

Colección *Digital*

Cinco grandes tareas de la filosofía actual

Alfonso López Quintás

Imagen de cubierta: Catedral de Brasilia, Oscar Niemeyer
Edición: Publicaciones Universidad Francisco de Vitoria
Diseño: Cruz más Cruz

ISBN papel: 978-84-15423-92-8
ISBN edición digital: 978-84-15423-93-5
Depósito Legal: M. 29.919-2015

Preimpresión e Impresión:

Safekat, S. L.
Laguna del Marquesado, 32 - Naves J, K y L
Complejo Neural
28021 Madrid
www.safekat.com

Quedan todos los derechos reservados.
Prohibida la reproducción total o parcial de la obra.

Este libro no podrá ser reproducido, ni parcial ni totalmente, sin el previo permiso por escrito de los titulares del copyright. Todos los derechos reservados. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (artículos 270 y ss. del Código Penal).

PRÓLOGO A LA EDICIÓN DIGITAL

Después de escribir la *Metodología de lo suprasensible* y *El triángulo hermenéutico*, pude moverme con cierta holgura entre las tramas de realidades ambivalentes o abiertas que constituyen nuestro «segundo mundo», el mundo en que se despliega nuestra creatividad personal. Esto me permitió descubrir con asombro la riqueza que albergan el lenguaje y las «experiencias reversibles», que culminan en las experiencias de encuentro (caps. 1, 2 y 3). De ahí que me sintiera como pez en el agua leyendo lo que escriben los pensadores dialógicos sobre la «dialéctica apelación-respuesta», lo que afirman Romano Guardini y Martin Heidegger del pensamiento circular o en espiral, lo que explica Jaspers del «pensamiento en suspensión»... También asumí de buen grado la nueva interpretación de Descartes y del último Fichte debida, entre otros, a R. Lauth, F. Alquié y José Manzana, pues se me apareció como una forma muy positiva de *ampliación de la experiencia filosófica*, tema básico y promotor de este libro (caps. 6 y 7).

A esta ampliación contribuyeron brillantemente los estudios realizados por el pensamiento contemporáneo sobre la dimensión histórica de la experiencia filosófica. A una mirada profunda, el descubrimiento de la historicidad del hombre y del pensamiento filosófico no diluye la experiencia humana en haces de perspectivas inconsistentes y relativistas; le concede —en aparente paradoja— una mayor amplitud y firmeza, entendida ésta en el sentido propio de las llamadas Ciencias del Espíritu, no de las Ciencias de la Naturaleza. Vista en su verdadero alcance, la valoración de la historicidad implica un notable

enriquecimiento de la experiencia humana (véase el amplio capítulo 13).

Este modo abierto y relacional de pensar me resultaba muy familiar debido a mi cultivo de la música, sobre todo la de órgano y la de la polifonía clásica: Giovanni Perluigi da Palestrina, en Italia, y Tomás Luis de Victoria, en España. La música, vivida creativamente, promueve de modo espectacular lo que suelo llamar «mirada profunda»¹. A ella debo haber descubierto la sorprendente afinidad estructural que hay entre la experiencia estética de interpretación musical y las experiencias ética, axiológica, metafísica y religiosa. Fue una delicia ir descubriendo, merced a tal afinidad, cómo el pensamiento metafísico de Louis Lavelle y Gabriel Marcel se entiende perfectamente cuando se lo analiza sobre el telón de fondo de la experiencia musical. A ello dedico los capítulos 8 y 9.

Vista de manera creativa la experiencia filosófica, se abren grandes posibilidades de clarificar la relación fecundísima que se da entre el discurso y la intuición, ampliar el concepto de razón y el de experiencia, promover una forma de pensamiento relacional (véanse los caps. 10-13). A lo largo de este libro he ido comprendiendo de qué forma concreta se puede realizar la gran meta que Maurice Merleau-Ponty adjudicó, en su día, al siglo XX: «integrar lo irracional en una razón ampliada».

Cuando uno se afana por valorar debidamente y ampliar las posibilidades de la razón humana, logra recursos para superar, por elevación, las corrientes filosóficas que tienden a reducir el alcance de la experiencia filosófica. Véase el capítulo final, dedicado al análisis del nominalismo de Ockam y a la concepción unilateral del pensamiento filosófico como filosofía del lenguaje.

Por todo lo antedicho, tal vez el título adecuado para este libro hubiera sido éste: *La riqueza del pensamiento relacional. Heidegger, Marcel, Jaspers, Lavelle*.

Alfonso López Quintás
Madrid Julio 2015

¹ Algunas de las características de esta forma de ver la realidad son expuestas en mi obra *El arte de leer creativamente* (Stella maris, Barcelona 2014)

ALFONSO LÓPEZ QUINTÁS

CINCO GRANDES TAREAS
DE LA FILOSOFÍA ACTUAL

LA AMPLIACIÓN DE LA EXPERIENCIA
FILOSÓFICA



EDITORIAL GREDOS

PRÓLOGO

Los estudios que componen esta obra responden todos a un mismo intento y persiguen una meta común: *mostrar la posibilidad y la necesidad de ampliar el radio de acción de la experiencia humana extendiéndola a los planos más hondos de lo real.*

El hombre es un ser distenso en la realidad entorno. La perfección del hombre pende de la calidad y fecundidad de tal distensión constitutiva. Ampliar el alcance de la experiencia humana significa conceder al hombre un ámbito mayor de despliegue que promocióne su libertad, intensifique la capacidad de su inteligencia y le confiera su verdadera dimensión personal.

Al hilo de nuestros análisis se irá haciendo patente que la ampliación de la *experiencia filosófica* corre paralela a la ampliación de los conceptos básicos de *verdad* y de *realidad*, muy especialmente de la *realidad humana* y su característica fundamental, que es el *inteligir*. He aquí, orgánicamente ensambladas, cinco grandes tareas que polarizan la atención de la filosofía actual y le confieren su sentido peculiar.

Mi empeño en esta obra es: 1) analizar varios de los temas básicos de la filosofía contemporánea (conocimiento por vía de compromiso creador, pensamiento circular, vincu-

lación de verdad e historicidad, concepto de verdad como iluminación, carácter inmediato-indirecto de la intuición intelectual, concepto relacional de realidad); 2) mostrar que buen número de pensadores actuales quieren ampliar la experiencia filosófica mediante un cambio estratégico de esquemas mentales y de categorías; 3) delatar algunas de las extrapolaciones de categorías y esquemas mentales que están a la base de ciertos intentos de reducir el alcance de la experiencia filosófica. Sorprender y analizar estos giros y trastrueques metodológicos —no siempre explícitos y patentes— es un recurso decisivo para comprender por dentro, de modo genético —como postulaba Fichte—, el verdadero sentido y alcance de las corrientes filosóficas y para elaborar una sólida lógica de las realidades metaobjetivas (realidades personales, comunitarias, éticas, axiológicas, estéticas, religiosas).

Esta obra persigue un doble fin: descubrir las tareas más características de la filosofía contemporánea, y configurar una teoría del conocimiento acorde a las posibilidades reales del hombre tal como se revelan en todas sus actividades creadoras. Los análisis filosóficos sólo pueden ser fieles a lo real si se apoyan en experiencias personales vividas con autenticidad y sin prejuicios envarantes. Abandonada a sí misma, la especulación filosófica se reduce a mera manipulación de conceptos, propicia a todo género de arbitrariedades.

No trataré, ni siquiera en esbozo, todos los puntos que implican las cinco tareas antedichas de la filosofía actual. Consignaré de modo sucinto algunas orientaciones especialmente fecundas por las aportaciones que hacen a un concepto más comprehensivo y flexible de realidad, de hombre, de inteligencia, de verdad y de experiencia.

