última y decisiva, sin posible intermediación, de modo que –como ya se ha dicho– aspira a un *saber ontológico de la realidad*. Mientras que la objetividad de la ciencia procede del objeto mismo, o sea de la realidad a cuya indagación se le ha aplicado previamente la ortopedia del método (a veces muy complicado) que permite llegar a cierta realidad del objeto, que, por eso mismo es, –también se ha dicho– un *saber epistemológico de la realidad*. Vemos, pues, cómo en este caso, pueden confluir en una misma pretensión de un saber último y por ende rigurosamente verdadero las respectivas objetividades de la ciencia y la filosofía; y es así posible explicar por qué la filosofía puede intervenir en la ciencia, porque la objetividad de la ciencia se completa y adquiere su justificación en la objetividad de la filosofía, lo cual no quiere decir que para hacer ciencia sea indispensable la intervención en ella de la filosofía, sino que es requerible cuando se trata de ir más allá de la manipulación científica para encontrarle un último fundamento a la ciencia, es decir, para proporcionarle, si tal cosa es posible, respuestas, no al *cómo* –que eso es lo habitual de ella–, sino al *qué* y al *por qué*. Pues cuando esto ocurre es que aparecen las elaboraciones que llevan por título *La ciencia y el método*, *El valor de la ciencia* (Poincaré), *¿A dónde va la ciencia?* (Max Planck), *Análisis del conocimiento científico* (Neuschlosz), &c.

Veamos, por otra parte, lo que sucede con el problema de la subjetividad en la ciencia como en la filosofía. [13] Hemos dicho que la subjetividad científica reside en la manipulación, en el método utilizado de acuerdo con las exigencias del objeto sometido a investigación. Mientras que en la filosofía encontramos la subjetividad en la realidad a que se dirige, o mejor, en los resultados de esa indagación una vez que el sujeto filosofante ha hecho suya la

posible respuesta que esa realidad le ofrece, en forma asaz peculiar, porque en la filosofía toda pregunta implica ya, en cada caso, una forma *personal* de respuesta, o sea que cada filósofo espera, como si dijéramos, la clase de respuesta que su pregunta debe proporcionarle.

Y la subjetividad de la ciencia viene, en este caso, en auxilio de la subjetividad filosófica, porque su rigurosa subordinación a la naturaleza y a los requerimientos del objeto resulta un eficaz contraste con la subjetividad muy de cada quién de los filósofos. O, dicho de modo más claro: sería hoy temeridad intelectual intentar una filosofía de espaldas por completo a la ciencia, lo que no supone una subordinación a ésta, ni mucho menos, sino simplemente el reconocimiento de que la investigación científica tiene mucho que decir en relación con las complejidades de la realidad. Pues cuando se descuida este extremo, se cae en las exageraciones e inexactitudes de la metafísica o la filosofía de la historia de un Hegel, por no citar a otros autores.

La ciencia y la filosofía tienen, pues, un lugar de tangencia, que es aquél donde concurren sus respectivas *situaciones límites*. La Filosofía de la Ciencia resulta, no sólo posible, sino imprescindible. Pues si ha de haber ciencia en general tiene que ser a base de que esté fundamentada en un saber que remonte y supere los límites del método y las especificaciones que caracterizan y circunscriben el objeto de cada ciencia. O sea que la ciencia no se puede reducir al estudio del comportamiento y las características específicas de este o aquel objeto, sino que debe hallar sus propios fundamentos, su verdadera razón de ser, en lo que sea capaz de rebasar el contorno de su *modus operandi*. Lo cual no significa que la ciencia deje de ser ciencia ni la filosofía llegue a saturarse de lo que le es ajeno. Pero sí que es posible conciliar en una disciplina de riguroso saber el *qué* y el *por qué* (las preguntas de la filosofía) con el *cómo* (la interrogación que origina la ciencia tal cual hoy se le conoce) y en esta integración, donde tanto la ciencia como la filosofía seguirían conservando su total autonomía, vendría a fundarse, creo yo, la *Filosofía de la Ciencia*.

—

{1} Conferencia pronunciada en la Sociedad Cubana de Filosofía, el 9 de diciembre de 1954.

{2} J. Marías: *Historia de la Filosofía*, ed. Rev. de Occidente, Madrid, 1941, p. 208.

{3} Y, por consiguiente, *toda* la Ciencia.

Algunas interpretaciones psicoanalíticas del arte⁽¹⁾

I

No me propongo en estas breves consideraciones ni agotar el tema –cosa, por lo demás, imposible– ni mucho menos exponer «mi» criterio acerca de si es o no es el arte un producto *psicoanalítico*, pues, como no es necesario que me empeñe en demostrarlo, carezco por completo de una idea *propia* sobre la cuestión, lo cual significa que he de limitarme a exponer una pequeña parte de lo que otros han dicho acerca de la probable condición psicoanalítica del arte.

Pero esto nos lleva inevitablemente a plantearnos cuál puede ser la efectiva y radical naturaleza de lo artístico en cuanto constituye un proceso determinado que tiene lugar por medio de la intervención del hombre. Porque éste –no hay dudas de ello– hace muchas otras cosas que no son precisamente arte. De aquí que a la pregunta: «¿cómo es que hace el hombre eso que llamamos el *arte*?» sea menester anteponer por lo menos estas otras dos, es a saber: «¿*por qué* hace arte el hombre?» y «¿*para qué* lo hace?»

¿*Por qué* hace arte el hombre? es una cuestión que no se resuelve simple y llanamente con responder que por lo mismo que hace todo lo que hace, es decir, en términos muy generales. Pues si bien es cierto que toda humana actividad está justificada, ante todo, por la razón ontológica de constituir un quehacer que es parte esencialmente constitutiva del ser del hombre, tampoco se puede descuidar el detalle de la llamativa peculiaridad de ciertas actividades humanas, entre las cuales parece el arte ocupar el nivel más alto en cuanto se refiere a su *extraña* condición. Pero, advirtamos, ¿*extraña*? y ¿*a quién*? Esto es lo primero que debemos poner en claro.

Sin entrar en análisis más complejos y rigurosos, digamos, por lo pronto, que el arte conlleva la tremenda paradoja de ser aquello que a la vez acerca al hombre más a sí mismo y lo aleja más de sí propio. Y tal vez si en esta tensión descomunal radique la enigmática condición de tal quehacer humano, [6] pues el arte se nos manifiesta siempre como lo que, a la vez, *realiza* e *irrealiza* lo humano. El arte, con efecto, es la actividad o el quehacer propio del hombre con el cual éste consigue dar la expresión más acabada y decisiva de su ser radical, que es, a no dudarlo, la de una figuración *simbólica*. El hombre es el ser que realiza su vida, cada vez con mayor proximidad a lo que se puede denominar la *plenitud*, por el concurso de ciertas *simbolizaciones*, que no en otra cosa consisten el arte, la ciencia, las modas, las convenciones sociales, los usos y costumbres, &c. Pues, según avanzamos en la escala de la perfección cultural, vemos cómo el simbolismo aumenta consecutivamente, a tal extremo, que ya en una sociedad como la nuestra se llega a casos como el arte rigurosamente abstraccionista de nuestros días y a fórmulas como la famosa de Schrödinger, de la cual se ha dicho que es «una típica fórmula mágica», ya que, «sabiéndola manejar, se obtienen resultados que armonizan con la experiencia, pero nadie la entiende». Y así en cualquier orden de cosas. Recuerdo que en alguna ocasión he podido asomarme a un recuento de lo que, según se me dijo, era una descripción en términos estadísticos de la vida concreta de un ser humano. Confieso que acerté a ver sólo cifras, letras, diagramas, &c. Y,

sin embargo, se trataba de la biografía destilada de un congénere mío... presentada *simbólicamente*.

Parece, pues, que deba ser algo esencial al hombre esa necesidad de simbolizarlo todo, de sublimarlo por medio de una desrealización que, sin embargo, posibilita su mayor realidad. Ahora bien: ¿cuál es el *medio* en el cual tiene lugar el proceso de simbolización? O dicho de otra manera: ¿en qué consiste la peripecia como tal?

El hombre es un compuesto de materia y espíritu. Me tiene ahora sin cuidado que se piense si el espíritu es una sublimación de la materia, o si ésta es una concreción de aquél, o &c. Pues lo que ahora digo es algo que nadie podría negar en serio, es a saber: que a diferencia del animal y de los seres inertes el hombre lleva consigo un caudal de posibilidades que, al realizarlas, es decir, al trocarlas en *formas* de lo real, aumentan su mundo y le transforman lo mismo que a ese mundo a cuya creación contribuye. Pues así como el ser inerte es pura y simplemente la realidad a la cual podemos llamar *medio ambiente* (para valernos, en este caso, de la expresión tan cara a Max Scheler), y el animal es sólo una *prolongación* de ese medio, el hombre, por el contrario, ha de afirmarse *contra* el medio, ha de contraponerse a él, y en esto consiste la *objetivación* del medio (recuérdese la etimología de esta palabra: *ob-jectum*, *ob-jiciere*, oponer algo a algo). Valga un ejemplo, entre muchos otros: el animal *prolonga* el agua, que es una manifestación del medio ambiente, al llevarla a su organismo, pero sin ir más allá, en punto a función biológica, que la de satisfacer una necesidad vital de índole vegetativa, es decir, la de aplacar la sed, o hidratar sus tejidos. En cambio, además de hacer esto mismo, el hombre objetiva e idealiza el agua, es decir, la hace *objeto* de ciencia (H₂O), de arte (como adorno, vbg. una fuente), de rito religioso (el agua lustral), &c. Es decir, que el hombre se *enfrenta* al agua y la convierte, por obra del símbolo, en lo que no es inmediatamente (agua) sino en algo a la vez *real* e *irreal*. [7] Pues ni el H₂O del químico, ni el espectáculo estético del agua de una fuente que rumorea en el jardín, ni el contenido religioso del agua lustral, &c., son ni *más* ni *menos* agua que el agua pura y simple que aplaca la sed e hidrata los tejidos. Sin embargo, el hombre, al concebir el agua de estos modos ya referidos, la incorpora todavía más a su ser, puesto que la dota de una realidad mucho más amplia que la original del agua como tal, a la vez que amplía el ámbito de su ser como el ser humano que es. Creo que ahora se ve claro por qué decía yo al principio que el hombre es el ser cuyo ser se realiza cada vez con mayor plenitud mediante las simbolizaciones.

Y es esto lo que la historia de la humanidad nos ofrece desde el comienzo, es decir, el espectáculo de una simbología peculiar en cada agregado humano. Las formas religiosas, sociales, políticas, artísticas y otras muchas, indican muy claramente que no es posible el proceso histórico de lo humano –y, sin éste, ¿dónde se da lo histórico?–, sin el concurso efectivo de esas formas por las cuales el hombre no es siempre el mismo y, sin embargo, puede seguir siendo lo mismo.

II

Pero, con todo lo dicho, parece, sin embargo, que todavía no nos hemos situado en el tema que motiva estas notas. Mas, nótese que he dicho que *parece*, porque, en efecto, lo

reseñado hasta aquí me ha servido a modo de cauto rodeo para acercarme a la cuestión propuesta.

Tal vez haya sido posible advertir que en mis palabras anteriores he implicado que el ser humano es ese peculiar modo de ser (la realidad) que consiste en padecer una dualidad (materia-espíritu) que le pertenece por modo exclusivo. Ahora bien: el *espíritu* (o lo no material, si Uds. prefieren un modo más neutro de llamarlo), es a la vez *carga* y *ligereza* en el hombre. Pues ¿se quiere algo que gravite de modo más efectivo y constante sobre el hombre, pero que, por otra parte, le dé la oportunidad de levantarse sobre sí mismo, hasta niveles insospechables? Esto no le acontece al animal. A este respecto bien valdría la pena citar aquellos versos de Walt Whitman, que dicen así:

Creo que podría transformarme y vivir con los animales.
¡Son tan tranquilos y mesurados!
Me complace observarlos largamente.
No se se afanan ni se quejan de su suerte.
No se despiertan en la noche con el remordimiento de sus culpas.
No me aburren discutiendo sus deberes para con Dios.
Ninguno está descontento, a ninguno le enloquece la manía de poseer cosas.
Ninguno venera a los otros, ni a su especie, que cuenta miles de años de existencia.
Ninguno es respetable ni desgraciado en toda la ancha tierra.

Eso que permite al animal –porque no lo tiene– ser lo que es, y en cambio hace del hombre un ser feliz o desdichado, bueno o malo, satisfecho o descontento, &c., es justamente la mayor carga y el menor peso para el hombre –el *espíritu*. Para el animal no hay –como diría Husserl– el agua «pensada» y [8] el agua «que moja», el fuego «imaginario» y el fuego «que quema», y así sucesivamente. El animal sólo se sirve del agua o huye de ella, como elude el fuego, &c. El espíritu, pues, aumenta la realidad inmediata, la transforma, y la convierte en otros tantos ingredientes de un ser que se completa y justifica su realidad mediante esos ingredientes que sólo por el espíritu pueden llegar a ser lo que son.

Pero el espíritu es una cosa terrible, y pido perdón por lo de «cosa», porque he preferido valerme de una expresión que en nuestro idioma es enfática. El espíritu nos impone esa trágica y doliente forma de manifestación que consiste en multiplicarse tanto como las posibles realidades a las cuales él mismo, como *espíritu*, puede dar lugar. Y si bien Buda dijo que «es magnífico *contemplar* todas las cosas, pero terrible *ser* una», no es menos cierto que la intranquilidad y desasosiego provienen del curioso fenómeno de la *contemplación*, por la cual el espíritu posibilita la grandeza de lo humano. Pues el ser inerte y el animal son siempre *una* y la *misma* cosa. Pero el hombre se disocia en múltiples formas de realidad, por lo que puede ser, en su conjunto esencial, simultáneamente, sensación, sentimiento, razón, imaginación, memoria, &c. Y, por si todavía no es suficiente, a su vez, cada una de esas manifestaciones se despliega en un multitud de manifestaciones subsidiarias, que pueden ajustarse o no, al menos con la debida *normalidad* (subrayo el término, por la peligrosidad de su uso) a lo que parece no ser patológico. Pues cuando es esto último lo que sucede, estamos ya situados en el sector de lo que, con todo derecho, el psicoanálisis reclama como objeto propio.

El drama del hombre es pues su *espíritu*, pero no pura y simplemente por lo que este constituye estrictamente como tal, ya que, en este caso, no sería posible explicar por qué el espíritu se produce en la forma en que lo hace. El espíritu es, más que una sustancia, y sin que nos atrevamos a negar que lo sea, una forma peculiarísima de actividad humana por la cual el hombre se revuelve, se rebela de continuo contra la materia, a la cual está encadenado, y con la que debe contar para todas sus realizaciones. De aquí que el hombre transfigure la materia, que él no puede ni crear ni destruir, *simbolizándola*, y haga de ella un templo, una estatua, una sinfonía o un lienzo. Como asimismo que reduzca las manifestaciones primarias y elementales de la materia –los fenómenos del mundo físico– a interpretaciones simbólicas, tal como se desprende de las leyes y las fórmulas físicas, químicas, biológicas, &c.