Al hablar de *experiencia*, me refiero solamente a los diversos modos como puede el hombre acceder a las diferentes vertientes de la realidad. No aludo a las complejas cuestiones relativas a la *certeza* del conocimiento adquirido mediante tales formas de experiencia. Éste es un tema de gran importancia que merece tratamiento aparte. Lo mismo cabe decir —y por razones en buena medida coincidentes— de la llamada «sociología del conocimiento».

Dentro del amplio campo de la experiencia humana —así acotada— dirigiré mi atención de forma preferente al modo de experiencia que implica una especie de *inmersión activo-receptiva en la realidad que se trata de conocer*. Esta condición *activo-receptiva* hace imposible explicar tal modo de experiencia mediante el esquema monodireccional «sujeto-objeto»; nos exige acudir, más bien, al esquema *circular* «apelación-respuesta».

En la primera parte de la obra mi propósito consiste ante todo en subrayar la importancia decisiva que juegan en el proceso de adentramiento del hombre en la realidad las categorías de *inmediatez*, *distancia* y *presencia*, y los conceptos a ellas correlativos de «inmersión activo-receptiva» e «intuición intelectual/inmediata indirecta». Para comprender de modo radical lo que implican estas expresiones, deben clarificarse las categorías de *objetividad*, *inobjetividad* y *superobjetividad*, así como los diferentes modos de *temporalidad* y *espacialidad* que pueden darse en la existencia del hombre y su relación con las diferentes vertientes del entorno. El proceso de instalación cabal del hombre en la realidad es sobremanera complejo y sólo puede ser explicado con cierta aproximación si se cuenta con una metodología fina y bien articulada.

A través del estudio de diferentes temas mi meta es hacer patente la necesidad de este género de metodología.

Buen número de temas filosóficos básicos son presentados a menudo de modo confuso por ser abordados con una metodología casera, a-crítica, toscamente articulada. Se utilizan profusamente términos tales como sujeto, objeto, objetivo, objetividad, inmediatez, presencialidad, espacio, tiempo, discurso, intuición, y apenas se indica *el sentido preciso* que ostentan los mismos en cada contexto. Parece darse por supuesto que tales términos son unívocos, o bien que sus diversos significados quedan al descubierto espontáneamente al hilo de la exposición. Ambos supuestos son desmentidos por la realidad. Los términos filosóficos básicos son terriblemente proteicos; se difractan en multitud de significaciones al jugar su juego semántico en diversos contextos de sentido. Todo el esfuerzo que se haga para clarificar de modo riguroso el sentido peculiar que adquiere cada término en los diferentes momentos del discurso será siempre menguado, porque el lenguaje tiene tal maleabilidad que altera las significaciones de los términos con una rapidez que supera nuestra capacidad analítica.

El propósito que guía mis análisis es poner alerta al lector ante la pluralidad de sentidos que puede encerrar un mismo vocablo y la necesidad —y la posibilidad— de aclarar en cada momento el sentido que presenta cada uno. Anticipemos, en esquema, algunos casos.

— El acontecimiento de la *presencia* es integrado por un modo peculiar de inmediatez y un modo peculiar de distancia, y puede presentar diversas formas según los géneros de inmediatez y de distancia que lo integran. Hay que estar sobreaviso en cada momento para advertir de qué forma de presencia se trata cuando se indica que una realidad se «hace presente» al hombre, o que un hombre se «presenta» ante otro, o que dos hombres entran en relación de «encuentro».

— El hombre puede convertir en objeto-conocimiento las más diversas realidades. Pero no todo *objeto de conocimiento* se reduce a un *mero objeto*. La relación cognoscitiva humana implica sin duda una relación entre un sujeto y un objeto, pero se dan casos en que el objeto es a su vez un sujeto o al menos una realidad con cierta capacidad de apelación. En tal circunstancia, la relación sujeto-objeto no es de vía única, monodireccional, sino que muestra una condición interaccional, circular, y la relación entre el sujeto y el objeto de conocimiento se torna extraordinariamente compleja y rica de matices.

— El lenguaje es un *medio* de que el hombre dispone *para* comunicarse. Pero en un plano más hondo, el lenguaje es el *medio en* el cual los hombres crean relaciones interferentes, ámbitos de convivencia, y desarrollan su plena envergadura personal. El lenguaje deja de ser algo *consecutivo* a la persona, y se revela como *constitutivo* de la misma. El cambio de expresión —«medio para», «medio en»— presenta aquí una importancia decisiva. Nunca se subrayará lo suficiente las implicaciones de todo género que puede tener un giro metodológico, por leve que sea.

— La intuición intelectual humana fue considerada de ordinario como un modo de visión *inmediata* —en sentido de *extraordinariamente rápida*— y *directa* —en sentido de *no mediatizada*—. El análisis realista del acontecimiento cognoscitivo humano nos indica que la intuición es *inmediata* —en sentido de *intensa*, capaz de acceder a las verdientes metasensibles de la realidad a través de las sensibles— e *indirecta* —mediacionada, si bien no mediatizada, por los elementos expresivos que sirven de medio en el cual se revelan las realidades al hombre—. El ligero cambio de calificativos —en vez de «inmediata directa», «inmediata indirecta»— permite resolver las difíciles aporías que hacían

inviabile la aceptación abierta y fecunda de la intuición intelectual.

— El conocimiento humano es función del entendimiento. Pero hay objetos de conocimiento que comprometen al sujeto cognoscente y sólo se abren a un entendimiento que vaya vinculado internamente al sentimiento y la voluntad: el sentimiento *espiritual* —no meramente vital, pasional— que puede definirse como *la emoción específica que produce la presencia de una realidad hondamente valiosa*; la voluntad entendida como *actitud de re-conocimiento y aceptación del valor inherente a ciertos objetos de conocimiento*. Esta integración de entendimiento, sentimiento y voluntad no implica una caída en el irracionalismo, una depotenciación del entendimiento, sino la elevación del mismo a la plenitud de sus posibilidades.

En estos y otros casos que trataremos a lo largo del análisis de diversos temas se pondrá de manifiesto que en la teoría del conocimiento hay varios puntos decisivos que deben ser tratados con sumo cuidado para evitar planteamientos precarios que se convierten por necesidad interna en callejones sin salida.

El análisis finamente articulado de estos puntos estratégicos se muestra extraordinariamente fecundo en orden al tratamiento sistemático de temas filosóficos y a la hermenéutica de las corrientes de pensamiento. En la primera parte de la obra intentaremos dar unas cuantas pruebas del primer aspecto, y en la segunda y en la tercera parte —ésta predominantemente crítica— ofreceremos algunos ejemplos de lo segundo.

Los trabajos que siguen no intentan realizar exposiciones exhaustivas de temas y autores. Quisieran tan sólo mostrar que, a través de sus insuficiencias y vacilaciones, el pensamiento contemporáneo está realizando una tarea

decisiva: *la ampliación y profundización del concepto básico de realidad, de hombre, de inteligencia, de verdad y de experiencia*. Esta ampliación y profundización es presupuesto ineludible para elaborar una teoría del conocimiento hecha no «en serie», sino «a medida», es decir: conforme a las exigencias que le plantea al sujeto cada objeto de conocimiento. Esta elaboración cuidadosa de la teoría del conocimiento hace posible abrir rutas muy fecundas en lo tocante a la enseñanza y aprendizaje de la filosofía. La enseñanza filosófica —si ha de ser verdaderamente formativa— debe partir de las experiencias naturales de creatividad que haya realizado de por sí el alumno. El descubrimiento del nexo profundo que media entre la experiencia filosófica y la creatividad personal puede inspirar una reforma a fondo de la metodología filosófica escolar.

Los estudios que integran este libro fueron escritos con posterioridad a *El triángulo hermenéutico* (Madrid, 1971), e intentan aplicar a diversos temas la orientación hermenéutica expuesta en esta obra, así como en la *Metodología de lo suprasensible* (Madrid, 1963). Debido a su origen en cierto modo autónomo, cada capítulo se presenta como un todo independiente. En virtud de la meta a que apuntan y de la metodología que los inspira, los capítulos de esta obra se engarzan y complementan entre sí. Ello indica que pueden ser leídos los unos aparte de los otros. Pero su cabal sentido sólo será captado si se los lee de modo orgánico y a la luz del método relacional-analéctico.

ALFONSO LÓPEZ QUINTÁS

Madrid, enero 1976.

INTRODUCCIÓN

EL PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO Y LA FECUNDIDAD DE LA HERMENÉUTICA RELACIONAL

Si se analiza en profundidad el pensamiento contemporáneo, queda al descubierto que buen número de sus corrientes filosóficas se configuran sobre la base de un concepto de realidad *relacional, constelacional, distenso, flexible*. Esta nueva *ratio realitatis* no aparece casi nunca plenamente configurada, sino en forma más bien de meta a conseguir y de impulso que mueve la búsqueda.

Tal desdibujamiento del concepto básico de realidad se debe, en buena medida, a la dificultad que entraña adaptar a él la mente, practicar la radical *metanoia* que exige toda renovación profunda del estilo de pensar, la renovación que implica, por ejemplo, el hecho de no afirmar el discurso filosófico en la noción de *substancia* —entendida restrictivamente como una entidad delimitada, cerrada en sí, opaca, monolítica—, sino en las nociones de *relación, estructura, constelacionalidad y sustantividad* —entendida ésta como un conjunto unitario, irreductible, integrado por diversos elementos estructuralmente trabados—.

Debido a esta dificultad, la filosofía contemporánea se va acercando al concepto relacional de realidad de modo va-

cilante y ambiguo. Ello nos obliga a hacer una lectura penetrante de los diversos autores, atendiendo más bien a sus intenciones que a sus realizaciones concretas, a veces un tanto precarias debido a insuficiencias de tipo metodológico.

La búsqueda zigzagueante de un nuevo y más comprensivo concepto de realidad en el cual quepa por derecho propio la *historicidad* se desarrolla paralelamente a la elaboración de un estilo de pensar flexible y tensionado que alía la intuición y el discurso para integrar en una visión conjunta los diversos modos de realidad que constituyen cada objeto-de-conocimiento.

Para realizar esta integración de modo reflexivo, se requiere un conocimiento bien articulado de los diferentes modos de inmediatez, distancia y presencia que pueden darse en la relación del hombre con los diversos seres del entorno y con los diferentes estratos de cada uno. El logro de esta articulación nos lleva a una investigación filosófica de máxima urgencia: la *liberación de la inmediatez*. ¿Cómo consigue el hombre liberarse de los modos de inmediatez *fusional* que pueden ser intensos hasta la fascinación, pero, al serlo, no conceden al hombre la distancia necesaria para instaurar entre él y su entorno un campo de libre juego, y resultan por ello perturbadores? Esta inquietante pregunta instó al pensamiento contemporáneo a vincular el tema del conocimiento y la relación a lo real con el tema de la *creatividad*, el cual a su vez se muestra conexo con el del *compromiso*, y éste con el del *carácter abierto-relacional* del ser humano. A lo largo de arduas investigaciones, la filosofía actual se afirma cada día más en la idea de que el verdadero acceso a la realidad se da de modo *comprometido-relacional-cocreador*. De ahí su empeño en fundar la Hermenéutica sobre un concepto sólido de *juego* —visto como una forma de actividad eminentemente creadora— y

de *lenguaje* —entendido como una realidad de carácter «envolvente» que abre un campo de libre juego y promociona a los mismos que contribuyen a elaborarlo—.

A la luz de esta Hermenéutica *relacional*, será viable 1) conjuntar la *historicidad* y la *verdad*, sin caer en meros *relativismos*; 2) vincular la *acción* y el *alumbramiento de la verdad*, sin ceder a banales *pragmatismos*; 3) entretejer el *conocimiento racional* y el *misterio*, sin merma del rigor filosófico específico.

Esta triple posibilidad confiere al proceso del pensamiento filosófico actual un carácter *apasionante*, por cuanto trata de conseguir metas muy ambiciosas bordeadas de grandes riesgos. Evitar estos riesgos sin renunciar a aquellas metas es el propósito del estilo de pensar que denomino *analéctico*.

PRIMERA PARTE

CUESTIONES FUNDAMENTALES ACERCA
DE LA AMPLIACIÓN DE LA EXPERIENCIA
FILOSÓFICA

I

LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA Y LA VÍA EMINENTE DE ACCESO A LO REAL. ARTICULACIÓN DE INMEDIATEZ Y DISTANCIA

Este capítulo intenta mostrar que la verdadera relación de inmediatez con lo real la gana el hombre por vía de presencia, y esta forma de presenciarización sólo es posible en rigor respecto a realidades capaces de revelarse «en persona». La preocupación husserliana por acceder a lo real «leibhaftig gegenwärtig» (es decir, con un modo de inmediatez de presencia) sólo se aquieta al comprometerse el hombre con los estratos más hondos de lo real, con las vertientes de la realidad que superan la condición de meras cosas. Esta gran intuición de la filosofía existencial y la personalista inspira la voluntad de evitar por igual la reclusión en lo meramente objetivo —asible, mensurable, manipulable— y la evasión a lo abstracto irreal.

El acceso a lo real por vía de presencia exige en el sujeto cognoscente una actitud de compromiso y la voluntad de crear con las realidades entorno ámbitos interferentes. La meta que perseguían, en el fondo, las reducciones husserlianas puede ser alcanzada mediante la ascesis del auténtico

encuentro. *Este sólo puede darse entre realidades abiertas, capaces de interferirse fecundamente. La forma eminente de inmediatez que denominamos «presencia» es fruto de un acontecimiento dinámico de interacción, no de una mera situación de vecindad física. Estar presente es hacerse presente, conjugando y potenciando ciertos modos de inmediatez con ciertos modos de distancia.*

Una de las cuestiones que más desconcierta a los lectores de obras filosóficas es la diversidad de opiniones y tendencias que en ellas se advierten. Nada más urgente que ofrecerles una clave para advertir por sí mismos que, como indicó Zubiri en sus *Cinco Lecciones de Filosofía*, «los filósofos son hombres que no están de acuerdo, pero que en el fondo se entienden entre sí»¹. Un intento de hallar una posible clave para entender el pensamiento actual será el objeto de este capítulo, destinado a mostrar que gran parte de los movimientos filosóficos contemporáneos están impulsados por un deseo en buena medida común: *el de lograr modos eminentes de inmediatez con lo real, inmediatez que se traduce en conocimiento seguro y en fundamento del saber filosófico.*

Cuando se estudia entre líneas la Filosofía contemporánea se observa, no sin cierta sorpresa, una neta homogeneidad de estructura en la experiencia metafísica de diversos autores. Para advertir este importante fenómeno no basta confrontar la idea desgastada que de las corrientes filosóficas suele transmitirse de boca en boca. Debe analizarse su verdadero sentido y alcance *a la luz de los textos*. Notemos que un mero cambio de matiz en el uso de una categoría

¹ Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1963, pág. 283.