Pero si bien el espíritu intenta dar siempre a la materia un significado distinto del que ella tiene en un comienzo (convertir el mármol o el bronce en escultura, o la gama cromática en lienzo), tiene que ser a base de la materia, es decir, *contando con ella* y al mismo tiempo yendo *contra ella*. Pero de dos maneras tiene el artista que enfrentarse con la materia, diríamos, es a saber: con la materia que intenta transformar en producto artístico y con la materia de su propia condición humana. Y bien pudiera ser que en esta confluencia, [9] donde el espíritu tal vez experimente su mayor sujeción a lo material, se esconda la posibilidad de lo psicopático y por lo mismo de lo psicoanalítico.

III

No voy a atreverme siquiera a lo que pudiera considerarse como una «definición» de lo psicoanalítico, no sólo porque no soy un conocedor de la cuestión, sino, además, porque, en mayor o menor grado, ya todos estamos informados lo suficiente de que lo psicoanalítico tiene que ver, siempre de algún modo, y en líneas generales, con esos procesos del espíritu que se llaman *represiones* o *inhibiciones*. Y en esto creo que pudiera fundarse con todo derecho el enorme mérito de Freud, aunque su modo *sui-generis* de caracterizar el fenómeno de la represión o inhibición acudiendo en exceso a lo erótico haya hecho declinar gran parte de su teoría, o sea lo que acertadamente se ha dado en llamar el complejo erotomaniaco del propio Freud. De todos modos, lo que sigue en pie es el hecho incontrovertible de que, en buena dosis, el espíritu humano, y por consiguiente, la personalidad, están dominados y obran por causa de esas *represiones*, sin las cuales, me atrevería a decir, no podría el espíritu ser lo que es. Pues ¿qué duda puede haber de que el espíritu es todo lo que puede ser y todo lo que no puede ser? Lo primero, porque gracias a ser todo lo que puede, el espíritu adquiere esa realidad que carece de límites estrictos y precisos, o de lo contrario, sería lo mismo hablar del espíritu del petimetre que se pavonea en una esquina concurrida que del espíritu de Goethe o de Martí. Y lo segundo, porque el espíritu siente muchas veces que no puede ser lo que anhela ser, y ¿acaso no es esta potencialidad de lo anhelado y no resuelto, un modo de ser... probable? Mas, justamente por causa de esto último es que la ansiedad constituye una nota fundamental y diferenciativa del espíritu. Y no creo que resultase demasiado difícil establecer alguna relación entre la ansiedad característica de lo espiritual y ciertas *neurosis* que, sobre todo en el artista, son muy frecuentes y por lo mismo típicas.

Debemos atribuir a Freud los primeros ensayos para interpretar el fenómeno de la producción artística en términos psicoanalíticos. En sus *Lecciones preliminares sobre psicoanálisis*, él mismo se encarga de decirnos: «Hay, en realidad, un camino de la fantasía de regreso hacia la realidad, y es el arte. El artista tiene también una disposición introvertida y no está muy lejos de ser un neurótico. Es uno de los que está urgido por apetitos clamorosos... Así, como cualquier otro con un anhelo insatisfecho, se aparta de la realidad y transfiere todos sus intereses y toda su libido a la creación de sus deseos en la vida de la fantasía... Un verdadero artista sabe cómo elaborar sus sueños diurnos de modo tal que pierdan esa nota personal que hiere los oídos ajenos y se hagan deleitables a los demás; sabe cómo modificarlos suficientemente para que no sea fácilmente perceptible su origen en las fuentes prohibidas... Cuando puede hacer todo esto, abre a los demás el camino de la conformidad y el consuelo de sus propias fuentes inconscientes de placer, y por ello obtiene su gratitud y admiración». [10]

Dos afirmaciones es posible destacar en las palabras citadas de Freud, es a saber: la primera, que el artista es un ser humano que se encuentra dominado por *apetitos demasiado clamorosos*, o sea que su ansiedad alcanza una distensión muy superior a la del promedio de los hombres. Pero, habría que preguntarse a seguidas, ¿qué es lo que motiva esa ansiedad en el artista, que le conduce a tan clamorosos apetitos? Sin duda, que el sentimiento de todo lo que no puede ser, y, sin embargo –como ya hemos apuntado– ya es posible, siquiera sea porque el artista entrevé que puede llegar a ser. Diríase que se trata más bien de un *presentimiento*, que es donde se esconde esa ansiedad de que ya se ha hablado. Pues toda obra de arte es una lucha continuada, primero del afán del creador con la posibilidad de encontrar su seguro designio; y luego, cuando ese designio ha adquirido forma precisa, con la materia que debe representarlo.

En cuanto a la segunda afirmación freudiana, es la que se refiere a la *coparticipación* o tal vez mejor simpatía que el artista sabe despertar en los demás. Desde luego que no es posible suscribir, sin más, que el arte deba consistir, efectivamente, en suscitar la simpatía por parte del espectador, que Freud quiere o parece querer atribuirle, pero no cabe duda de que, en alguna medida, toda obra de arte tiene, más o menos, su función *catártica*.

Pero Freud no hizo sino poner los fundamentos de lo que, desde él y hasta nuestros días, ha continuado adquiriendo una fisonomía propia, que le convierte por lo mismo en lo que, con todo derecho, se puede llamar la «psicoanalítica del arte».

Entre los que han proseguido en la dirección del genial judío vienés, se cuentan el francés Charles Baudouin y el alemán Otto Rank. Vamos a presentar en forma breve sus respectivas teorías.

Para Charles Baudouin los complejos de represión pueden ser o *innatos* (los complejos primitivos) o *adquiridos* los complejos personales. Ahora bien, en tanto que los innatos se alojan en el inconsciente primitivo y son heredados y comunes a toda la especie humana, los adquiridos se alojan en el subconsciente y se encuentran determinados por el medio ambiente de cada persona, por lo que son variables.

Según Baudouin, el arte consiste en ser «esencialmente la satisfacción imaginativa y concreta de estos deseos sexuales reprimidos perversa y violentamente, en tanto que el goce estético de la obra de arte es «el fruto de la complacencia de los complejos sexuales del espectador, de los cuales el tipo adquirido y personal es suscitado por asociaciones indirectas y subjetivas; y el tipo primitivo por asociaciones directamente conectadas con el asunto representado; por tanto sólo hay comunicación efectiva entre el inconsciente del artista y el del espectador, siendo su región subconscientemente peculiar a cada uno de ellos».

Pero, debemos preguntarnos a qué conclusión definitiva llega Baudouin después de este pronunciamiento. Para el psicoanalista francés, [11] sucede que mientras el artista proyecta todos sus complejos en la obra que realiza, el contemplador, a través del goce estético que en él despierta la obra de arte, proyecta los suyos en el objeto que contempla. Y de este modo, según Baudouin, ocurre que mientras la obra de arte es «el resultado de la actividad inconsciente de su creador», la contemplación es «una actividad subconsciente del espectador».

Pasemos ahora a la teoría del alemán Otto Rank. Según él, en los grandes conglomerados históricos (como los griegos, romanos, hebreos y cristianos) el desarrollo cultural se proyecta desde lo *pansexual* a lo *antisexual*. Ahora bien: concebido psicológicamente, el artista se encuentra situado entre el *soñador* y el *neurótico*, pero, eso sí, el proceso psíquico es el mismo en los tres, de suerte que sólo varía de grado, pasando sucesivamente del soñador al artista y al neurótico, con lo cual la conclusión que se desprende es la de que el artista está mucho más cerca del neurótico de lo que se encuentra el soñador, por lo que viene a ser un neurótico potencial. Ahora bien: según Rank, el dramaturgo, el filósofo (que para él es también una modalidad del artista) y el fundador de religiones, están muy próximos al neurótico, mientras que las formas inferiores de la cultura lo están del soñador. Y ¿el artista? ¡Ah! el artista es el ser privilegiado que puede *sublimar* sus instintos y sus conflictos personales y dárnoslos en forma de obra de arte, o sea en una forma capaz de despertar el goce en los demás.

Rank, por otra parte, entiende que la obra de arte como expresión de una cultura que ha llegado a su ápice, se emparenta con la posibilidad del ensueño en la neurosis, todavía más, entonces la obra de arte es la posibilidad misma del ensueño en la neurosis, y debe ser considerada como un *regreso de la libido* o de los impulsos sexuales, a causa de los fracasos que en o en parte experimenta el sujeto para satisfacerlos. Y es claro que el sujeto no logra hacerse clara cuenta de ese fracaso, pero, en el caso del artista, lo sublima, es decir, puede (porque es apto para ello) hacer retroceder la libido hasta donde aparezca trocada en esta o aquella obra de arte.

Desde luego que no siempre ha sido interpretada la obra de arte, al examinarla psicoanalíticamente, como el resultado de un complejo de represiones inconscientes o subconscientes de índole sexual en modo estricto. Ya el propio Freud, a pesar de su ostensible preferencia por lo sexual en el psicoanálisis, había hecho el examen de la famosa obra de Shakespeare, *El Mercader de Venecia*, según aparece de un artículo publicado por él en la revista *Imago* en 1913. Freud se detiene en la escena donde se produce la *elección* de una caja entre tres (una de oro, otra de plata y la tercera de plomo) y encuentra que resulta similar a otra escena de la tragedia *El Rey Lear* del mismo Shakespeare. Ahora bien, para

Freud, se trata del símbolo de la elección del hombre entre tres mujeres, la cual se produce siempre a favor de la tercera, que es la única a la vez amante fiel y modesta. Pues bien, esta tercera mujer es, según Freud, la Muerte, que resulta, por muy paradójico que pueda aparecer, también el símbolo del Amor, tal vez si al modo como Federico García Lorca llama al éxtasis amoroso la *Muerte chiquita*. [12] De parecido modo, en *El Rey Lear*, vemos a la Muerte aparecer como la tercera hermana que induce al héroe en el campo de batalla a que se decida por ella, para lo cual debe renunciar al amor (o sea a las otras dos mujeres, que personifican respectivamente a la madre y a la esposa). Al escoger a la tercera se decide por la conjunción de la Vida y la Muerte, es decir, de la Eternidad.

Como vemos, aunque no desaparece del todo, sí lo hace del primer plano el complejo freudiano de la represión sexual, para dar paso a la idea de la Muerte. Se me dirá que aquí ella sigue implicando el Amor y, por consiguiente, el tema del complejo sexual, *mutatis mutandis*. Sí, en efecto, esto no puede faltar en la doctrina psicoanalítica de Freud. Pero tampoco se puede negar que su idea central del complejo sexual se convierte ahora en idea secundaria.

Y, ahora, para terminar, ¿será posible admitir que la obra de arte es un producto de una personalidad psicopática? Para contestar a esta pregunta, estoy obligado a reunir en mi persona diferentes requisitos de los cuales carezco por completo. Pues no soy psicólogo, ni mucho menos psiquiatra, ni tampoco crítico de arte. Soy solamente alguien que ha leído con mucho interés algo acerca de este problema y que se ha sentido intrigado, sobre todo, ¿saben ustedes por qué? Pues se los voy a comunicar: creo que el desequilibrio, más o menos acusado, es nota característica y fundamentante del espíritu, y que en los estratos superiores de la cultura, donde el arte y la filosofía parecen señorear, ese desequilibrio se acusa en su máxima manifestación. Por consiguiente, nada tiene de extraño, tampoco de imposible, que esa lucha del artista consigo mismo y a la vez con *lo otro*, es decir, con la materia exterior, a la cual pretende nada menos que convertir en expresión de su angustia y afán interior (valga la redundancia), esa lucha dual, digo yo, sea la irreprimible manifestación de un desequilibrio de donde saca el propio espíritu sus razones para ser y perseverar en lo que es. Recuérdese la profunda expresión aristotélica, inscrita en las páginas de su *Psicología*: «en cierto modo, el alma lo es todo».

Si es o no es el arte un producto de una personalidad psicoanalítica, es cosa que requiere todavía mucho esfuerzo, si acaso ha de llegarse a una consecuencia afirmativa. Me he limitado a ofrecer en estas notas una breve reseña de algunos pareceres al respecto, y, como no podía dejar de suceder, he aprovechado la ocasión para deslizar algunas reflexiones propias, sin otro ánimo que el de probarlas por mí mismo.

{*} Conferencia ofrecida en la Sociedad Cubana de Filosofía el 8 de diciembre de este año [1955].

Ortega y Gasset y la idea de la vida

I

El advenimiento de la segunda mitad del siglo XIX señala el término de la filosofía de la Edad Moderna. No se trata de una definición extraída de los manuales para ser dicha con el aire severo que adopta la pedante superficialidad, sino la conclusión a la cual se llega cuando se ha puesto uno a la tarea de examinar el contenido de lo que es la *filosofía* (no su historia ni su comentario) desde el comienzo de esa segunda mitad ya aludida. Y, como siempre sucede, desde 1850 se puede reducir la filosofía a muy pocas cabezas pensantes, tan pocas como éstas: Dilthey, Nietzsche, Husserl, Bergson, Heidegger y Ortega. Lo demás es paisaje, quiere decir, en este caso, que o se trata de filósofos de segunda categoría, o de historiadores y comentadores de la filosofía. Esos seis pensadores de primer rango son los que, hasta ahora, componen el entramado de la filosofía contemporánea. Y el pensamiento de los seis gira en torno a una idea fundamental, es a saber: la *idea* de la Vida.

Ahora bien, esto que se acaba de expresar, dicho así, de pronto, da la impresión de una descomunal ligereza y despreocupación por parte de quien lo afirma. Pero, como se verá más adelante, hay fundadas razones para aceptarlo como verdad incuestionable.

¿Por qué se puede afirmar que en los seis grandes pensadores responsables, hasta ahora, de la filosofía contemporánea, hay una idea fundamental, que sirve, por lo mismo, de tema a sus respectivas especulaciones? Y, además, ¿por qué esa Idea es la de la Vida? Cuando uno se despoja de la ingenuidad y el simplismo de los historiadores de la filosofía, con el propósito de captar en una intuición clara y coherente el núcleo esencial del pensamiento filosófico de cada uno de los pensadores mencionados, se encuentra con que hasta los que pueden aparecer más alejados de la idea de la Vida, se mueven, sin embargo, afanosamente en torno a ella. Tal es el caso de Husserl, cuya filosofía ha sido descrita siempre como un *intelectualismo* de nuevo cuño, cuando es lo cierto que no hay tal cosa. Vista en su conjunto, y a la vez en su proceso esencial, la filosofía de Husserl, es decir, la fenomenología, se nos muestra como el más osado y descomunal *hilofoísmo*. ¿Por qué? Pues pura y simplemente porque Husserl se nos muestra como el filósofo que es, vale decir como pensador original, no tanto por lo que parece haber resuelto como sí por lo que resulta al cabo de su largo y laborioso proceso filosófico. Ahora bien, ¿qué es lo que nos deja en las sombras o al menos lo que viene a quedar como la gran incógnita de su pensamiento? [16] Pues nada menos que el descomunal problema de la *conciencia virtual* (la conciencia de la conciencia... y así hasta el infinito), que es, digamos, el modo «tácito» de que se vale el creador de la fenomenología para buscarle una salida al tremendo problema de la «realización» de la conciencia, es decir, de su descubrimiento como realidad *hic et nunc*, porque, tal como se nos presenta en todo instante, la conciencia es *desde siempre y para siempre*, o sea un puro flujo vivencial sin antes ni después, como no sea porque se los imponemos mediante el consabido supuesto. Y la *conciencia virtual*, que es la conciencia que podemos advertir, esa que se da sin suposiciones, sin «construcción» de ningún género, empalma de tal modo con la realidad exterior, que si pretendemos salir de la conciencia, incurrimos en el vicio de «construir»; y si permanecemos en ella, o sea que respetamos su natural y espontánea *virtualidad* (porque su *realidad* es sólo supuesta), la realidad exterior (que ya no sería tan exterior) empalma con la conciencia (que

tampoco sería ya tan interior), con lo cual resulta que la realidad es tanto la conciencia como ésta es aquélla. Y tal conclusión –en mi concepto, lo más importante de la filosofía de Husserl–, nos permite ver que lo decisivo en la fenomenología no es tanto lo que su autor ha dejado dicho, como lo que ha dejado planteado. Pues en el caso de la fenomenología –y esto lo vio muy claro Husserl– o se hace *metafísica*, lo cual equivale a salirse de la virtualidad (o sea de la natural espontaneidad de la conciencia), y en este caso, ya se ha resuelto el problema de darle una solución a lo que es problema para el filósofo; o se queda uno, como parece decidir Husserl, en la virtualidad de la conciencia, es decir, que se admite que la conciencia es conciencia en tanto que *está ahí*, sin más, vale decir sin sobreañadidos ni hipótesis, y entonces la conciencia es una expresión de la Vida, es decir, que la materia animada se puede manifestar como *conciencia*. En fin de cuentas, que la materia se manifiesta a sí misma en diferentes grados, uno de los cuales es entonces la conciencia.

Si de Husserl pasamos a Heidegger, veremos que en la doble exigencia de la solución del problema de la realidad constitutiva de *ser ahí* (*Da-sein*) y del juego correlativo de la *ipseidad* y *mundanidad* (*In-der-Welt-sein*) se esconde también la actividad «vitalista» del autor de *Ser y Tiempo*. No hay posible supuesto, viene a querer decir Heidegger, previo al esclarecimiento de la cuestión que se encierra en la pregunta que interroga por el Ser. Por consiguiente, advertimos una rigurosa *circularidad* pensamiento -extensión o materia- espíritu en la formación filosófica del audaz metafísico alemán.

Esta misma idea es la que encontramos, *mutatis mutandis*, en la filosofía de Bergson, aunque no sea menester tanto esfuerzo como en Husserl para demostrarlo, pues está demasiado repetido en sus textos. La Vida, para Bergson, es una *experiencia* continua que se da al sujeto en forma de *imágenes*, que son las múltiples apariencias de la realidad, o la realidad tal como aparece. Y en esto consiste la *percepción*, que nos sitúa de inmediato entre las cosas como tales. Como se puede apreciar sin gran esfuerzo, también para Bergson la conciencia es una *consecuencia* de la Vida. Idea que encontramos asimismo en Dilthey, centrada en su teoría de la *vivencia*. [17] Esta, dice Dilthey, «es un modo característico distinto en el que la realidad está ahí para mí» y «designa una parte del curso de la vida en su realidad total». En cuanto a Nietzsche no hay que esforzarse en demostrar que ha sido el filósofo defensor por excelencia de la idea de la Vida como el núcleo de la realidad total y quien hizo de esta idea el tema predilecto de su filosofía. Pues ¿cómo dudarlo de un hombre que llegó a decir que al decidir entre la verdad y la vida diría que no a la verdad y sí a la vida?

Queda por mencionar sólo la figura de Ortega y Gasset. Ahora bien: ¿es acaso el genial pensador español un *filósofo de la vida*? La respuesta a esta pregunta pretenden darla las páginas siguientes. En ellas intentamos probar que también Ortega es uno de los seis grandes filósofos contemporáneos hasta el presente que está dominado por la idea de la Vida.

II

Voy a valerme un poco del procedimiento propio de los eruditos para lograr en un comienzo el fin propuesto para todo el trabajo, es a saber, que la idea central del pensamiento de don José Ortega y Gasset es la idea de la Vida. Vamos a comenzar, entonces, espigando en su obra aquellas ocasiones en las cuales aparece, de un modo u otro, el tema de la vida. Y

al cabo de esta exploración encontraremos, por lo pronto, que esta idea aparece no menos de ciento sesenta y dos veces a lo largo de sus *Obras Completas*. Y ya esta reiteración nos está indicando que al autor le preocupa y le atrae el tema mencionado. Pero no se trata de una reiteración más o menos ocasional, más o menos fortuita, sino que se advierte que en cada caso la cita del concepto constituye un centro en derredor del cual se constituyen y giran otros conceptos. Desde 1908, fecha que registra su más antiguo trabajo (al menos, de los que aparecen en las *Obras Completas*), viene Ortega ocupándose con el tema de la Vida y así se mantendrá hasta el postrer quehacer filosófico, al menos en los que ya son del dominio público. Finalmente, debemos señalar que en el total de los trabajos de Ortega, cuarentiséis de estos parecen dedicados a tratar de alguna manera el tema de la Vida.

Es indispensable esta erudita apreciación de índole cuantitativa, porque preciso dejar claramente sentado que el tema de la Vida no se ofrece de manera fortuita en el gran pensador español, como recurso conceptual más o menos relativamente ubicado allí donde se le encuentra. Por el contrario, Ortega nos propone, en cada ocasión en que saca a relucir en sus escritos la cuestión de la idea de la Vida, un *problema* en el cual es precisamente la misma Vida el contenido problemático por excelencia y por lo cual resulta el tema fundamental de la filosofía. Veamos algunos ejemplos.

Ya en fecha tan inmediata al comienzo de su vida de pensador como la de 1910 nos dice Ortega que *el hombre es el problema de la vida*. Y no importa que en este caso atribuya a un cierto doctor Vulpius la frase antedicha, pues en el contexto se compagina y aclara perfectamente con el fin último que el autor persigue en el trabajo al cual hemos hecho referencia. [18] El hombre es, pues, el problema de la vida, y no al revés, como pudiera creerse, que sea la *vida* el problema del hombre. Con lo cual, es decir, con esa inversión, se nos aparece Ortega ya de cuerpo entero y a toda plenitud en la preocupación central de su pensamiento, es a saber, el tema de la Vida. Y tal parece que a partir de esta afirmación empezara Ortega a devanar el tema que constituye el centro de sus preferencias temáticas y especulativas. Esto último es posible comprobarlo de dos maneras, es decir, o bien siguiendo las veces que el pensador español aplica la idea de vida a un aspecto de su filosofía, o bien en la *relación* orgánica que establece entre la idea de Vida y otros conceptos que él considera como equivalentes, al menos en cierta medida.

De acuerdo con la primera manera, vemos que la Vida es para Ortega esencialmente una «estructura», así que, o se da esa estructura en la cual consiste la vida antes de que pueda ser otra cosa, o la vida propiamente tal es imposible. Pero, por otra parte, la vida es «brinco e innovación», «duración y mudanza», la «ocasión de someterse a la necesidad y, una vez dominada ésta, el ejercicio del lujo vital de la libertad». Pero, además, la vida es «flujo», el «hecho cósmico del altruismo», «diálogo con el contorno», «ocupación con las cosas en torno», «proyecto», «dinamismo», «drama», «brevedad», «elección», «esfuerzo de cada ser viviente por ser sí mismo». «hacer algo determinado», «porvenir», «selva», «biografía», «invento». La vida es «sumersión de cada cual en un absoluto problema», «faena hacia adelante», «naufragio», «reacción a la inseguridad radical que constituye su sustancia», «elegir y acertar», «radical soledad», «existir en una circunstancia determinada e inexorable», «asistir a lo que a uno le pasa», «lo cotidiano», «caminar en todas las direcciones del horizonte», «facilidad y posibilidad», «intimidad», la «realidad radical», «prisa», «libertad», «un

conjunto de problemas esenciales a los que el hombre responde con un conjunto de soluciones: la cultura», la «realidad arcana por excelencia», «actualidad», &c.

Esta larga enumeración que cubre apenas una pequeña parte del conjunto de las definiciones de la vida que nos propone Ortega y Gasset, permite confirmar el aserto de que se trata de un tema que fue siempre motivo de su preocupación, e ir constatando el esfuerzo por acertar con la definición por excelencia, o sea la que encierre y resuma la genuina realidad de la Vida. Pero de seguro que Ortega no se propuso tal cosa, que es ya para su tiempo filosófico y para su ágil pupila un evidente anacronismo, pues la época de las definiciones sumarias, de las ideas claras y distintas, está en franca decadencia y retirada cuando Ortega comienza a filosofar. Ni tampoco dejó de advertir certeramente que la idea de la Vida es más bien un modo de hablar, una suerte de *fable convenue*, porque ni es la Vida una *idea*, sino relativamente, ni se nos entrega a través de la idea que de ella podamos hacernos, aun cuando debamos conformarnos, puesto que no queda más remedio, con algunas ideas *acerca de* la Vida. Por eso es que se propone tantas definiciones de la Vida, pues sabe que ésta es esa inagotable complejidad y complicación capaz de ser todo eso que él le atribuye... y muchísimo más. Sí, con efecto, la vida se nos manifiesta bajo todas esas formas que Ortega registra para ella en su obra, [19] sin perjuicio alguno de que sea, todavía, otras muchas e infinitamente. Porque la vida no se puede apresar en un concepto, tampoco en una fórmula o en una frase, es que sólo cabe ir señalando en ella todos esos registros que la constituyen, sin por eso agotarla. De aquí que lo que a primera vista puede parecer errático movimiento en pos del concepto último y definitivo de la Vida, es, por el contrario, sagaz advertencia de que la Vida sólo permite que vayamos descubriendo en ella muchos de sus matices, pero sin que sea posible agotarlos, porque, para hacerlo, sería menester situarnos más allá de ella.

Por otra parte, como ya se ha señalado, Ortega pretende establecer una relación entre la Vida y lo que ésta muestra que puede ser, porque efectivamente lo es, en diferentes ocasiones. Vamos a escoger en el vasto repertorio de lo que según Ortega puede ser la Vida aquellas notas más características, por ser sin duda las más constantes, significativas y comunes.

Ya hemos visto cómo en *Adán en el Paraíso* nos dice Ortega que el hombre es el *problema* de la Vida, por consiguiente, que la Vida, que es en cierto modo el hombre mismo, es lo problemático, puesto que, como vida, «es en sí misma y siempre un *naufragio*». Ahora bien: si la vida es naufragio se debe a que, sin estar liquidados del todo –como le ocurre al náufrago, que está a punto de ahogarse, pero no se ha ahogado todavía–, tenemos que luchar denodadamente para conseguir salir a flote, o sea para realizar nuestra propia vida, el proyecto de lo que deseamos ser, y como esto último puede ser tan exactamente como no ser, es por lo que la Vida se nos constituye en *drama*, «porque –como dice Ortega– es siempre la lucha frenética por conseguir ser de hecho el que somos en proyecto». Y aquí tropezamos con otra de las manifestaciones que la Vida ofrece de continuo, es a saber, que ella es siempre e inexorablemente un *proyecto*. «No es –dice Ortega– que en la vida se hagan proyectos, sino que toda vida es en su raíz proyecto». Y esta vida en que consiste el ser del hombre, por lo mismo que es variable, puede crecer y en consecuencia *progresar*. Con lo cual vemos que otra de las notas o de las formas en que vida se manifiesta es la del *progreso*. Ortega afirma que «el carácter simplemente progresivo de nuestra vida sí es cosa que cabe afirmar a *priori*».

Ahora bien, progresar es ir desvinculándose del ayer, superándolo, y por eso el progreso implica la *historia*, que es otro de los modos en que la vida acontece, esa historia que es –para Ortega– «el sistema de las experiencias humanas que forman una cadena inexorable y única». Mas la historia, a su vez, sólo se da al hombre como el resultado consiguiente de un *quehacer*, que también en esto consiste la vida. Pero, ¿quehacer de qué? Pues el quehacer va consistir, ante todo, en un perpetuo *elegir* y *decidir* entre las distintas posibilidades. Y esto supone que hay inexorablemente una *fatalidad* y *libertad* en la vida como tal, de las cuales es el mundo la «dimensión de fatalidad», mientras que la posibilidad de elegir entre diferentes posibilidades constituye la dimensión de libertad. La vida es simultáneamente libertad y fatalidad porque, como dice Ortega, «no tiene sentido hablar de libertad sino junto a la fatalidad. En un mundo donde no existiese la necesidad, el *fatum*, no habría de qué librarse». Ahora bien: en el juego interactivo de libertad y necesidad se esconde, [20] como el mecanismo de precisión que las dispara, la polaridad de la *facilidad* y la *dificultad*. Pues el mundo no puede ser, en modo alguno, ni constante y simple acceso a todo, ni tampoco cerrada imposibilidad de cuanto al hombre es, de hecho, accesible. El hombre «encuentra facilidades en qué apoyarse», por lo que «resulta que es posible existir». Pero «halla también dificultades», por lo que «esa posibilidad es constantemente estorbada, negada, puesta en peligro». Finalmente, la vida se nos aparece como soledad y convivencia. En la vida humana ocurre, según Ortega, que la de cada quien está condenada a «perpetua soledad radical», y si coincidimos es sólo en lo más externo y trivial, pues «las zonas más delicadas y más últimas de nuestro ser permanecen fatalmente herméticas para el prójimo».

Vemos, pues, que Ortega se ha dado a la tarea de sorprender del modo más exhaustivo posible lo que la Vida ofrece como simplemente lo que está *ahí*, es decir, como lo que a la vez constituye una posibilidad en cada caso y de lo cual podremos tener algo así como una idea o un concepto. Pues, con efecto, la vida es *problema*, la vivimos como tal, y al mismo tiempo tenemos conciencia de esta problematicidad y por lo mismo cabe pensar acerca de esa problematicidad, que es en lo que consiste eso de tener una «idea» o un «concepto» de algo. Como es igualmente *proyecto* y es *drama* y es *quehacer*, &c. La Vida, pues, no es nada en particular, porque es la máxima posibilidad de serlo todo, de contenerlo todo, y esto es lo que le ha permitido a Ortega articular en una sobria y lúcida descripción lo que la Vida muestra como siendo en general y a la vez en cada caso.

III

La vida humana es una *realidad extraña* de la cual lo primero que conviene decir es que es la *realidad radical*, en el sentido de que a ella tenemos que referir todas las demás, ya que las demás realidades. efectivas o presuntas, tienen de uno u otro modo que aparecer en ella.