sirve para delatar un giro notable en la marcha del pensamiento. *En los subterráneos metodológicos se juega la suerte de las grandes líneas intelectuales que se mueven en la superficie de los sistemas.* Ahondar en el trasfondo metodológico de éstos es el único modo, sin duda, de descubrir el profundo acuerdo que puede mediar entre posiciones en apariencia opuestas. Por eso, en vez de tratar el tema filosófico del «fundamento» y la cuestión a él correlativa del «acceso del hombre a lo real» *de modo abstracto*, género de especulación filosófica en el que resulta difícil al lector colaborar, intentaré mostrar, muy en concreto, cómo se han debatido ciertos pensadores, y sobre la base de qué categorías y esquemas, con el eterno problema de precisar la vía eminente de acceso del hombre a la realidad. Es un tema del mayor interés, pues desde esta atalaya metodológica se clarifican de modo sorprendente las corrientes de pensamiento en apariencia más opacas. En toda forma de filosofía auténtica, radical, filosofía que piensa hasta el fin y no se contenta con medias verdades, se observa una intensa, casi dramática preocupación por el problema de vincular la inmediatez y la distancia, la inmediatez y la mediación, la distancia de la reflexión y la inmediatez de la presencia intuitiva. Al ser la experiencia de religación en lo real una experiencia *estructurada*, en la cual se articulan muy sutilmente diversas formas de inmediatez, distancia y presencia, se comprende que la común preocupación por lograr modos eminentes de presencialidad con lo real se difracte y dé lugar a múltiples orientaciones filosóficas y a frentes distintos de investigación. Analicemos algunos, sin pretensiones de exhaustividad, con el fin de subrayar la homogeneidad de la meta a que tienden por vías distintas ciertas corrientes supuestamente dispares: la fenomenología husserliana, el Vitalismo, el pensamiento existencial, la Filo-

sofía del lenguaje. Veremos esquemáticamente, por urgencias de espacio, cómo la meta es común, pero no así la vía metodológica. De ahí la afinidad profunda de tales corrientes más allá de patentes divergencias².

I. HUSSERL Y EL RETORNO A LAS COSAS MISMAS

A principios de siglo, Husserl lanzó su conocido manifiesto: «Zurück zu den Sachen selbst!» (¡Retorno a las cosas mismas!). Pero ¿a qué género de cosas? Husserl contesta: A las cosas que se ofrecen al hombre por vía de presencia, «*leibhaftig gegenwärtig*». ¿Cuáles son estas cosas y bajo qué condiciones se ofrecen en persona? He aquí la gran cuestión que aúna y divide simultáneamente a los pensadores contemporáneos.

La filosofía actual está decidida en buena parte por el movimiento fenomenológico de Edmund Husserl, pensador de una sorprendente capacidad de trabajo que, en una época de defección relativista asumió la gravísima tarea de conferir a la filosofía el estatuto de «ciencia rigurosa». Ello le movió a orientar toda su filosofía a la búsqueda expresa del «fundamento», fundamento de la verdadera *objetividad en el saber*, del saber *inquebrantablemente cierto*. A nivel popular se afirma con frecuencia que la Fenomenología tiende a ampliar el saber humano realizando estudios de esencias. En virtud de esta convicción se utiliza la expresión «descripción fenomenológica» para indicar un *análisis de notas eidéticas carente de todo compromiso ontológico*

² El haber tratado con cierta amplitud en mi obra *El triángulo hermenéutico* (II vol. de la *Metodología de lo suprasensible*, Madrid, 1971, 1975²) los diversos temas aludidos en este trabajo me exime de entrar aquí en pormenores que romperían el ritmo del mismo.

y metafísico. Es muy justo afirmar que el movimiento fenomenológico amplió las nociones de *objeto* y de *intuición*. Pero queda minimizado el alcance de esta corriente filosófica si no se afirma con toda decisión que la inspiración profunda de la que procede y en la que se afirma debe ser buscada en la ineludible exigencia que sentía Husserl de encontrar —frente a toda forma de relativismo— *el fundamento absoluto del saber filosófico*. En su obra capital *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* escribe: «La obra presente (...) no significa sino el intento de poner en marcha el comienzo radical de una Filosofía que, repito las palabras de Kant, pueda imponerse como ciencia»³. La idea del «sicherer Gang der Wissenschaft» —el «paso seguro de la ciencia»— actuó sobre el Kant de la edición B de la *Crítica de la Razón Pura* como un conjuro⁴. El fundamento del saber filosófico lo buscó en principio Husserl en la *evidencia*, atributo de «intenciones plenas», actos mentales que no son meros conceptos vacíos, sino que penetran en la realidad de las cosas que se desea conocer. Estas «intenciones plenas» son suscitadas por las realidades que se dan en presencia, en bloque, no por la vía discursiva de perfiles sucesivos (*Abschattungen*). Como —a su juicio— las realidades materiales externas al sujeto no se pueden dar sino por perfiles o esbozos, Husserl hubo de recurrir a la técnica de las «reducciones», con los riesgos a ellas inherentes. Ya en su edad madura exclamaría Husserl con acento amargo: «Die Philosophie als strenge Wissenschaft... der Traum ist ausge-träumt!» (La Filosofía como ciencia rigurosa... ese sueño

³ Cf. *ob. cit.*, vol. III: *Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, M. Nijhoff, La Haya, 1952, pág. 159.

⁴ Cf. *Kritik der reinen Vernunft*, edit. B. Cassirer, Berlín, 1923, página 25.

ya ha pasado.) Su gran intento de fundamentar rigurosamente el conocimiento filosófico mediante el acceso a lo real *por vía de presencia* no quedó, sin embargo, baldío, pues determinó la vertiente más fecunda de la llamada Fenomenología «disidente» y del pensamiento existencial.

II. EL HABITAR HUMANO Y EL DEJARSE POSEER POR LA VERDAD. CÓMO LOGRAR MODOS AUTÉNTICOS DE PRESENCIA

El pensamiento existencial muestra gran preocupación por salir al paso a los efectos deletéreos de la técnica, que anula las distancias de modo espectacular, pero no confiere a los hombres la verdadera cercanía respecto a lo real entorno. «El mero desplazar febrilmente las distancias —escribe Heidegger— no trae cercanía, pues la cercanía no consiste en una medida pequeña de alejamiento.» «¿Qué es la cercanía si con su falta se anula también la distancia? ¿Qué sucede ahí, si con el desplazamiento de las grandes distancias todo sigue lo mismo de lejano y de cercano?» «La falta de cercanía en la carencia de distancias ha conferido el dominio a la indistinción (Abstandlose).» «En la medida en que cuidamos la cosa en cuanto cosa habitamos la cercanía»⁵.

El problema de la lejanía y la vecindad inspira a Heidegger toda su teoría del *habitar*, teoría en torno a la cual se polariza su pensamiento más reciente. Basta ahondar un poco en las categorías de *Nähe*, *Ferne* y *Wohnen* (cercanía, lejanía, habitar) para superar la interpretación del último pensamiento de Heidegger como una forma de parafilosó-

⁵ *Vorträge und Aufsätze*, Edit. Neske, Pfulligen, 1959, págs. 163-4, 180.

fico misticismo. Frente a la infinita distancia en que se halla respecto a lo real el hombre que se siente «arrojado» en el mundo porque interpreta el entorno como algo *extraño*, *foráneo* y por tanto *hostil* —según acontece a Ortega—, Heidegger subraya que el hombre es un ser-que-habita. Este sentido transitivo, co-creador, del verbo habitar —que precede al construir y va hermanado con el más profundo pensar—, es compartido por M. Merleau-Ponty, G. Bachelard, O. F. Bollnow, G. Marcel, K. Jaspers, y de modo especialmente lúcido por nuestro compatriota X. Zubiri, que centra todo su riguroso pensamiento en el hecho de que el hombre está *instalado en lo real*. La gran tarea del pensamiento contemporáneo, la que le confiere su peculiar dramatismo y su innegable grandeza consiste en articular debidamente esta experiencia primaria de *instalación*.