La nota más trivial, pero a la vez más importante de la vida humana, es que el hombre no tiene otro remedio que estar haciendo algo para sostenerse en la existencia. La vida nos es dada, puesto que no nos la damos a nosotros mismos, sino que nos encontramos en ella de pronto y sin saber cómo. Pero la vida que nos es dada *no nos es dada hecha*, sino que *necesitamos hacérsela nosotros*, cada cual la suya. La vida es *quehacer*. Y lo más grave de estos quehaceres es que la vida consiste no es que sea preciso hacerlos, sino, en cierto modo, lo contrario –

quiere decir que nos encontramos siempre forzados a hacer algo determinado, *que no nos es impuesto este o el otro quehacer*, como le es impuesta al astro su trayectoria o a la piedra su gravitación. Antes que hacer algo, *tiene cada hombre que decidir, por su cuenta y riesgo lo que va a hacer*. Pero esta decisión es imposible si el hombre no posee algunas convicciones sobre lo que son las cosas en su derredor, los otros hombres, él mismo. [21] Sólo en vista de ellas *puede preferir una acción a otra, puede, en suma, vivir*.

Así comienza Ortega y Gasset su luminoso ensayo titulado *Historia como sistema*, que aparece, en su redacción definitiva, en 1941. Las palabras transcritas revelan el criterio último de Ortega en relación con el problema de la Vida y permiten concluir que, para él, hay tres realidades o mejor tres formas o manifestaciones de la realidad, que son la Vida, el Hombre y la Historia, tan absolutamente indistintas, que cada una de ellas es perfectamente intercambiable por cualquiera de las otras dos. La Vida es, según Ortega, «peculiaridad, cambio, desarrollo; en una palabra: *historia*». Pues si buscamos el sentido primario y el más verdadero de la palabra *vida*, advertiremos que no «biológico», sino «biográfico». Pues el hombre, según Ortega, «no es cosa ninguna, sino un drama –su vida, un puro y universal acontecimiento que acontece a cada cual y en que cada cual no es, a su vez, sino acontecimiento». Ahora bien: es preciso, al llegar a este punto, que nos preguntemos si por acaso es posible encontrar un sentido *metafísico* a la idea que de la Vida tiene Ortega y Gasset. Y, por lo pronto, hallamos que ese sentido no se puede buscar, *sensu stricto*, en la forma en que por lo regular ha sido buscado y hallado en la generalidad de las doctrinas filosóficas que se han ocupado de esta cuestión. No. Es menester no descuidar el detalle, harto significativo en la filosofía de Ortega, de que él no tiene «una» idea de la Vida, sino, por el contrario, muchas. Lo cual nos lleva a la siguiente conclusión, que a mí se me antoja inevitable: lejos de haber una *idea* de la Vida en Ortega y Gasset, lo que hay es más bien el recuento inseguro de las peculiaridades que, según él, la Vida le ofrece a quien la escudriña. Pero, en tal caso, resulta muy difícil, por no decir imposible, caracterizar metafísicamente la filosofía de la vida en nuestro autor. Entonces, decididamente y sin remedio, ¿no es posible hablar con toda propiedad de una *metafísica* de la *Vida* en el pensamiento filosófico Ortega y Gasset? O, dicho de otra manera, ¿es sólo una *descripción* lo que nos ofrece su exposición?

Para responder a esta grave interrogación vamos a valernos del magistral ensayo que Ortega dedicó en 1933 a la filosofía de la vida de Dilthey, con motivo del centenario. Veremos cómo este trabajo le sirve a Ortega para encontrar, con mucho más éxito de lo que él mismo fuera capaz de advertir, el camino que conduce a una formulación estrictamente filosófica de su propia idea de la Vida.

Ortega tiene toda la razón cuando dice que a partir de la filosofía diltheyana el hombre comienza a estar en una *nueva gran Idea*, que es la *Idea de la vida*. Ortega ve esto muy bien, con lo cual acierta decisivamente, y creo que nada parecido ha dicho de ninguna otra manifestación de la realidad. Quiere, por lo pronto, significar que él advierte que el mundo, desde Dilthey, comienza a experimentar un cambio tan extraordinario como es nada menos que el de transitar desde una *Idea* decisiva, fundamental para toda una época a otra igualmente decisiva y básica. [22] Lo cual, para el caso de Ortega, quiere decir que él está del todo seguro y convencido de que si alguna Idea es y debe ser admitida como la nueva gran

Idea rectora, es, sin lugar a dudas, la idea de la *Vida*. Y, como es presumible, la adopta y utiliza constantemente, a partir de ahora, con plena y rotunda conciencia y seguridad de que esa es la Idea en torno a la cual debe girar toda especulación sobre la última y definitiva realidad. Digo de este modo, porque he tratado de mostrar en las páginas precedentes que el pensamiento de Ortega está dominado por esa gran Idea, que él saca a relucir constantemente en sus escritos. Y sirva, de paso, para mostrar cuánta ligereza y despreocupación hay en los que pretenden hacer ver que el ensayo orteguiano sobre Dilthey es un frustrado empeño de disolver la sospecha de que él ha beneficiado subrepticamente de la filosofía del pensador alemán. Muy por el contrario, cuando Ortega compone su ensayo sobre Dilthey ya la idea de la vida ha aparecido en la mayoría de sus trabajos hasta esas fechas y no precisamente por la influencia de Dilthey, sino porque, también en Ortega, la gran Idea en que comienza a estar el hombre es, por fuerza, la misma en la cual se instala Ortega. Y lo va haciendo de modo paulatino y un tanto incidental, como permite comprobarlo la simple inspección de sus primeros trabajos. Diríase que se le puede aplicar, *mutatis mutandis*, lo mismo que él nos dice de Dilthey, respecto de lo poco o nada que supo que había tocado esa *terra incognita* que es la Idea de la Vida.

«Pero es acaso un error creer que este principio (el de la fluencia y continuidad históricas) no tiene excepción y vale también para las grandes Ideas, quiero decir, que su aparición concreta en el pensamiento individual suponga necesariamente una fuente también individual y concreta. El caso es que cuando una gran Idea ha madurado por completo y reina por impregnación en una época, a nadie se le ocurre buscar para su expresión en un libro determinado una fuente también determinada. La Idea triunfante y vigente está en todas partes, es la época misma, y como antes dije, son los individuos quienes flotan en ella y no al revés. Pues bien, nadie tiene que contarme que esto, si bien por otras razones, acontece también, y muy especialmente, en la etapa inicial de una gran Idea. Esto lo sé por mí, ya que en el advenimiento de la Idea de la vida estoy yo, intervengo yo y me consta que la intuición de ella no vino a mí deninguna fuente *ni pudo venirme*. Y sé, además, que a cada uno de los otros cuatro o cinco hombres que hasta la fecha han llegado primariamente a ella tampoco les ha servido lo que pensaron los demás. La comprobación de este sorprendente hecho y su por qué es el contrapunto del tema desarrollado en este estudio y que podríamos enunciar de la siguiente manera, sólo en apariencia exagerada y paradójica:

1º La obra genial de Dilthey ha servido de muy poco, por no decir de nada, para los otros avances posteriores en la concepción de la Idea de la vida.

2º Lejos de esto, han sido estos avances independientes quienes han servido para que el pensamiento de Dilthey cobre un significado [23] y una importancia que antes y por sí sólo no tenía. Se trata, pues, aquí de que es la idea posterior quien lleva el agua a «su» fuente.

3º El extraño caso ha debido acontecer siempre en el estado inicial de una gran Idea. La razón de ello estriba en que la gran Idea es un organismo cuyos elementos o ingredientes son enormemente distantes entre sí. Si no lo fueran no abarcarían la totalidad del problema universal y no podrían modificar *in integrum* la vida humana.

Ahora bien, no es fácil que un solo hombre pueda variar su ángulo visual tanto que logre ver por vez primera todos esos elementos tan dispares entre sí. La gran Idea nace a pedazos, cada uno de los cuales es visto independientemente por un hombre aprovechando la afinidad previa con su ángulo visual. Cuando han sido puestos a flor de tierra todos sus elementos, la Idea se integra y parece una idea única, enteriza y simplicísima.

4º La verdadera y exclusiva fuente para los iniciadores de una Idea es *el nivel del destino intelectual* a que ha llegado la continuidad humana. Por eso, los pedazos de la Idea son descubiertos por hombres que se ignoran mutuamente, desde puntos geográficamente muy distantes. Su única comunidad es la de nivel en la escala de experiencias intelectuales humanas.

El razonamiento que me hace pensar así pudiera recibir este enunciado esquemático: el proceso de la Vida europea actual depende del *tiempo* de desarrollo que lleve la Idea de la vida. Pero este desarrollo va retrasando aproximadamente un decenio, porque los hombres capaces de acelerarlo no han conocido antes la obra de Dilthey. Ahora bien, si no la han conocido a tiempo no ha sido sólo por culpa suya, es decir, de su carácter, ni tampoco por puro azar. En la demora lamentable ha intervenido decisivamente como factor la necesidad misma de las cosas. por tanto, el destino.»

Pues Dilthey no llega jamás a exponer con la debida suficiencia el propio pensamiento, lo cual, según Ortega, no es una casualidad. «Lo característico de Dilthey –nos dice– es que no llegó él mismo a pensar nunca del todo, a plasmar y dominar su propia intuición». Además, Dilthey no rebasó el nivel de la razón *histórica*, en tanto que Ortega, como él mismo asegura, alcanza el nivel de la razón *vital*. Y quien haya leído con el suficiente despacio las respectivas elaboraciones vitalistas del alemán y el español, convendrá en que, con efecto, Ortega tiene toda la razón en este caso. Pues él ha visto con toda claridad lo que ocurre en la filosofía de Dilthey, quien, como se sabe, intenta contraponer a la *Crítica de la razón pura* una *Crítica de la razón histórica*, y así como Kant pregunta de qué modo es posible la ciencia *natural*, Dilthey intenta averiguar cómo es posible la ciencia *del espíritu* (historia, derecho, arte, religión, &c.). Y Ortega acierta cuando dice que todo esto es igualmente «crítica del conocimiento», por lo que, en consecuencia, Dilthey se nos muestra como un hombre de su tiempo. Sin embargo, este acierto en la observación esconde una grave contradicción, [24] que es precisamente la que padece también Ortega, y se trata nada menos que de la posibilidad o no de hacer *metafísica*. Esto es lo que vamos a analizar de inmediato, para poner punto final a estas notas.

Dilthey, efectivamente, se nos aparece como un hombre que está y no está en su tiempo, pues no cabe duda acerca de que la tónica general de su pensamiento es la del positivismo imperante en la segunda mitad del siglo XIX. Su empeño de *fundar* las ciencias del espíritu de modo análogo al empleado por Kant para las ciencias naturales, lo sitúa al nivel de su tiempo. Mas ocurre que la *consecuencia general* de su pensamiento desborda ese ámbito y le sitúa en un nivel que ya no es el de su tiempo, sino que se encuentra muy por sobre de él. O sea que si bien es cierto que el criterio diltheyano de una filosofía como epistemología pertenece por completo a la Edad Moderna, los conceptos que introduce, tales como los de *vivencia*, *impulso* y *resistencia*, *psicología analítica* y *descriptiva*, *conexión estructural* y otros, le caracterizan

como un pensador que ha rebasado decisivamente el marco de la Edad Moderna, cosa que la historia se ha encargado de comprobar de modo terminante. Ahora bien: ¿es o no es Dilthey un *filósofo*, por el hecho de que su pensamiento no haya logrado cuajar en una *metafísica* al modo tradicional, es decir, intelectualmente concebida? Hasta su propio discípulo Görg Misch nos dice: «El sentido de su labor y su anhelo no llega... plenamente a conceptos radicales y adecuadamente expresivos. En este punto, en el tránsito de la *intuitio* a la *ratio*, el lugar espinoso de toda filosofía, está la causa del aspecto aparentemente fragmentario y, en verdad, inacabado de su obra».

Entonces, ¿no es realmente Dilthey un filósofo? Pero es que esto mismo tendría que ser aplicado a Ortega, pues su idea de la Vida no es propiamente una *Idea*, sino, al revés, muchas ideas, es decir, que Ortega nos da una versión asaz múltiple y diferente en cada caso de lo que a él se le aparece como Vida, lo cual implica que no puede llegar a una caracterización conceptual de la realidad que es la vida. Por eso se debate afanoso en la misma contradicción que le señala a Dilthey, sin duda que con mayor fatiga, porque está mucho más percatado de esa contradicción. Y esto se ve claramente en el largo y sostenido esfuerzo que realiza para establecer la ecuación vida = razón, que aparece de modo tácito en su obra. Pues Ortega nos dice una y otra vez, hasta el cansancio, que la razón es un aspecto de la Vida, pero su *razón vital* se presenta con un despliegue de racionalidad que impresiona. Por esto es que se niega resueltamente a dejarse filiar como *existencialista*, aun cuando lo es en las consecuencias y en la terminología. Pues *nafragio, drama, elección y decisión, peligro, azar, invención, proyecto, soledad radical, programa, compromiso, circunstancia, relativismo*, y otras muchas, ¿que otra cosa pueden ser sino parte efectiva y destacada del repertorio conceptual del existencialismo?

No creo que haya realmente una metafísica de la Vida en la filosofía de Ortega, sino más bien el propósito de hacerla, lo cual, filosóficamente, como sucede con Aristóteles, Descartes y Kant, equivale a tenerla ya de hecho. Y para comprobarlo no hay sino leer con cuidado esa magistral pieza que en la obra orteguiana es el prólogo a *Veinte años de caza mayor*, del conde de Yebes. [25] Vemos cómo Ortega describe magistralmente lo que para él es la Vida en toda su plenitud, es decir, que podemos tomarle el pulso, henchirnos con ella como una parte de sí misma. Ortega, en este caso, no «filosofa» al modo tradicional, o sea que no nos introduce en *explicaciones*, pues no sustituye el proceso cinegético por una suma de conceptos, sino que «nos lleva» a cazar, nos hace asistir al impresionante episodio de la lucha a muerte entre dos vidas y en medio de la solemne plenitud de la Vida.

Desconozco, como es natural y presumible, lo último que haya podido dejar el insigne maestro español, por lo que no sé si ha modificado esa muestra que había sido hasta ahora última y definitiva de su *filosofía de la Vida*, que a la altura de 1942 resume más de seis lustros de afanosa especulación en torno al tema. Pero a la luz de este magistral remate de su *idea de la razón vital* le vemos, armado de lo que tal vez constituye su pensamiento definitivo, en el espectáculo de la caza que tan maravillosamente describe, asistir al acto final de su aventura por los misterios de la Vida, en el cual el propósito metafísico aventaja a su posible realización. Pues la *plenitud vital* parece haber ganado la partida a la *metafísica*.

El destino del intelectual en el mundo del presente^(*)

I

Suele ser ya tema frecuente, en estos críticos tiempos de ahora, el de la *crisis* del intelectual. Se dice que la vida del espíritu está en precario, azotada por vientos de fronda, que tienden a hacer cada vez menos posible el destino de las letras. ¿Será cierto todo esto? ¿Está realmente amenazada la vida intelectual, hasta el punto de que puede desaparecer? Pues bien: estas preguntas y algunas otras que irán surgiendo al hilo de las consideraciones subsiguientes son las que motivan este breve trabajo.

Por lo pronto, debemos comenzar preguntando si ese tipo peculiar al cual denominamos el *intelectual*, ha existido siempre, o si, por el contrario, se trata de un espécimen surgido en un tiempo determinado y cuya duración parece estar llegando a su término, por lo cual nada debe extrañar su ocaso definitivo. Pues lo cierto es que el intelectual, si bien ha existido *virtualmente* en todo tiempo de la cultura occidental, no tiene, en cambio, sino una existencia *real* relativamente breve. Lo cual equivale a decir que el intelectual, como *individuo*, se encuentra siempre presente en nuestra cultura, pero no del mismo modo como *clase*, que es cosa de muy poco a la fecha.

Tenemos, pues, que en todo momento la cultura occidental lleva consigo al intelectual, es decir, al hombre dedicado a una actividad que consiste en poner en uso su *intelecto*, su mente o su espíritu, según queramos darle mayor o menor amplitud al concepto implicado por el término aplicado al efecto. Pero de lo que no puede caber duda alguna es de que el intelectual es el hombre que, a diferencia de la mayoría de sus convivientes, realiza el destino de su vida bajo la especie de lo *intelectual*, es decir, consagrado a un quehacer que consiste en construir realidades con lo más irreal que darse pueda, es a saber: las *ideas*. Y esto ya tiene que importar y preocupar de modo especial, porque el quehacer de la mayoría consiste precisamente en lo contrario, es decir, en ocuparse con lo material, con lo real concreto de la vida cotidiana y en torno. Y no importa que este quehacer alcance incluso la dignidad más reputable, como por ejemplo la de ser médico, o juez, o gobernante, o sacerdote. Pues lo que hace el intelectual es siempre diferente, al menos en dos aspectos: por una parte, se trata de un quehacer desligado de lo inmediato y utilitario, de lo circunstancial cotidiano; por otra parece como si, en vez de emerger del conjunto humano al cual pertenece, armado de su actividad y vuelto hacia ella, el intelectual procede como quien, de improviso, desciende sobre el conglomerado y ofrece a sus atónitos convivenciales el producto de su quehacer. Dicho de otra manera, sin duda más clara: a nadie asombra ni azora lo que el médico, el sacerdote y el juez hacen como tales en el seno de la comunidad a la cual pertenecen y sirven, por lo mismo que en ella están para eso; [5] pero a todo el mundo azora y desconcierta que alguien, casi de pronto, se descabalgue en el mundo donde tiene su habitual asiento con el *Elogio de la locura*, *Don Quijote* o *La rebelión de las masas*. Y esta es una de las peculiaridades más destacables del intelectual –su ostensible *insolitez*, que tiene mucho de importuna aparición inoportuna.

Porque, con efecto, el intelectual se nos presenta, por lo que vamos viendo, con un llamativo carácter de *individuo*, que tiende a producir cierta desconfianza, diríase que hasta

cierto malestar, en la generalidad de la gente. Porque ese excesivo individualismo, que aísla espiritualmente al intelectual, se refleja en la doble condición de la *inoportunidad* y la *importunidad* de su obra. El caso es siempre patente: nos lo brinda Sócrates (tal vez el más importuno de los inoportunos que son los intelectuales), como asimismo Erasmo, Cervantes u Ortega. La individualidad se refleja en las consabidas notas de la inoportunidad y la importunidad, que a su vez son las que, como rotundas expresiones formales de la obra del intelectual, hacen ver lo que en éste es y tiene que hacer lo individual en contraste con la gris monotonía del paisaje gregario en el cual la obra rebota, a veces hasta con violencia.

El intelectual es, pues, un ente extraño al medio, en rudo contraste con éste, quien suele hostilizarle, por lo menos, con su indiferencia e incomprensión. La individualidad rechaza la amorfa homogeneidad de la masa, hasta el punto de que sólo replegándose es como el intelectual, que es por esencia el *individuo*, puede realizar por completo su cometido. Todavía más: sólo en la tensión, las más de las veces violenta, entre el intelectual y el medio amorfo y gregario es que puede surgir la obra digna de ser calificada como producto intelectual. Y esto lo ofrece en todo momento la historia. Cosa muy diferente es la que tiene lugar cuando el intelectual se dispone a hacerle el juego a la masa, en cuyo caso ya sabemos lo que sucede. Nuestra época es, en gran medida, culpable de este abominable proceder, que ha dado por consecuencia la adulteración de la verdadera esencia de lo intelectual.

En la novela de Josef Viktor von Scheffel⁽¹⁾ titulada *Ekkehard*, publicada en 1857, aparece un interesante pasaje, donde se relata el encuentro al pie de un monasterio, que ha sido saqueado y reducido a pavesas, de dos jefes hunos: Ellak y Hornebog. Este último levanta en la punta de su espada uno de los códices chamuscados y pregunta:

—¿Para qué sirven esos garabatos y esas patas de gallo, señor hermano? Ellak tomó el libro, lo hojeó distraídamente; sabía algo de latín, y al cabo de mucho rato replicó:

—Sabiduría occidental, hermano mío. Alguien que se llamaba Boecio llenó estas hojas; creo que hay en ellas bellas cosas sobre la consolación por la filosofía.

Hornbog pensó unos momentos; pareció comprender. Pero al fin dijo:

—¿Filo-sofía? ¿Y qué tiene que ver esto con la consolación?

—No se trata, ciertamente —dijo Ellak—, de una mujer hermosa. Tampoco se refiere al aguardiente. Es difícil describirlo en el lenguaje de los hunos. Mira ... cuando alguien no sabe por qué está en el mundo y se le mete en la cabeza saberlo, he aquí lo que en el occidente llaman filosofía. [6] He oído decir que el que escribió esas páginas gimió prisionero en una torre de Pavía hasta que lo mataron a bastonazos.

—Bien le estuvo —dijo Hornebog. El que tiene una espada en la mano y un caballo entre sus piernas, ése sí sabe por qué está en el mundo. Y si nosotros no lo hubiésemos sabido mejor que el que trazó esos garabatos sobre una piel de asno, no estaríamos aquí, sino huyendo por las riberas del Danubio.

Calló un rato, pero una ida pareció rondar por su cabeza. Se dirigió a su compañero y sin vacilar le dijo:

—¿Sabes que es una suerte que se haya inventado todo eso?

—¿Por qué?, preguntó Hornebog.

—Porque la mano que ha tomado el cálamo, jamás sabrá empuñar una espada que penetre en la carne, y la locura que ha invadido esa cabeza, una vez puesta en un libro, será capaz de incendiar otros cien cerebros. Y cien almas de cántaro más, son cien caballeros menos.

En el pasaje aludido encontramos la clave de la existencia del intelectual: esta aparece «*cuando alguien no sabe por qué está en el mundo y se le mete en la cabeza saberlo*». En efecto, el bárbaro Ellak intuye perfectamente que eso «tan raro» no suele ser sólito, por lo mismo que es raro, sino que sucede para escándalo de los más, que son los que tienen «*una espada en la mano y un caballo entre sus piernas*», o sea aquellos para quienes el mundo sí puede ser una mujer hermosa, o un frasco de aguardiente, o el cetro, o la espada, o &c. Pues el intelectual es hombre para quien el mundo, en algún aspecto de su esencia, sí es un *problema*, y trata, por lo mismo, de darse respuesta adecuada a su pregunta. Porque, en definitiva, aunque no lo parezca siempre, el intelectual es el hombre que habla de sí mismo, tal como lo dice Dostoievski en sus *Memorias del subsuelo*: «Después de todo, para un hombre que se estime, ¿qué tema de conversación es el más agradable? Respuesta: él mismo. Bueno, pues de mí mismo voy a hablar». Pues eso que pretende Dostoievski es nada más ni nada menos que lo mismo que aspira a hacer todo genuino intelectual, es a saber: responder a la apremiante cuestión de por qué está en el mundo, mediante un hablar de sí mismo, ya que él es la *dramatis persona* de ese juego existencial en el cual va implicado tanto el mundo como él mismo.

II

Pero, con todo lo dicho, no hemos sino esbozado la posible respuesta a la pregunta sobre el destino del intelectual en nuestros días. Pues ahora nos vemos obligados a plantear con todo cuidado el problema de la esencia misma del quehacer intelectual. Y tiene que ser así porque vemos que con el *intelecto* es posible hacer cosas que nadie se atrevería a denominar *intelectuales*. También la investigación científica, el arte de gobernar, la práctica de las profesiones liberales y otras muchas actividades humanas requieren del *intelecto*. Pero éste aparece ahora, en cualquiera de estos casos, de un modo asaz diferente. ¿Por qué? Tratemos de dar una respuesta.

Decíamos que el intelectual es el hombre para quien el mundo es un *problema*, pero aquí cabría preguntar si por acaso no lo es, de uno u otro modo, para todo ser humano. En efecto, debe ser admitido que el mundo es siempre problemático, pero esta problematicidad tiene sus grados. [7] Así vemos que entre la problematicidad del mundo respecto del intelectual y la que ese mundo ofrece al resto de los mortales hay la siguiente radical diferencia: que en el caso del intelectual la problematicidad no surge realmente del mundo, sino del hombre en cuanto tal, que es quien la proyecta en el mundo. En tanto cuando se trata

del no-intelectual (para denominarlo de algún modo genérico) la problematización surge del propio mundo, de la realidad inmediata y circunstancial. Diríamos, pues, que mientras el no-intelectual *tropieza* con el problema, el intelectual, por su parte, se lo *propone*. En consecuencia, mientras lo que al intelectual resulta extraño, enigmático y azorante es el mundo como tal, al no-intelectual lo que le resulta todo esto es que alguien (el intelectual) desborde el límite impuesto por la cotidianidad de lo mostrenco y se proponga problematizar lo que, en cierto modo, no tiene por qué serlo, pues ese cosmos organizado a la *zuhandene Welt* (que dice Heidegger), es decir, el mundo amanoal de repertorios de estímulo–respuesta no es problemático más que tópicamente, pero jamás podría serlo por modo esencial.

Esto es lo que desde el comienzo y para siempre viene siendo el oficio del intelectual. Es la tarea socrática que desconcierta hasta traer de cabeza a la gente respetable de Atenas –al severo magistrado, al pío sacerdote, al pedagogo poseído de la importancia de su menester, al milite heroico, &c. Como le acontece igualmente a Cicerón, quien no obstante su rango pontificio, llega hasta a dudar de la real eficacia de los dioses y por lo mismo les asigna, es claro que con mucha circunspección, una virtual eficacia sobre el destino del mortal. Como asimismo lo vemos en Erasmo al fustigar, como lo hace, *ex abundantia cordis*, la estulticia de príncipes y prelados. Y así en perpetuo desfile hasta nuestros días. ¿Y después? Sobre esto volveremos más adelante.

El intelectual, por consiguiente, crea un mundo, que es como decir que antes de él no existía. Hasta entonces los hombres viven en el mundo «naturalmente», es decir, sin segundas intenciones. Sólo cuando el mundo se muestra a través de esa nueva realidad que es el diálogo socrático, las *Confesiones* agustinianas o russonianas, la Sandez que inmortaliza Erasmo, el Caballero de la Triste Figura, Hamlet, Fausto, Aliocha Karamazov, o *La rebelión de las masas*, es que aparece en todo su esplendor, pero también en toda su cruda realidad, el mundo que el intelectual nos da como respuesta a la pregunta de por qué está en el mundo.

Porque lo grave y profundo de todo esto es que al crear otro mundo lo que hace el intelectual es tratar de reemplazar la realidad inmediata y mostrenca por otra que es su réplica y también su antagonista. No se trata ahora de «aprovechar» el mundo tal como se nos ofrece *prima facie*, de «utilizarlo», así sin más, sino de colarnos a través de él para sorprender en la trama interna de sus múltiples contradicciones este o aquel secreto. Ahora bien, el intelectual reacciona así frente al mundo porque no se conforma con *manejar* la realidad, sino que aspira a *interpretarla* en su sentido más profundo, por lo que al tratar de «entenderla», de sintonizar su propio latir con el latir del mundo, es él todo *intelecto*, en el significado recóndito del vocablo –el hombre que aspira a leer en el *interior* (*intus, legere*) de la misma realidad.

Esto último equivale, *mutatis mutandis*, a que nos preguntemos: ¿por qué hace el intelectual lo que hace? O sea: ¿por qué escribe Cervantes el *Quijote* o Montaigne sus *Ensayos*? Pues bien pudiera ocurrir que el mundo continuara su marcha, sin ganancia, pero también sin pérdida, aun cuando lo intelectual no fuera lo que es. Que todos tuviesen un caballo entre las piernas y no fuesen más allá de una mujer, una copa o cualquier otro objeto material. [8] Que, en fin, todos fuesen Ellak o Hornebog, aunque no sea necesario haber merodeado en plan de asalto por las márgenes del Rin, el Danubio o el Tíber en el siglo V de

la era cristiana. Frente al intelectual la barbarie jamás ha dejado de estar presente, en la forma, ante todo, de la *incomprensión* y la desconfianza por parte de los no-intelectuales, quienes si bien admiten que lo real es lo único racional, no creo que estarían dispuestos a aceptar que, asimismo, la racional (entendido en su sentido más amplio) deba ser real. Por que este dar *razón del mundo*, que es cosa muy distinta de *contar con él*, implica siempre ir *contra*⁽²⁾ el mundo. La realidad *objetivada* se nos aparece como la antítesis de la apariencia en que consiste el mundo fenoménico, y como el vivir cotidiano y mostrenco es también puro fenómeno (hecho, *factum*), el intelectual se planta frente a esa realidad constituida por lo fenoménico del mundo y el hombre vulgar, en actitud que resulta para éste último no sólo un motivo de incomprensión sino hasta de alarma. Porque el intelectual es el escéptico, es decir, el hombre que duda y en consecuencia intenta contraponer a la realidad inmediata del mundo circunstante esa otra realidad que emerge a través de la duda.