Zubiri, con intención de largo alcance, sitúa esta religación fundamental en el plano de la *realización del ser sustantivo humano*⁶. El hombre se religa propiamente a la realidad a medida que va desplegando su ser personal. Este despliegue no se da de forma espontánea, como crece la planta o recorre el astro su órbita. Debe ser realizado de modo comprometido y creador. Esta acción creadora implica una actitud de apertura respetuosa, polarmente opuesta a todo espíritu de retracción y dominio. Ya al comienzo de su actividad publicística, Zubiri se enfrentó con quienes interpretan la mera *posesión de saberes* como verdadera sabiduría: «La ciencia nació solamente en una vida intelectual. No cuando el hombre estuvo, como por azar, en posesión de verdades, sino justamente al revés, cuando se

⁶ Cf. *Naturaleza, Historia, Dios*, Editora Nacional, Madrid, 1963⁵, páginas 341-399, y el curso «El hombre y el problema de Dios» (resumido en mi obra *Filosofía española contemporánea*, BAC, Madrid, 1970, págs. 256 y sigs.).

encontró poseído por la verdad. En este 'pathos' de verdad se gestó la ciencia»⁷.

Este «dejarse poseer por la verdad» fue visto por el movimiento personalista, la corriente existencial y el pensamiento trascendental como la única vía posible para lograr el *modo eminente de presencialidad con lo real* capaz de dar al pensamiento filosófico un fundamento inquebrantable. Tal modo de entrega acogedora presenta un carácter sumamente activo porque la verdad a que aquí se alude es entendida como una instancia apelante que no liga al hombre *desde fuera*, antes lo vincula *desde dentro*, lo *obliga*, y en la misma medida *promociona su libertad*. «... Tan pronto como hay creación —escribe Marcel— en cualquier grado que sea, estamos en el dominio del 'ser'. Pero es igualmente cierto lo contrario: es decir, no tiene sentido usar la palabra 'ser' sino cuando nos encontramos ante una *creación*, en una u otra forma»⁸.

Desde aquí se puede comprender nítidamente la vinculación de *pensamiento y compromiso* característica de buena parte de la filosofía contemporánea. Los malentendidos de que fueron objeto los movimientos personalista y existencial —debido a sus ataques al «objetivismo»— y el «trascendentalismo» —debido a su aversión a lo «fáctico»— surgieron al no advertir los críticos que la intención de estas corrientes no era en modo alguno la de evadirse de lo real-concreto, sino —por el contrario— la de ganar el modo *más perfecto* de inmediatez con el mismo, pues habían entrevisto que los modos más altos de inmediatez se ganan a través de formas esforzadas y fecundas de distanciamiento.

⁷ *Ob. cit.*, pág. 11.

⁸ Prólogo a la obra de K. T. Gallagher *La filosofía de Gabriel Marcel*, Edit. Razón y Fe, Madrid, 1968, pág. 16.

En un clima fuertemente dominado por la tendencia vitalista a una forma de *inmediatez-de-adherencia-fusional* con la realidad, R. Guardini escribe:

La filosofía actual tiende a rechazar la contraposición de sujeto y objeto. Bien es verdad que tuvo lugar aquí un excesivo mecanicismo, pero no debemos dejarnos arrastrar por una moda. Pues no es menos cierto que la contraposición, la distancia, la posibilidad de ver a lo lejos y de acercarse son algo esencial a nuestra relación con el mundo. Sin ello desaparece el fenómeno del encuentro⁹.

Este elevadísimo fenómeno del encuentro, que hoy estudian a porfía la Psicología, la Filosofía, la Sociología y la Teología, tiene una estructura muy compleja que implica toda una dialéctica de la vida espiritual humana. Cuando se cumplen las condiciones que exige el encuentro para su realización —debido a su compleja estructura—, los protagonistas de tal fenómeno adquieren un modo eminente de presencialidad mutua. Al analizar la articulación —dentro de tal estructura— de las categorías de inmediatez, distancia y presencia, se observa que la distancia intelectual que propugna en este contexto Guardini no implica *alejamiento* sino *toma de perspectiva* en orden a cumplir las exigencias del modo de inmediatez eminente que se intenta alcanzar. Tal distancia es, pues, rigurosamente *mediadora*, *mediacional*, no mediatizadora.

Este concepto de *mediación* permite comprender en su verdadero alcance la distinción marceliana de *reflexión primera* (distanciante) y *reflexión segunda* (recuperadora de la inmediatez primera con lo real). Al advertir la potenciación mutua de la inmediatez y la distancia mediadora, cabe proseguir la obra de G. Marcel —pensador alérgico a todo tipo

⁹ Cf. *Begegnung und Bildung*, Werkbund, Würzburg, 1956, pág. 13.

de mediaciones conceptuales— y mostrar cómo la reflexión segunda no sólo recupera la inmediatez supuestamente perdida a través del trauma del distanciamiento, sino que *la potencia y la eleva a condición superior*. De este modo se integra la intuición con la reflexión, la inmersión en las realidades envolventes —que Marcel denomina «misteriosas»— y el estudio objetivo (realizado a distancia de análisis estructural) de las vertientes objetivables de la realidad —vertientes que Marcel denomina «problemáticas»—. El mismo Marcel aceptó con agrado la idea de Pietro Prini de que todo su sistema debe ser continuado mediante un estudio pormenorizado de la «analogía de la presencialidad»¹⁰.

Todo cuanto afirma el pensamiento personalista y existencial sobre la necesidad de adoptar actitudes no de manipulación y dominio, sino de reverencia y acogimiento, no responde a un ilegítimo encabalgamiento metodológico de la metafísica y la ética, sino a la voluntad de cumplir las condiciones necesarias para establecer relaciones eminentes de inmediatez *con las realidades susceptibles de darse en presencia*. Entre realidades capaces de hacerse presentes sólo caben actitudes de *apelación y acogimiento*, no de entrega pasiva y manipulación objetivista. Paul Ricoeur, agudo escritor bien impuesto en el pensamiento contemporáneo, hizo radicar en el concepto marceliano de «reflexión segunda» —como recuperadora de la inmediatez con lo real— toda su Antropología:

La intención de este libro —escribe al frente del primer volumen de su obra *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire*— es comprender el misterio como reconciliación, es decir, como restauración (al nivel mismo de la conciencia más lúcida) del pacto original de la conciencia confusa

¹⁰ Cf. *Gabriel Marcel e la metodologia dell'inverificabile*, Studium, Roma, 1950, pág. 7.

con su cuerpo y con el mundo. En este sentido, la teoría de lo voluntario y lo involuntario no solamente describe, comprende, sino restaura. Las estructuras que ensamblan lo voluntario y lo involuntario son estructuras de ruptura tanto como de vinculación. Tras estas estructuras se halla la paradoja que culmina en la paradoja de la libertad y la naturaleza ¹¹.

III. LA INMEDIATEZ COMO TAREA

El segundo volumen de la obra central de Jaspers: *Philosophie* ¹², pone nítidamente de manifiesto que el hombre no es un ser dado de una vez para siempre, sino que va realizando su «existencia posible» (*mögliche Existenz*) en medida directamente proporcional a su capacidad de interrelación creadora con los demás y con la trascendencia. «El sí mismo (Selbst) respecto al sí mismo (Selbst) sólo se relaciona de modo creador.»

La gran intuición de los movimientos existencial y personalista radica en advertir que las formas superiores de inmediatez no se logran de modo sencillamente automático, sino esforzadamente creador, *creador en vinculación*. A ello alude —en su peculiar lenguaje— Heidegger cuando escribe:

... El hombre, como un ser que existe trascendiendo constantemente hacia las posibilidades en que sobrenada, es un ser de lejanías (*ein Wesen der Ferne*). Sólo a través de los modos de distancia originaria que funda al trascender hacia todos los entes se instaura en la verdadera cercanía con las cosas ¹³.

¹¹ Cf. *ob. cit.*, Aubier, París, 1949, págs. 21-22.

¹² Cf. *Philosophie*, II. *Existenzerhellung*, Edit. Springer, Berlín, 1932.