El intelectual jamás puede dejar de ser escéptico. La propia naturaleza del pensamiento lo comprueba, ya que el pensar es siempre comparar, analizar y distinguir. Pero no se confunda esto con el mero ejercicio mecánico del entendimiento, porque, en este caso, nos ponemos por fuera de lo intelectual. La veta escéptica es propia de la vida intelectual porque ella apareja eso que el poeta Keats llamó la *Negative Capability* (Capacidad Negativa) y que él define como el poder de «quedar en la incertidumbre, en el misterio y en la duda sin recurrir impacientemente a los hechos y a las razones». Y al referirse a Coleridge exclama: «Coleridge, por ejemplo, puede encontrar una verosimilitud muy preciosa y aislada, tomada de las entrañas mismas del misterio, porque él no es capaz de contentarse con un semiconocimiento». Tal es, con efecto, el secreto de esa negativa capacidad, que el poeta entiende que es la característica primordial de la vida del intelecto, es decir, la de la puesta en duda de todo cuanto se nos aparece y permanecer en ella sin dar de inmediato el salto hacia la cómoda pero vulgar seguridad de la «explicación» a la mano, del concepto manido, de la receta *ad hoc*, del precepto *ad usum hominem*, &c. Esa capacidad negativa ha sido interpretada como «el don de permanecer fiel a una certeza intuitiva que el razonamiento desecha y que el buen sentido no admite; de conservar un modo de pensar que no puede sino parecer insensato e ilógico desde el punto de vista de la razón y de la lógica (las del sentido común); pero que, desde un punto de vista más profundo, podría revelarse como superior a la razón y trascender de la lógica del pensamiento conceptual».⁽³⁾ Ya Hippias el Viejo, al actuar frente a Sócrates en defensa de la sofística que representaba, le dice: «Tienes, ¡oh Sócrates!, el defecto propio de quienes, como aquellos con los que sueles entablar discusión, no consideran las cosas en conjunto. Sino que las examináis por separado, como lo bello o cualquier otro objeto, aislándolo del todo». Porque, en efecto, eso es lo que hace Sócrates, que sí procede como un intelectual, es decir, que se muestra escéptico y dotado en consecuencia de la *capacidad negativa*, que le impide contentarse con un «semiconocimiento». Por eso es que separa las cosas y las observa, aun cuando Hippias parece no darse cuenta de que tal separación es más bien virtual que real, porque, en verdad, el examen socrático –como el de cualquier genuino intelectual– implica siempre el contexto. Y esto es lo que nos ofrece Cervantes en el *Quijote*, o Dante en la *Divina Comedia*, o Goethe en el *Fausto*, o Shakespeare en *Hamlet*. [9] Pruébese a separar por completo cualquiera de estos personajes singulares del conjunto donde han surgido y se verá que pierden casi toda su *significación*, pues si bien es cierto que ellos se la dan al conjunto, no lo es menos que de él también la reciben. Porque, en fin de cuentas, lo que esas obras nos ofrecen, al examinar al revés de su trama, es justamente un análisis de la realidad tal como se lo propuso el autor.

¿O es, acaso, que la vida real no contiene el alma de Alonso Quijano, de su fiel escudero, del doctor Fausto, del conde Ugolino o del joven príncipe de Dinamarca? Pero en la realidad mostrenca y circunstante se reducen a *meras actuaciones*, por lo que carecen del relieve que el examen intelectual logra descubrir en ellos. En el contraluz del análisis es posible verlos «por dentro» y sorprender lo que el conjunto de estos seres, en cuanto reales y corporales, lleva consigo de *deus ex machina*.

Preguntemos, ahora, si es posible vivir sin el concurso del intelectual. Pues bien: ¿por qué negar que es posible? Ellak y Hornebog son tan antiguos como el mismo mundo y además ellos componen su casi totalidad. Lo cual significa que el intelectual es doblemente accidental, es a saber, porque su propia condición de personalidades contadas, en cada etapa histórica que entremos a considerar, así lo determina; y, además, porque como clase no lo ha sido siempre, sino de un tiempo a esta parte. Y esto es lo que realmente nos interesa: el hecho de que la *clase intelectual*, en la cual veníamos pensando como algo «natural» y «propio» del mundo (como sí lo es la clase de Ellak y Hornebog), bien puede desaparecer un día de estos. El mundo puede volverse por completo el *Otro* capaz de llegar a la destrucción efectiva y decisiva del Intelectual, porque en potencia ha llevado a cabo en todo tiempo su destrucción. De hecho, ya Ellak y Hornebog hace tiempo que recorren de nuevo, espuelas al viento, los cuatro puntos cardinales, y más de una vez se han reunido a dialogar, como hace quince siglos, al borde de algún centro cultural más que chamuscado. ¿*Vade retro*, o no? Esto es lo que vamos a puntualizar en la parte final de nuestro ensayo.

III

Desde más de un cuarto de siglo a la fecha vienen algunas de las mentes excelsas de Europa avistando el peligro, cada vez más ostensible, de un colapso violento de la cultura. *Entre las sombras del mañana* (Huizinga), la *Advertencia a Europa* (Mann), *El intelectual y el Otro* (Ortega), *La razón y sus enemigos en nuestro tiempo* (Jaspers) y el *Prólogo* a «*La Hora veinticinco*» (Marcel), constituyen magníficos testimonios de esta preocupación. Por supuesto, que me refiero a las más angustiadas y sombrías advertencias, pues la nómina de obras que tratan, en alguna forma, de la crisis de la cultura de Occidente, es tan extensa que renuncio a mencionarla ahora. Entre ellas destacan *El ambiente espiritual de nuestro tiempo* (Jaspers), *La decadencia de Occidente* (Spengler) y *La rebeldía contra la civilización* (Sttoddard).

En mi concepto son tres las razones por las cuales se produce la crisis descomunal que ahora confronta el *hombre des lettres*. En primer término, eso que Ortega ha denominado certeramente la «rebelión de las masas», es decir, el acceso cada vez con mayor empuje y confusión, de las muchedumbres a los puestos de mando, de modo que hasta los más sutiles y delicados resortes del poder han venido a caer en sus manos. Ortega cree —y así lo dice— que los intelectuales han cometido «el tremendo error de crear una cultura para intelectuales y no para los demás hombres».⁽⁴⁾ Y es aquí donde quiero, con el respeto que merece el insigne maestro, introducir una modificación, [10] que es la siguiente: no soy de parecer que una cultura generalizada baste para liberar a la masa de su condición de tal, pues pienso que en lo de «masa» hay no sólo algo adjetivo, sino además algo sustantivo; ya que el hombre puede nacer y seguir siendo a perpetuidad un *hombre-masa*. O, por el contrario, puede darse el caso, como se da, del hombre *élite*. Y es claro que en esto de ser o no ser masa nada tiene que ver el estrato social a que se pertenezca originariamente, pues sucede en este caso lo

que señala Platón en la República al decir que el hijo de un hombre «de oro» puede resultar «de bronce», o al revés. En fin de cuentas, y para disolver toda sospecha, dejo sentado que, para mí, la condición social no tiene nada que ver con la condición espiritual «masiva» que se tenga o no se tenga.

Ahora bien: este hombre-masa, a quien no es posible mudarle su radical condición nativa, es ese espécimen al que Ortega denomina el *Otro* cuando lo contrapone al intelectual. Y, por supuesto, es la contraparte de éste. Ortega lo describe en breves trazos: «Es un egoísta nato. Lo que le importa es salir adelante, hacer su negocio, pasarlo bien él y los suyos. Si es honrado, con decoro. Si no, con trampa. Como no le preocupa lo más mínimo el mundo ni nada en él, vaca a ocuparse tranquilamente de su propio interés, sea *su* persona o *su* familia o *su* partido político o *su* patria. Siempre y sólo lo suyo».

Y este *Otro* —el hombre sin temblor ante lo divino, que lo es todo», según la expresión de Ortega—, ha acabado por convertirse en un falso Otro, que es como decir, en un pseudo-intelectual. Este es el drama del auténtico *homme des lettres*: que se ve suplantado por el Otro convertido en especialista, en técnico y cuando menos en filisteo de la cultura. De los tres el primero es algo así como la aristocracia de la masa, porque aspira no sólo a manejar las cosas, sino además a considerar que «las» cosas (el mundo) se encierran en el angosto contorno de su ocupación permanente, hasta el punto de «proclamar como una virtud el no enterarse de cuanto quede fuera del angosto paisaje que especialmente cultiva y llama *dilentantismo* a la curiosidad por el conjunto del saber». Y es este especialista el que en la mayoría de los casos deviene técnico, o sea algo así como una simple prolongación del instrumental que maneja maniáticamente. Este es el caso del médico, del ingeniero, del abogado o del profesor que no sabe, porque no puede, hablar de algo que desborde el reducido continente de sus conocimientos. Un saber que excluye el qué y el por qué —en los que se asienta la vida intelectual—, para quedar reducido a la mostrenca finalidad del para qué. El ente que piensa que el arte, la filosofía, en fin todo quehacer genuino del espíritu, carece de significación, por lo que viene a resultar pura y absurda gratuidad. Esta es el alma vulgar que «sabiéndose vulgar, tiene el denuedo de afirmar el derecho de la vulgaridad y lo impone donde quiera».

La segunda de las razones por las cuales se produce la crisis de la vida intelectual está en el ya abrumador predominio de los *hechos* sobre las *ideas*. Y quiero detenerme sobre lo que acabo de expresar, porque precisa, ante todo, aclarar en debida forma qué es eso a lo que llamamos respectivamente el *hecho* y la *idea*.

Al hablar de *ideas* no me estoy refiriendo a lo que se ha solido entender por idea desde hace ya algunos siglos —el conjunto de notas primordiales que permiten tener la noción del género, especie o clase a que pertenece un objeto. No. La idea tiene ahora una connotación diferente, pues se trata de distinguir entre la idea tal como la asimila y maneja el hombre-masa y esa misma idea (de algo) cuando es objeto de reflexión por parte del intelectual. A poco que se examine la cuestión, se verá que las ideas mostrencas, es decir, [11] las habituales y de curso corriente que maneja el hombre-masa, son justamente *hechos*, es decir, algo en cada caso consumado, resuelto, listo para el inmediato consumo. De aquí que el pensar, en la generalidad de las gentes, es el *consensus*, y tiene por lo mismo, mucho de mecánico, de inconsciente e indeliberado. Así sucede que el hombre-masa posee un

repertorio de ideas sobre las *ideas* (lo teórico), de ideas sobre los *sentimientos*, de ideas sobre lo *volitivo*. Y devuelve siempre, en la forma de respuesta automática, idéntica a la de sus congéneres, la reacción propia al estímulo provocado por la idea sobre la idea, sobre el sentimiento, sobre la voluntad. Dicho en términos más claros: el hombre-masa piensa que la idea del honor es esto o aquello, que es cosa muy diferente de pensar *acerca del* honor. Pues esto último es lo que hace el intelectual, o sea que no se limita a «reproducir» la idea tal como le ha sido sugerida por el medio ambiente, sino que se lanza, por su cuenta y riesgo, a pensarla hasta el fondo. Por su cuenta y riesgo...

Sí, porque la masa posee un instintivo sentimiento de desdén y repulsa al intelectual, que es el hombre que la amonesta, si bien en forma indirecta, no por esto con menor eficacia. Además, el hombre masa adivina –y en esto no se equivoca– que la empresa del intelectual supone la inseguridad con respecto a la realidad, su trastrueque y en fin una posible catástrofe. De aquí que sospeche en el intelectual un peligroso enemigo al que es necesario suprimir, porque ha hecho su manía el pensar, que a él se le antoja tan *funesta* como lo creía Fernando VII. Por consiguiente; nada mejor que suprimir al intelectual cada vez que la ocasión viene a la mano. Y así, por importunar con su pensar «sobre» en vez de limitarse a pensar «en» las cosas, un hombre (Sócrates) bebe la cicuta; otros dos (Bruno y Servet) paran en la hoguera, otros legan su cabeza egregia al filo de una cuchilla, y &c.

Finalmente, el intelectual es el hombre que se propone como meta su propia *soledad*, pues no hay otro modo de realizar el destino que le está reservado. Soledad que le permite *ensimismarse*, es decir, concentrarse hasta lograr la densidad máxima de sí mismo, para lo cual es indispensable que el hombre se *desaltère*, vale decir que deje de ser los otros, los demás. Ahora bien: hacer esto último es justamente lo contrario de lo que es sólito en el hombre-masa, para quien su propio ser consiste en la *conglomeración*, en la cual se produce eso que Hegel llama *das umbestimmte und das unmittelbare* (lo indistinto e indeterminado). El animal, a diferencia del hombre, carece de intimidad, de ese *chez soi* por el cual puede el ser humano desentenderse del medio y concebir el mundo. Porque, no hay dudas, el mundo se «concibe» –no en balde los griegos le llamaron *kosmos noetós*– en tanto que el medio se «usa» o utiliza. Por eso tiene razón Max Scheler al señalar que el animal es siempre, de uno u otro modo, una prolongación del medio. Mientras el hombre tiene que separarse de él, *dementizarlo*, como asevera Heidegger, que es la forma como el mundo se hace patente, puesto que permite llegar a eso que alguna vez he llamado (al glosar a Heidegger) la *existencia de una conciencia como conciencia de una existencia*. Y sólo cuando el hombre retrocede sobre sí mismo, para alcanzar esa *Befindlichkeit* (genuinidad) de que habla Heidegger, es que puede conseguir la realización de su propia esencia. Pues, de lo contrario, permanece en la *inautenticidad*, en la falsificación y el adulteramiento de su propio ser. Lo cual se comprueba en la «cháchara» o parloteo mecánico y superficial del hombre vulgar, ese «se dice» (*man sagt*) que consiste en la repetición de conceptos sobre los cuales no se ha detenido uno a pensar. Y a esto último se contraponen la vuelta del hombre sobre sí mismo, el *noli foras ire, in te redi* agustiniano, que es la tarea del intelectual. Es Sócrates, inconforme con la idea tópica de la *justicia*, el prototipo del intelectual en plena faena del espíritu. [12] Y luego, en impresionante secular desfile, todos los que han seguido su ejemplo. Siempre en perpetuo riesgo de provocar las iras del *Otro*.

Frente al Otro convertido en clase prepotente (Ellak y Hornebog armados de toda la posible violencia material organizada técnicamente hasta un grado de perfección que espanta), el Intelectual regresa, si acaso esto al menos es posible, a su primigenia condición de *individuo* diseminado en el seno de la colectividad donde el hombre-masa prevalece y decide todo lo que hay que hacer. Vuelve, pues, el Intelectual a ser el hombre cuya soledad es su propio pecado original y en consecuencia jamás puede aspirar a lo genérico. Porque el Intelectual no puede ser ni el Otro disfrazado de especialista o de técnico, ni tampoco el que con total desenfado le hace el juego a la masa, ya sea por la acera de la derecha, ya sea por la acera de la izquierda. No. El Intelectual seguirá siéndolo, no porque alguien quiera que así sea, ni tampoco porque tal o cual estructura social pretenda «construirlo» (como han pretendido los totalitarismos políticos), sino que siempre existirá alguien a quien se le mete en la cabeza saber por qué está en el mundo. Y deambulará impenitente entre las muchedumbres, que seguirán considerándolo como un «maniático», lo cual, después de todo, es cierto –sí, en efecto, es el hombre poseído de la *manía*, la locura de los dioses.

De todos modos, bueno será que descontemos el énfasis patético que puede haber de sobra en estas palabras. También Adán tuvo miedo... y es el primer hombre. Recuerdo que en *Retorno a Matusalén* hay un momento en el cual Bernard Shaw hace decir a nuestro padre Adán, al enfrentarse a la serpiente que emite un agudo silbido: «ese ruido ahuyenta el miedo»...

Humberto Piñera Llera

{*} Conferencia ofrecida en la Sociedad Cubana de Filosofía el 12 de abril de 1956.