¹³ Cf. *Vom Wesen des Grundes*, Klostermann, Francfort, a. M., 1955², pág. 54.

Esta cercanía verdadera es la que funda el pensar. «Lo que significa, por ejemplo, nadar no lograremos aprenderlo jamás con un tratado de natación. Lo que significa nadar nos lo dice el salto a la corriente. Sólo así entramos en conocimiento del elemento en el que debe moverse el nadar. ¿Cuál es el elemento en el que se mueve el pensar?»¹⁴. Aquí y en otros lugares, Heidegger quiere sugerir la idea de que el pensar implica un modo de inmediatez con lo real que surge en una relación de *inmersión*. [Cómo ha de entenderse esta inmersión y con qué categorías y esquemas es un tema decisivo del pensamiento actual al que ha dispensado singular atención la corriente trascendentalista.]

Es lástima que Heidegger no se cuide de advertir en pormenor que la realidad envolvente en el caso de la natación —el agua— pertenece a un estrato de la realidad muy inferior a las realidades envolventes que entran en juego en el caso de las más altas realizaciones de valores. Este desnivel entitativo marca, asimismo, una gran diferencia en el modo de interacción que tiene lugar entre la realidad envolvente y la envuelta. El agua, ciertamente, envuelve al que en ella se inmerge, pero le queda externa, ajena, y la inmediatez en que se da es inmediatez de *cercanía física*. En el caso de un valor (ético, estético, religioso), la inmediatez es de *aceptación religada y creadora*, de tal modo que, siendo los valores distintos del sujeto que se deja sobrecoger por ellos, se le hacen más íntimos que su propia intimidad, pues *nada hay más íntimo al hombre que aquello que colabora a su pleno logro, aquello que constituye el sentido de su propia realización como persona y el impulso para la misma*.

¹⁴ Cf. *Vorträge und Aufsätze*, pág. 139.

Si los movimientos personalista, existencial y trascendental se mueven con preferencia a nivel de actos creadores —amor, fidelidad, posición de la verdad, religación a lo real, creación estética, etc.—, ello no responde a una banal confusión de la Filosofía con la literatura piadosa, como podría pensarse ingenuamente, sino al hecho de haber llegado —tras un proceso muy duro de maduración de sus convicciones realistas— a la fecunda convicción de que, para acceder de verdad a lo real y no convertir la vida intelectual en un «mero soñar con el espíritu» (Ebner), debe hacerse la experiencia de creatividad *en los órdenes más altos*, pues en ellos la primaria inmediatez-de-adherencia se potencia con la distancia-de-perspectiva que implica todo análisis realizado *por voluntad de presencialidad*. A esta difícil tarea de integrar la inmediatez y la distancia se refieren diversos pensadores cuando manifiestan la necesidad de *educar el sentido de la distancia*, sentido que decide el logro de la auténtica libertad, *la libertad en vinculación creadora*.

Lo antedicho delata el grave riesgo que implica la decisión a ultranza que se observa en varios pensadores contemporáneos de liberarse de la división sujeto-objeto *por lo que entraña de distancia*. Al olvidar que los modos superiores de inmediatez no se logran eludiendo todo riesgo de distanciamiento, sino tensando las formas inferiores de inmediatez con modos fecundos de distancia, se piensa que la unidad con lo real que implica el conocimiento auténtico se logra con el mero recurso de anular la peculiar distancia que media entre sujeto y objeto, distancia supuestamente fundada por el espíritu. Se trata de una ilusión análoga a la de Husserl cuando dio por supuesto que para lograr que se den las esencias al sujeto por vía de presencia, en bloque y no discursivamente a través de perfiles, basta con *desexistencializarlas mediante las técnicas de reducción*. Los

discípulos de Husserl tuvieron buen cuidado de deshacerse pronto de tan nefasto prejuicio.

Ello arroja mucha luz sobre una vertiente del pensamiento contemporáneo que tuvo y sigue teniendo gran influjo en diversas manifestaciones culturales, por ejemplo en el Arte: me refiero a la campaña contra el espíritu y sus valores sostenida por la corriente vitalista. Al entender la vida intelectual como fuente de distanciamiento, el vitalismo consideró como modélico el estrato de la vida animal y estigmatizó al espíritu como un «tumor que le ha salido a la vida», según frase de Ludwig Klages. La añoranza por la serenidad del animal, como «ser de instintos seguros» insta a Arnold Gehlen y a Ortega a proclamar —respectivamente— que el hombre es un «ser monstruoso»¹⁵ y que el intelecto se reduce a un «aparato ortopédico puesto a un instinto quebrado»¹⁶. Por fortuna —escribe Ortega— el hombre primigenio «era todavía principalmente bestia»¹⁷.

En la línea de estas afirmaciones antropológicas se halla la experiencia sartriana de la raíz en *La Nausée*, la de la libertad como exilio metafísico en *Les Sursis*, la del amor humano como reclusión infernal en *Huis Clos*¹⁸. En el fondo, tras los múltiples episodios de la corriente vitalista y su encono contra el espíritu, visto como «contradictor del alma» —*Widersacher der Seele* (Klages)— no late sino un afán: *el logro de formas eminentes de unidad con lo real*. La soledad del árbol que ansiaba el Calígula de Camus, la seguridad de los instintos seguros del animal, la visión indife-

¹⁵ Cf. *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*, J. u. Dünhaupt, Berlín, 1940, pág. 24.

¹⁶ Cf. *Obras Completas*, Revista de Occidente, vol. VI, pág. 473.

¹⁷ *Obras Completas*, vol. VI, pág. 385.

¹⁸ Un análisis pormenorizado de estas experiencias puede verse en mi obra ya citada, *El triángulo hermenéutico*, págs. 424-429, 446-466.

renciada y amorfa de la existencia de las cosas que provoca la náusea al protagonista de *La Nausée*, la exaltación biológica aneja a la unión sexual¹⁹ y otros fenómenos semejantes festivamente destacados por los escritores vitalistas no son sino formas supuestamente modélicas de relación de inmediatez con lo real.

IV. ANGUSTIA E INMERSIÓN EN LO REAL

Aquí aflora un punto singularmente sensible del pensamiento actual: el papel que juega el sentimiento de angustia en la experiencia metafísica, vista como la experiencia radical de acceso a la realidad. Si prescindimos de la comoción que provoca en principio la aplicación extrapolada de un término antropológico a una experiencia metafísica, veremos que lo que intenta Heidegger al movilizar el término «Angst» —angustia— no es sino desbordar al menos una vez en la vida el mundo confiado de lo *objetivo* —medurable, asible, verificable— para dar el salto al mundo de lo *inobjetivo*, donde nada *está dado*, ante todo debe *estarse haciendo de modo personalmente creador*. Todo género de angustia se caracteriza por ser fruto de un derrumbamiento total del mundo confiado en que vive de ordinario el hombre.

A diferencia del *miedo* —sentimiento provocado por objetos precisos y bien delimitados—, la *angustia* se impone a modo de marca de forma envolvente e irremisible: «Es cierto —escribe Heidegger— que la angustia es primero angustia ante... pero no ante esto o aquello (...). Sin em-

¹⁹ Cf. K. Leese, *Geistesmächte und Seinsgewalten*, Edit. Erasmus, Munich, 1946.

bargo, la indeterminación de aquello ante lo cual y por lo cual nos angustiamos no es mera falta de determinación, sino la imposibilidad esencial de determinabilidad»²⁰. Cuando una agresión se hace global e irrumpe en la vida humana a modo de torbellino, sobreviene la angustia. Un hombre angustiado es un ser en trance de naufragio que siente la impresión azorante de no hacer pie y quedar a merced de las olas en una situación de absoluta inestabilidad. Esta situación la experimenta el hombre —ser atendido a lo objetivo cotidiano con la misma tenacidad con la que el gato tiende a caer sobre las cuatro patas, como dice gráficamente Jaspers— cuando hace alguna experiencia-límite que le revela la *nada de lo objetivo*. Sobre esta nada de lo meramente objetivo aflora —«nadea»— el ser que constituye el objeto de la experiencia metafísica. De este ser que se ofrece como algo inobjetivo, angustiosamente indeterminado, sólo podemos hacer la experiencia *si nos inmergimos en él*. «¿Qué es Metafísica? —se pregunta Heidegger en uno de sus escritos más significativos—. La pregunta suscita la esperanza de que se va a *hablar* de Metafísica. Renunciamos a ello. En su lugar analizamos una *determinada* cuestión metafísica. De esta forma nos inmergimos, sin duda, *inmediatamente* en la Metafísica. Con lo cual le facilitamos la única posibilidad adecuada de manifestarse a sí misma»²¹.

Compárense estas expresiones heideggerianas con las que constituyen el umbral de la metafísica de un autor que practica el método trascendental, Emrich Coreth:

Los límites de la experiencia sólo pueden ser desbordados si ya lo están desde siempre. Para que el conocimiento pueda penetrar en el campo metafísico, debe estarse moviendo ya

²⁰ Cf. *Was ist Metaphysik?*, Klostermann, Frankfurt, a. M., 1951², página 32.

²¹ Cf. *Was ist Metaphysik?*, pág. 24. Los subrayados son míos.

siempre en él. Una fundamentación crítica de la Metafísica sólo es posible si previamente a toda afirmación metafísica concreta se muestra que nuestro pensamiento se mueve constitutivamente ya en el horizonte del ser. El método trascendental de la Metafísica radica en la mediación de la inmediatez: debe mediatizar el saber inmediato-atemático en saber-temático²².

En sus obras *Der philosophische Glaube y Philosophie*, Karl Jaspers describió de modo inolvidable cómo el paso a la trascendencia —paso que significa el modo radical y supremo de inmediatez con lo real— entraña la realización plena de la «existencia posible» del hombre, modo eminente de existencia que no viene *dada* —como el Dasein—, antes debe hacerse de modo cocreador a través de todos los modos de comunicación con lo «envolvente» (*das Umgreifende*). Jaspers muestra un sexto sentido para advertir que las formas más elevadas de realidad envolvente son las que exigen al hombre afanoso de comunicación modos más esforzados de creatividad y fundan, en consecuencia, géneros más perfectos de inmediatez. Estos modos de inmediatez se dan en el seno de una dialéctica de *presencia envolvente* y *búsqueda acogedora*. Si el hombre, por afán de seguridad, se atiene a los métodos objetivistas de búsqueda propios de las realidades objetivas (mensurables, localizables, no ambivalentes, no envolventes, meramente problemáticas por cuanto no comprometen al mismo que las busca), entonces —afirma Jaspers— la trascendencia desaparece. «Esta realidad de la existencia (...) es límite de la realidad empírica pero constituye a la par la realidad más palpable y presente, realidad a la que me cerraría si tuviese por única a la realidad empírica»²³. «Nunca lo que es consigo percibirlo como un

²² Cf. *Metaphysik*, Edit. Tyrolia, Innsbruck, 1961, 1964², págs. 57-58.

²³ Cf. *Philosophie*, vol. III, Edit. Springer, Berlín, 1932, pág. 8.

contenido de saber (Wissensinhalt). Pero este algo abisal, vacío para el entendimiento, puede llenarse para la existencia. Yo me hallo en trance de trascendencia una vez que este algo profundo se abre y en mi existir temporal el buscar como tal se convierte en hallar: pues la existencia temporal del hombre, en cuanto existencia posible, puede granar en la unidad de presencia y búsqueda: una presencia que sólo existe como un modo de búsqueda que no está desvinculado de aquello que busca. Sólo mediante la captación previa de aquello que ha de hallarse puede irse en su búsqueda. La trascendencia debe hallarse ya presente cuando yo la busco. Al trascender, no sé del ser de un modo objetivista como sucede en la orientación mundana (Weltorientierung), ni me hago cargo de él como me hago cargo de mí mismo en la clarificación de la existencia (Existenzerhellung), sino que sé de él en un obrar interior que incluso en el fracaso permanece en este ser auténtico (...). Los modos de esta búsqueda del ser a nivel de existencia posible son *caminos* hacia la trascendencia. Su *clarificación* es la *metafísica filosófica*»²⁴.

La vinculación de la presencia poderosa de la trascendencia —que se impone discretamente como la instancia suprema, absoluta— y la búsqueda incondicional, hasta el fin, del hombre plenamente libre —búsqueda que es un pensar y un «obrar interior»— nos da una idea del carácter *circular, ambitalmente nutricional*, de la experiencia metafísica, que debe ser entendida con las categorías mediales —activo-receptivas— movilizadas por la dialéctica de «llamada-respuesta». Esta preocupación de Jaspers por lograr el acceso a la realidad del modo en que ésta se ofrece de forma «más palpable y presente» para el que tiene el sen-

²⁴ *Ibid.*, pág. 3.

tido de la presencialidad debidamente cultivado y no está atenido en exclusiva a modos toscos de presencialidad asible, propia de niveles objetivistas, permite comprender por dentro la estructura de su experiencia de trascendencia y su preocupación por el lenguaje. Veamos sucintamente este segundo punto²⁵.

V. LENGUAJE Y REALIZACIÓN EXISTENCIAL. EL LENGUAJE COMO FACTOR DE PRESENCIALIZACIÓN

Según Jaspers, nuestro pensamiento está ligado al lenguaje porque es comunicación. La comunicación no es mera transmisión de contenidos, sino realización de la propia existencia y correalización de la existencia de los demás. Esta realización se da en el lenguaje, visto no en su vertiente estático-objetivista, sino como un *acontecimiento creador*. La idea madre del pensamiento existencial, a saber, que a lo real accedemos a través de la realización del propio ser personal —la «existencia posible» de Jaspers— y que este modo de acceso personalmente creador a la realidad tiene su vehículo nato en el lenguaje, queda de manifiesto en el siguiente texto de Jaspers:

Palabras y frases no son meros signos de cosas, sino expresión de procesos, recuerdo y suscitación de los mismos; hacen surgir algo que sólo con ellas y a través de ellas existe. No en la elección arbitraria de signos, sino en la expresión creadora de lenguaje está la cosa misma presente. Esta cosa no es un objeto, un algo, sino acto del espíritu, acción interior, experiencia interiormente realizable, saber de lo envolvente y

²⁵ La experiencia jaspersiana de trascendencia fue expuesta de modo pormenorizado en mi obra *El triángulo hermenéutico*, páginas 532-542.

de la trascendencia. Aquí se entrelaza el lenguaje y el pensamiento, no se escinde la palabra (como signo) y la cosa ²⁶.

También el *símbolo* es, más que una «cosa», un saber de lo envolvente y de la trascendencia. Por eso la investigación reciente destaca el hecho importante de que una realidad no es simbólica *en soledad*, sino *en el juego interaccional de ámbitos de realidad* ²⁷. El agua, la piedra, el árbol, la montaña, el fuego, todas las realidades simbólicas lo son porque, al interferirse en el complejo de ámbitos-de-sentido que constituyen la vida humana, se cargan de un singular poder evocador. Este poder evocador va unido a la potencia de ruptura de la *inmediatez meramente natural con la realidad* que tienen el *rito*, el *sacrificio* y la *prohibición*, acciones en las que juega un papel singular el lenguaje. El lenguaje rompe la relación de inmediatez humana con el entorno, pero esta ruptura instala al hombre en su *auténtico ordo*, ordo que implica *modos eminentes de cercanía*.