{1} Los pasajes transcritos pertenecen a la obra del alemán Josef Viktor von Scheffel, titulada *Eckehard*, según aparecen transcritos y arreglados (con la natural advertencia) en *El hombre en la encrucijada*, de José Ferrater Mora. Por mi parte, debo añadir que también me he permitido alguna licencia de presentación respecto del texto de Ferrater Mora.

{2} Este es el sentido de lo *objetivo* (del *objectum* latino, del *Gegenstand* teutónico).

{3} W. Weidlé: *Destino actual de las artes y las letras*, cd. Sudamericana, B. A. 1950, p. 173.

{4} Esta cita y las subsiguientes de Ortega están tomadas de su ensayo *El intelectual el Otro*.

Curtius

Se murió Robert Ernst Curtius, el gran crítico alemán, amigo y admirador de Ortega y Gasset. Antagonista convencido de la barbarie del nazifascismo (y en general de todos los totalitarismos), se vio obligado a confinarse durante los años de la guerra –prácticamente desde 1934–, dentro del reducido espacio material de la ciudad universitaria de Marburgo, por arbitraria disposición de la pandilla hitleriana a la que molestaba el limpio y mesurado criterio intelectual de Curtius. Allí vivió hasta la terminación de la guerra y allí había continuado, con

la excepción de alguna breve escapada a Italia o al sur de Francia, donde gustaba pasar los meses estivales.

Aparte de sus notables contribuciones a la crítica literaria y artística europea y sus trabajos de índole histórica, Curtius es ampliamente conocido en el mundo intelectual de habla española por sus comentarios acerca del pensamiento y el estilo de don José Ortega y Gasset. De 1926 es su artículo publicado en el número 11 de la *Europäische Revue* donde califica a Ortega como «uno de los doce pares de la inteligencia europea». Poco después, en 1928, escribe las páginas introductorias de la versión alemana de «El tema de nuestro tiempo- (*Die Ausgabe unserer Zeit*), que llevó a cabo Helene Weyl. Y finalmente, en 1929, dio a conocer su interesante trabajo *Spanische Perspektiven* (La perspectiva española), que apareció en el número 27 de *Die Neue Rundschau*. En este trabajo se revela Curtius como un cabal conocedor de la vida intelectual de España en los años que preceden a la guerra civil.

Tranquilamente, con la elegancia que siempre le caracterizó en su vida de escritor y sobre todo de crítico literario, dejó este mundo Robert Ernst Curtius. Se fue casi en silencio, como quien comprende que su momento hace ya rato que pasó. Que estos de ahora son tiempos de barbarie, de intimidación y sectarismo, donde a nadie preocupa que haya o no haya jerarquías intelectuales. Porque el intelecto está en franca decadencia y hasta se diría que en fuga.

Varela y Martí, o la dignidad del destierro

En la historia de Cuba el año 1853 tiene un profundo significado simbólico, pues en el breve intervalo de unos días nace quien llegaría a ser el Apóstol de la independencia, es decir, José Martí, y se apaga definitivamente la vida terrenal de uno de los más excelsos fundadores de nuestra nacionalidad, o sea Félix Varela. Singular coincidencia destinada a señalar que el camino desde la Colonia hasta la República no quedaría interrumpido, pese a cuantas dificultades fueran saliéndole al paso a la consciente e indómita voluntad de ser libres a toda costa. Pues si, como suele decirse, es cierto que Dios traza caminos y los confunde, no lo es menos que los llamados por Él a encontrarlos jamás pierden el rumbo. Por esto mismo, la historia colonial de Cuba tiene una etapa jamás superada en el número y la calidad de sus hombres: José Agustín Caballero, José María Heredia, Félix Varela, José de la Luz y Caballero, Domingo del Monte, José Antonio Saco, José Manuel Mestre, Cirilo Villaverde, Rafael Mendive, José Martí y los adalides militares de las dos gestas liberadoras del yugo colonial, son hitos que marcan el paso firme y seguro, irrevocable en su realización, hacia el momento, glorioso pese a todo cuanto se haya dicho en contra, en que la bandera de la estrella solitaria, símbolo de la libertad comprada con la «sangre de

nuestros bravos» y las «lágrimas de nuestras mujeres», se alzó hasta el tope del mástil como respetuoso testimonio de profundo reconocimiento a quienes, paulatinamente, con la pluma o con la espada (a veces con ambas), [74] ganaron definitivamente un lugar de honor en nuestra historia.

Cuba ha sido durante casi dos siglos tierra de destierro y la nómina es tan larga que no puede incluirse aquí. Pues casi desde los comienzos del siglo pasado nuestros compatriotas se ven en la necesidad de buscar un clima de libertad fuera de la patria amada y precisamente para defenderla de las asechanzas a su integridad cívico-moral. Por eso a Heredia lo destruye la frialdad de la meseta mexicana, y a Varela, tras largos años de hostil soledad neoyorquina, le toca morir en estas cálidas tierras del Sur. Del mismo modo, Saco, Delmonte, Villaverde, Martí, e incontables compatriotas nuestros, padecen tan cruel desarraigo, porque —como dice el Apóstol—, «... el hombre ilustrado padece en la servidumbre política más que el hombre ignorante en la servidumbre de la hacienda ...».⁽¹⁾ Tampoco durante la República faltó el motivo para el destierro, nunca, por supuesto, como el de ahora, en que una masiva emigración de casi un millón de cubanos se ve despojada del sagrado derecho a vivir y a morir en el suelo natal, en esa dolorosa situación de quien se ve convertido —como dice Martí— en un hombre partido en dos que lleva a cuestas consigo la mitad de sí mismo. Pero, en el siglo pasado, el destierro contribuyó decisivamente a la libertad de Cuba, y volverá a hacerlo ahora, pese a cuantos vaticinios se hagan en contra.

Con sibilina frase —como todas las suyas— dice el «oscuro» filósofo de Efeso que «el ánimo del hombre es su destino». Veinticuatro siglos más tarde otro filósofo —el germánico Juan Teófilo Fichte— expresa algo por el estilo: «*Werde du bist*» (Sé lo que eres). Ambas sentencias encierran tal vez aquello que pudiera considerarse como la esencia de la humana sabiduría, o sea la de la «autenticidad» propuesta por Ortega y Gasset. Pues bien, Félix Varela y Morales es hombre capaz de mantenerse siempre fiel a la exigencia implícita en lo que se acaba de expresar. Tenemos un *destino*, que somos precisamente nosotros mismos, y hay que atinar con él desde el comienzo a fin de no convertirnos en lo que no somos. [75] En consecuencia, es preciso preguntar *por qué* y *para qué* se está en el mundo, en un lugar y una época determinados. Pues bien, Varela, como le sucede igualmente a Martí, descubre muy pronto el destino —es decir, la aplicación— al cual está llamado su existencia terrenal y, lejos de soslayarlo, se dispone a cumplirlo íntegramente. Comprende enseguida que el inmenso talento con que ha sido agraciado por Dios y la Naturaleza no es, ni puede ser, en forma alguna, gratuito. Por el contrario, ha de pagar por ese don, amortizándolo gradualmente, plazo a plazo, haciendo bueno aquello de su sucesor y compatriota José Martí, es decir, que es indispensable ser *un hombre de su tiempo*. De esta manera, la biografía del esclarecido filósofo cubano es la mejor prueba de su invariable fidelidad al destino que le fuera asignado.

Desde muy joven Varela mira en torno suyo, o sea a esa triste y encogida realidad de la Cuba de entonces, sometida al más degradante estado colonial y, por lo mismo, desprovista, hasta el asombro, de todo cuanto supone la humana dignidad: una oligarquía gobernante enemiga del nativo y movida sólo por los más bajos apetitos de rapacidad y codicia; un sistema de enseñanza —si es que se puede llamar así— cuyos pocos beneficios apenas alcanzaban al veinticinco por ciento de la sociedad, y, además, roñoso y anacrónico. En una palabra, inservible. Y una población esclava, que a veces sobrepasaba en número a la libre, gimiendo bajo el látigo implacable del amo. En fin de cuentas, algo capaz de horrorizar al ser humano más condescendiente y desaprensivo. Varela se asoma a este sórdido espectáculo a sabiendas de que, si se quisiera, podría trocarse tan indigna situación por otra completamente distinta, para lo cual es preciso aplicarse con diligencia y sin desmayo a la tarea de mostrar el bien apto para producir el cambio requerido. Este último ha de efectuarse, según cree, en tres formas diferentes pero concurrentes al mismo fin: hay que atender simultáneamente al saber, a la moral y a la política. O, como lo dije ya en otra ocasión, Varela ve claramente que la política de la educación es la educación de la política. Porque lo que Cuba necesitaba era buenos ciudadanos, para lo cual se requería de la consabida formación, hecha, por supuesto, a base de ciencia y conciencia. [76]

Vamos ahora a examinar sumariamente esos tres aspectos de la patriótica personalidad de Varela. Comencemos por el de la enseñanza, que nos coloca inmediatamente en el problema del conocimiento, sobre todo —como sucede con nuestro filósofo— en lo referente a las consecuencias prácticas derivables del mismo. Pues no debe pasarse nunca por alto el detalle de esa *instrumentalidad* típica de la filosofía cubana, con lo cual he querido dar a entender que el saber principal tomado a préstamo de Europa nos ha servido siempre para una eficaz mejora de nuestra sociedad. En consecuencia, Varela acude a aquello entonces predominante en Europa, es decir, a lo allí preconizado por la autoridad de los mejores. Cuidadoso lector de Descartes, Bacon, Gassendi, Condillac y otros, se percató muy pronto de la importancia del *espíritu crítico* tocante a las cuestiones del entendimiento. Lo que necesitaba Cuba, primero que nada, era una «reforma del intelecto», consistente, en el caso cubano, en la sustitución del escolasticismo inane, hecho de comunes lugares y hábitos memorísticos (al que Varela, con risueño humor, llamaba «inutilismo») por la filosofía y la ciencia modernas tal como venían abriéndose paso en Europa. «El verdadero filósofo, cuando empieza una investigación, debe figurarse que nada sabe sobre aquellas materias y entonces debe poner en ejercicio a su espíritu hasta ver todos los pasos que debe dar, según enseñaba Cartesio.»⁽²⁾ Hay un mundo abierto ante nosotros, el mundo de la experiencia, ante el cual es preciso detenerse con crítica cautela y penetrarlo hasta su mismo fondo, con la reflexiva actitud de quien está percatado de la relación existente entre nuestros sentidos y la realidad circundante. Por eso mismo, vio con toda claridad que la teórica polémica europea entre *innatismo* y *sensualismo* tenía, sin embargo —trasladada a nuestro suelo—, un cariz distinto, es decir,

por parte del primero, de apoyar cierto «autoritarismo» del pensamiento no muy distante —desde el punto de vista de sus consecuencias en Cuba— del medieval criterio del *magister dixit*, aunque a primera vista no resulte así. En tanto que la *experiencia* dota al hombre de un espacio más dilatado y más rico donde ejercer su libertad. [77] A causa de tan fundada prevención en contra del innatismo es que Varela se decide por el sensualismo, y así nos dice lo siguiente:

«De lo que antecede (que los sentidos transmiten las impresiones al intelecto) el lector pensará que soy sensualista. Y en efecto lo soy, en tanto en cuanto no puedo admitir las ideas innatas, al menos como éstas suelen ser explicadas ... ¿Qué significa esto? ¿Qué existen algunas ideas de objetos puramente espirituales cuya imagen los sentidos no pueden nunca producir? Aceptado. ¿Quiérese dar a entender que no podemos venir por medio de algunos razonamientos de las cosas sensibles al conocimiento de las espirituales? Esto es con toda evidencia absurdo y lo prueba la voz de la Naturaleza, proclamando la existencia de Dios.»^{3}

Esto último nos lleva como de la mano hasta la afirmación de la soberanía del individuo:

«Nuestros conocimientos empezaron por el de un solo individuo ... y todas nuestras primeras ideas son individuales ... No conocemos la Naturaleza, no conocemos sino individuos. No hay un ser en la Naturaleza que incluya todos los árboles o todos los hombres.»^{4}

Ahora bien, este criterio *individualista* es el instrumento de que se vale Varela para defender la enseñanza activa, experimentalista, frente al verbalismo memorista de la Escolástica, cuya degradación en Cuba, en tiempos de nuestro filósofo, se advierte perfectamente en estas palabras suyas:

«Si consideramos el influjo del escolasticismo en la vida social, conoceremos más claramente que no es cosa de poca importancia desterrarlo. Apenas hay un hombre de buenas ideas que se atreva a manifestarlas en público, cuando prevee que le ha de caer encima la lluvia tempestuosa de los escolásticos, pero sin oírle ni penetrarse de sus razones le condenarán, o lo que es más, lo echarán por tierra si pueden hacerlo. Todos no se hallan en ánimo de sufrir invectivas, ni exponerse a mayores prejuicios, y así se contentan con reírse a solas; pero la sociedad se priva de muchos bienes, que disfrutaría desterrándose de esta furia escolástica. Muchos padres de familia sacrifican a sus hijos, haciéndoles recibir unas ideas elementales de lo más absurdas, [78] sólo porque ellos son

escolásticos, o porque siendo ignorantes oyeron habla de algún señor Doctor, y ya radicándose la ignorancia de unos en otros.»^{5}

En consecuencia, el método deseable es, según Varela, aquél preconizado por la *Ideología* (estudio científico de las *ideas* consideradas como *representaciones de las cosas*), que procede yendo de la sensación (experiencia) a la idea (reflexión) en donde remata el proceso del conocimiento. Se trata, entonces, de ir desde lo particular hasta lo universal, es decir, que el conocimiento, sea cual sea, ha de partir en todo caso de la observación y, si es posible, confirmarse en el experimento.

En resumen, desde el punto de vista del saber, de la ciencia, el ideario vareliano se basa en estos tres puntos: 1º, *autonomía del individuo*, santo y seña del liberalismo decimonónico; 2º, *libre examen* fundado en la observación y el experimento; 3º, anulación del *criterio de autoridad* que no se base en el convencimiento que tales o cuales ideas puedan despertar en el individuo. Así vio el gran patriota Varela la urgente necesidad de transformar el «inutilismo» de la enseñanza, prevaleciente entonces en nuestra patria, en una sana, precisa y eficaz utilidad, y esto lo vemos aparecer, con nítida claridad en toda su obra escrita.

Tan importante al menos como el aspecto de la enseñanza fue para Varela el político; aunque debe tenerse en cuenta que, en rigor de verdad, toda su obra es fundamentalmente política, puesto que su objetivo era despertar en la sociedad cubana de aquel momento la conciencia de los derechos y los deberes que poseía como tal sociedad. Por eso, en 1825, el Ministro Plenipotenciario de España en los Estados Unidos informaba a sus superiores en la Península que Varela publicaba un periódico (*El Habanero*) «con el objeto de revolucionar la Isla de Cuba». Pues no se descuide el detalle de que el gran patriota cubano fue deliberadamente a la Cátedra de Constitución, creada en 1820 en el Seminario de San Carlos por la *Sociedad Económica de Amigos del País*, porque era la oportunidad que se le presentaba de exponer públicamente [79] (ante un auditorio ávido de escucharlo) lo que él pensaba y sentía sobre el derecho de Cuba a la libertad y la independencia, justamente por tratarse de una sociedad a la cual no había por qué negarle ese derecho. En consecuencia, en su examen de los fundamentos de la Constitución va constantemente hacia aquello que, de un modo u otro, se refiere ora a la libertad, ora a la soberanía. Refiriéndose a la legitimidad del Poder Real, dice:

«Si atendemos al origen del poder que ejercen los monarcas sobre los pueblos, o del que tiene cualquier especie de corporación, advertiremos que, o la fuerza les hizo dueños de lo que la justicia no les había concedido, o su autoridad no proviene sino de la renuncia voluntaria que han hecho los individuos de una parte de su libertad en favor suyo y de sus conciudadanos...»^{6}

Es fácil ver la manera clara y directa de que se vale Varela para llegar a la conclusión de que es muy discutible la legitimidad del Poder Real, pues éste, o se basa en el despojo de los derechos del individuo o procede de su libre decisión al autolimitarse en sus prerrogativas, con lo que, si bien delega en otro, jamás renuncia a sus inviolables derechos. Y agrega poco después que

«... toda soberanía está esencialmente en la sociedad, porque ella se produce con el objeto de su engrandecimiento incompatible con su esclavitud, y jamás renuncia al derecho de procurar su bien y su libertad, cuando se viere defraudado de tan apreciables dones...»^{7}

Podemos suponer el efecto de estas palabras y otras por el estilo en los jóvenes oyentes que llenaban la sala donde Varela se expresaba en esos términos. Palabras que, por mover a la reflexión, resultaban inquietadoras, ya que trazaban el cuadro de todo cuanto faltaba en Cuba en aquella época. Invitación a pensar como a soñar y a querer que el programa reivindicador diseñado por el maestro se convirtiese en efectiva realidad. Como también deben haber sentido gran preocupación al oírle hablar de la repugnante institución de la esclavitud [80] y decir que resultaba incompatible el regreso (en aquel entonces) a la vida constitucional con el mantenimiento de esa especie de infrasociedad formada por los infelices negros esclavos. ¿Qué puede tener de extraño que tras él viniese esa pléyade de la dignidad cubana formada por José María Heredia, José Antonio Saco, Domingo del Monte, Luz y Caballero, Bachiller y Morales, el *Lugareño*, y muchos más, convencidos de la necesidad de un cambio en Cuba y dispuestos a luchar por su consecución?

En 1823 Varela se halla en España como diputado a Cortes por la Isla de Cuba y de allí se ve obligado a huir cuando se le condena a muerte por votar favorablemente la declaración de incapacidad del rey español Fernando VII. Tras breve estancia en Gibraltar, marcha a los Estados Unidos, radicándose en Filadelfia y más tarde en New York. Se había convertido en otro desterrado, es decir, uno de esos cubanos dispuestos a no volver a Cuba mientras faltase allí la libertad. Pero Varela no permanece ocioso, sino que se da inmediatamente a la tarea de publicar ese periódico que es hoy *rara avis* y cuya lectura produce viva emoción, pues en los seis números que se conservan abunda el comentario que delata la intención de estar siempre al servicio de la patria amada. Entre los cuarentidós trabajos contenidos en esos seis números, algunos se destacan poderosamente por su título: «Consideraciones sobre el estado actual de la Isla de Cuba»; «Tranquilidad en la Isla de Cuba»; «Amor de los americanos a la independencia», y «Carta del editor de este papel a un amigo». Todos revelan, con perfecta claridad, su profundo conocimiento de nuestra realidad colonial en el siglo pasado. Al igual que en el problema cultural, también en el político-social vemos al filósofo aplicando los recursos del saber

principal a las cuestiones inmediatas de la problemática de Cuba en aquel momento. Y como el destierro era para él un serio compromiso con la patria, en él siguió su labor en pro de aquélla, ora colaborando en *El Mensajero Semanal* que dirigía José Antonio Saco —a la sazón ya desterrado—, ora en la *Revista Bimestre*, donde hacía oír su voz sabia y alertadora, provista de una amarga y destilada experiencia de hombres y cosas.

Vayamos ahora, finalmente, al tercer y último aspecto de la patriótica empresa vareliana, es decir, al religioso. [81] Sacerdote de incommovible fe, el filósofo y teórico de la política no estorba en lo más mínimo al creyente, porque Varela sabía muy bien que el hombre no es un monolito y, por lo mismo, no sólo está dotado de cuerpo y alma, sino que esta última es variada en sus capacidades, y así tiene sitio para el pensamiento teórico, el sentimiento de la belleza, la preocupación moral y la fe. A esta última —a la relación íntima y profunda del hombre con el Creador—, dedica Varela su primordial preocupación, haciendo de la *caridad* el punto de convergencia y a la vez de partida de todo lo restante. «*Non intratur in veritatem nisi per charitatem*», dice el colosal Agustín, y Varela adopta este mismo principio. Pero la caridad es en sí muy amplia, tanto, que absorbe e incluye al hombre como *prójimo* en su doble dimensión social y patriótica. Éste, para Varela, es el cubano, el conterráneo, a quien caritativamente le dedica todo el fruto de su mente excepcional, porque no hay una sola línea escrita por este clérigo miope y de nervioso ademán que no esté consagrada al bienestar de Cuba, la patria añorada desde el destierro, de la cual se aleja para siempre sacrificándole su personal felicidad. Quiso ser y fue soldado de Cristo, para salvar almas. Mas aquellas a las que dedicaba todo su afán eran principalmente sus compatriotas, pues Varela amaba a Dios sobre todas las cosas y a su patria como aquello que, después de la Divinidad, motivaba su amor a la criatura.

Fruto de la preocupación religioso-moral es ese breve torso dramático titulado *Cartas a Elpidio sobre la impiedad, la superstición y el fanatismo en sus relaciones con la sociedad*. Aunque se propuso hablar de dichas tres cuestiones, lo cierto es que sólo aparecieron las dos primeras. Ahora bien, ¿qué puede ser todo eso de la impiedad, la superstición y el fanatismo sino consecuencias desdichadas de la falta de un adecuado conocimiento? Y nótese que, para él, no hay más destrucción de la libertad que la que tiene por autor al impío, o sea al hombre sin *pietas*, es decir, carente de verdadera fe que, por ser primero en Dios, lo es luego en la criatura. De ahí, en consecuencia, el paso al despotismo. Además, el pensamiento contenido en las *Cartas* sobre la impiedad muestra un fondo revelador de la preocupación de Varela [82] por el progreso ya alcanzado en su tiempo por el ateísmo y las doctrinas científico-materialistas, a la sazón muy difundidas. En cuanto a la superstición, consiste en adorar a una fingida divinidad o en tributar un culto absurdo a la verdadera. Más diáfana y certera no puede ser esta definición, porque, en efecto, es posible pecar por carta de más o de menos. Y sólo leyendo todo el contenido de esta obra se puede comprobar hasta qué punto es extenso y variado el repertorio de cuestiones

relacionadas, directa o indirectamente, con el hombre y con la sociedad, lo que demuestra una vez más el patriotismo de Varela, para quien Cuba estuvo siempre en el primer plano de sus preocupaciones. Pues si bien es indudable que defiende con calor la legitimidad de la religión que tiene por única y verdadera, esto no le impide admitir ideas como las de una moral social, la laicidad del Estado y la libertad de conciencia. Todo lo cual deja ver en nuestro compatriota al hombre de su siglo, pues estaba convencido de que sólo mediante esas ideas se conseguiría para Cuba un estado de conciencia capaz de operar en ella una decisiva transformación.

Dieciséis años después de la muerte de Varela otro cubano, aún en la adolescencia, tras una estancia de varios meses en el infierno del presidio político de Cuba, va también camino del destierro, donde consume los veintiséis años restantes de su vida breve entregado a la nobilísima pasión de la libertad, y si regresa a la patria es para morir por ella. José Martí, el cubano en cuestión, había leído y meditado a Varela, a Luz y Caballero, a todos esos fundadores que no vacilaron en ponerse al servicio de la felicidad de la patria, y de ellos extrajo la mejor parte de la inspiración con que puso nuevamente en pie de guerra a un pueblo que llegó a tener sobre las armas treinta mil de sus hombres y otros tantos de reserva. Hay que pensar en la emoción de Martí al detenerse ante las páginas vibrantes de *El Habanero*, o de *El Mensajero Semanal*, o de la *Revista Bimestre*, donde aparece una buena parte de la patriótica empresa del autor de las *Cartas a Elpidio*. De Luz y Caballero dijo en una ocasión Martí que había sido «el padre, el silencioso fundador»,^{8} y que si no escribió libros fue porque se dio a la tarea de hacer hombres. [83] En consecuencia, debe tenerse siempre muy presente esa clarísima idea de nuestro Apóstol de la independencia, con respecto al papel desempeñado en el proceso de la libertad de Cuba por la obra escrita de sus predecesores, que aparece condensada en esta plástica frase suya: «las guerras van sobre caminos de papeles».^{9}

Creatura de su Creador, siervo de Dios, el sacerdote Félix Varela, consagrado a la noble misión de salvar almas, no descuida nunca el lado patriótico de su vida como miembro de una sociedad sometida a un absurdo y cruel atraso que, con el tiempo, según se ensanchaba la brecha inevitable entre peninsulares y criollos, se hacía cada vez más deliberado; pues la Metrópoli veía con gran aprensión que la conciencia de la nacionalidad iba haciéndose cada vez más clara y firme en nuestra minoría ilustrada y aun en la masa popular desprovista de cultura, pero imbuida de explicable sentimiento de rencor y despecho hacia el gobernante rapaz y opresor. Como integrante de esa minoría culta, Varela no podía permanecer indiferente ante el cuadro de aquellos «horrores del mundo moral», como dijera otro gran desterrado, el poeta José María Heredia. Para él, salvar almas no era sólo cuestión de ganarlas para la vida eterna, sino, además, salvarlas para este mundo de acá, para la sociedad en la cual convivían, porque hay una perfección y un bienestar terrenales que debemos alcanzar por nosotros mismos. En fin de cuentas,

aquello de «a Dios rogando y con el mazo dando». Y el *mazo* de Varela es el *conocimiento*, la relación consciente y ordenada entre el sujeto y el objeto, lo mismo con respecto a lo sensible (espacio-tiempo) que a lo espiritual. Pues tanto el «orden del mundo» como el «*ordre du coeur*» pertenecen a la persona humana, y, según asevera San Buenaventura, el conocimiento de Dios requiere el camino de las «maravillas» puestas ante la mirada del hombre.

Otro tanto hace Martí, porque es también hombre de gran espiritualidad, profundamente interesado en estas cuestiones de puertas adentro, como lo son Dios, el alma y la vida eterna. Sin embargo, ha habido hasta ahora una tácita admisión de que nuestro Apóstol era más bien agnóstico [84] y escasamente preocupado por dichas graves cuestiones. Pues bien, en el libro que sobre él preparo ahora, hago ver, con pruebas irrefutables, hasta qué punto estuvo atraído siempre por ellas. Y por lo mismo su acendrada *espiritualidad* le impidió incurrir en chabacanerías como el positivismo. Así, por ejemplo, lo dicho por Martí sobre Cristo asombraría a quien tuviese una idea contraria respecto de su admiración por el Redentor, y quien se asome a la multitud de veces en que habla, con calor de creyente, sobre el alma, acabará convencido de su espiritualidad.

A Varela y a Martí les tocó en suerte llevar a cabo la parte más intensa y eficaz de su labor patriótica en el destierro, animados por idéntico sentimiento de amor a Cuba y a la dignidad del hombre. Pues quien puede, en alguna forma, evitar que lo circunde y domine la injusticia de la falta de libertad, y no lo hace, es indigno de llamarse *hombre*. «El que vive de la infamia o la codea en paz, es un infame. Abstenerse de ella no basta: se ha de pelear contra ella. Ver en calma un crimen es cometerlo.»^{10} Eso mismo cree Varela y, en consecuencia, ambos se van al destierro a padecer la constante nostalgia del bien perdido de la patria, la extrañeza de otras gentes y otras costumbres, de otra lengua. Pero la dignidad del hombre bien nacido no permite convivir con la infamia a que alude el Apóstol. Martí y Varela podrían haber pensado que lo de Cuba era un hecho consumado y, por lo mismo, de inevitable aceptación, haciendo oídos sordos a la voz de la conciencia, que dice justamente lo contrario. Pero si Varela decide ser para siempre un desterrado es porque sabía que su existencia terrenal nunca sería tan dilatada como para permitirle el regreso a una patria libre ya de las impurezas que combatió sin descanso. Y Martí, por su parte, también estuvo dispuesto siempre al mismo sacrificio, tal vez el mayor que se puede hacer en este mundo. Vivir en constante lucha por la patria, dando en cada momento la medida mejor de lo representado en esa sublime decisión; sin desmayar ni un instante, con el pensamiento puesto siempre en la tierra que tal vez no pisemos nunca más, pero decididos a ser ejemplo para otros que bien lo necesitan. [85] Semejante conducta despertó en Martí la admiración hacia sus patrióticos predecesores y le sirvió siempre de estímulo y de esperanza en momentos de graves decisiones. Por eso, en muy pocas palabras, nos describe aquello que representa la tierra natal para el desterrado: «La imagen

de la patria siempre está junto a nosotros, sentada a nuestra mesa de trabajar, a nuestra mesa de comer, a nuestra almohada. Desecharla es en vano; ni ¿quién quiere desecharla?»^{11} Es así como lo sintió Varela, el sacerdote, el filósofo, el patriota, el desterrado insigne: el hombre para quien Cuba estuvo presente siempre en su mente y en su corazón.

Humberto Piñera
Profesor Emeritus
New York University

-
- {1} José Martí: Discurso pronunciado en *Steck Hall* el 24 de enero de 1880, en la ciudad de New York.
- {2} Félix Varela: *Lecciones de filosofía*, ed. «Universidad de La Habana», 1940, pág. 3.
- {3} Félix Varela: *Miscelánea filosófica*, ed. «Universidad de La Habana», 1944, pág. 257.
- {4} Félix Varela: *Lecciones de filosofía*, ed. «Universidad de La Habana», 1940, pág. 27.
- {5} Félix Varela: *Miscelánea filosófica*, ed. «Universidad de La Habana», 1944, pág. 217.
- {6} Félix Varela: *Observaciones sobre la Constitución política de la monarquía española*, ed. «Universidad de La Habana», 1944, pág. 11.
- {7} *Ibid.*, pág. 12.
- {8} José Martí: «José de la Luz y Caballero», *Patria*, New York, 17 de noviembre de 1894.
- {9} José Martí: Discurso en conmemoración del 10 de octubre, *Masonic Temple*, New York, 1887.
- {10} José Martí: *Heredia*, discurso pronunciado en New York el 30 de noviembre de 1889.
- {11} Discurso en *Masonic Temple*, New York, 10 de octubre de 1887.