Esta instalación en el *ordo* humano auténtico es lo que confiere su altísima importancia al lenguaje en la cura psicoanalítica, como subraya Jacques Lacan ²⁸. Estudiada la doctrina psicoanalítica sin las antojeras filosóficas del positivismo determinista que profesaba Freud como tributo a su época, se observa que la *terapéutica psicoanalítica por la palabra* se basa en el hecho prodigioso de que el lenguaje está impulsado por una especie de fuerza de gravitación que tiende a instalar al hombre en el *ordo* que le compete. El desajuste neurótico se pone en vía de solución cuando

²⁶ Cf. *Von der Wahrheit, Philosophische Logik*, Piper, Munich, 1947, páginas 404, 414.

²⁷ Cf. E. Ortigues, *Le discours et le symbole*, Aubier, París, 1962.

²⁸ Cf. «Fonction et Champ de la Parole et du Langage en Psychanalyse», en *La Psychanalyse*, PUF, París, núm. 1 (1956).

el enfermo, al inmergirse en el ámbito-de-interacción fundado por la «transferencia analítica», *entra activamente en la vía real del lenguaje*. Todo desajuste represivo significa una especie de cortocircuito en la dialéctica de interacción hombre-realidad, hombre-comunidad. Al reintroducir a un enfermo en el ámbito que instaura el lenguaje, entran de nuevo en acción los elementos que habían quedado, por determinadas causas, fuera del juego de la acción consciente. «La diferencia del hombre enfermo y del sano —escribe A. de Waehlens— es que en el enfermo justamente el discurso no se dirige a otro, se bloquea en sí mismo, se convierte en pseudo-discurso»²⁹. La «asunción de su historia por parte del sujeto en cuanto está constituida por la palabra dirigida a otro es la base del nuevo método al que Freud da el nombre de Psicoanálisis» (Lacan)³⁰.

El *lenguaje estético* y el *metafísico* se basan fundamentalmente en el carácter inmersivo del conocimiento humano de las obras de arte y de la realidad. Al ser eminente la inmediatez que se logra en tal inmersión participativa, el lenguaje que expresa este acontecimiento inmersivo alcanza muy altas cotas expresivas, pues la capacidad de saturación de sentido que tiene el lenguaje se da en proporción directa a la dignidad entitativa del objeto-de-conocimiento y a la perfección con que el sujeto cumple las exigencias que éste le impone. *Las dificultades que suelen advertirse para la admisión de un lenguaje metafísico proceden del carácter estático-objetivista del análisis lingüístico*. Es por ello aleccionador que el llamado «segundo Wittgenstein» reconozca la posibilidad de diversos géneros de lenguaje en conformi-

²⁹ Cf. *La Philosophie et les expériences naturelles*, M. Nijhoff, La Haya, 1961, págs. 152-3.

³⁰ Cf. *loc. cit.*

dad a los distintos modos de inmediatez con lo real que el hombre puede lograr cocreadoramente³¹.

Es muy importante destacar en este contexto que, así como la presencialidad que a través del lenguaje adquiere el hombre con lo real articula diversas formas de inmediatez con diversas formas de distancia, de igual modo el lenguaje integra en sí mismo dos vertientes distintas: la expresiva y la expresante. Esta vertiente expresante o vertiente de las significaciones *se objetiva, toma cuerpo* en los medios objetivos *sin objetivizarse*, sin reducirse a realidad objetiva —rígidamente delimitada—. De lo contrario, no nos permitiría lograr un modo de inmediatez eminente con las significaciones que se expresan a través de sus medios objetivos expresivos, que quedan trasfigurados al ser asumidos como tales y se convierten en *vehículos transparentes de una presencia*. La Filosofía contemporánea de la expresión subraya con nitidez que en todo fenómeno expresivo se conjugan dos modos complementarios de espaciotemporalidad, y esta bipolaridad nos confiere libertad de movimiento para entender la intuición intelectual como *inmediata e indirecta*.

El prejuicio, no bien revisado, de que el lenguaje —al convertir las significaciones de algún modo en «objetivas», en sentido de patentes, delimitadas a través de la expresión concreta— *objetiviza* los contenidos que trasmite frena considerablemente el impulso metafísico de la importante obra de J. G. Caffarena: *Metafísica fundamental*. «Hay un serio problema —escribe— para la fenomenología existencial en su mismo intento de hablar del sujeto humano sin hacerlo objeto. El lenguaje humano y el pensamiento conceptual que en él se expresa son esencialmente objetivan-

³¹ Cf. *Philosophical Investigations*, Blackwell, Oxford, 1953; J.-Cl. Piaget, *De l'Esthétique à la Métaphysique*, M. Nijhoff, La Haya, 1959.

tes...»³². A este prejuicio sólo cabe oponer un *uso creador* del lenguaje. Como observa Jaspers, el lenguaje no sólo no rigidifica los contenidos, sino que alumbra significaciones inéditas. Este carácter eminentemente clarificador que ostenta el lenguaje merced a su condición creadora constituye uno de los temas preferentes de análisis de la corriente filológica centrada en torno al filólogo Noam Chomsky.

... Una vez que hemos adquirido el dominio de una lengua, la cantidad de frases que podemos utilizar corrientemente y sin dificultad o vacilación es tan amplia que podemos considerarla como infinita en todos aspectos: en el práctico e incluso, sin duda alguna, en el teórico. El dominio normal de una lengua implica no sólo la capacidad de comprender inmediatamente un número indefinido de frases enteramente nuevas, sino también el poder precisar frases ambiguas y eventualmente someterlas a interpretación... Evidentemente, una teoría del lenguaje que desatienda este aspecto «creador» no tiene sino un interés marginal³³.

La consideración del lenguaje como vehículo viviente del dinamismo humano cocreador de interrelaciones vivientes llevó a F. Ebner a considerar el lenguaje como *fundador de vida espiritual*. Es la tesis expuesta en su atormentada obra *La palabra y las realidades espirituales*³⁴, que suscitó en Europa toda una escuela antropológica de amplias ramificaciones al sugerir un estilo de pensar decididamente relacional.

En el fondo de la preocupación actual por el lenguaje late el problema del *fundamento*: el acceso del hombre a

³² Cf. *ob. cit.*, Revista de Occidente, Madrid, 1969, pág. 101.

³³ *Current Issues in Linguistic Theory*, Mouton, 1964, págs. 7-8.

³⁴ *Das Wort und die geistigen Realitäten*, Herder, Viena, 1952; Kösel, Munich, 1963.

lo real por vía de presencialidad, de inmediatez eminente. Los estudios de Filosofía del lenguaje no se reducen, pues, en modo alguno, a meras evasiones parafilosóficas. Cuando son análisis del acontecimiento del lenguaje visto integralmente como *lengua* y como *palabra*, no sólo como *detritus objetivista*, constituyen una investigación filosófica rigurosa acerca de los modos más intensos de instalación humana en la realidad³⁵.

³⁵ En este sentido se orienta la posición sostenida por Paul Ricoeur frente al estructuralismo de Lévi-Strauss. Cf. «La structure, le mot, l'événement», en *Esprit* 5 (1967), págs. 801-821.

II

LA DIALÉCTICA DE «APELACIÓN-RESPUESTA» Y EL «CÍRCULO HERMENÉUTICO». PENSAMIENTO RELACIONAL HEIDEGGERIANO

La relación de presencia con lo real se da mediante una actividad cocreadora de inmersión que está vertebrada por el esquema «apelación-respuesta». En este capítulo se explanan algunos temas del capítulo anterior y se amplía su temática.

El pensamiento polarizado metodológicamente en torno al esquema «apelación-respuesta» es denominado por algunos escritores actuales «pensamiento circular» (*kreisendes Denken*), «pensamiento en espiral» (*spirales Denken*), «pensamiento dialógico» (*dialogisches Denken*). Estas locuciones son indudablemente ambiguas, pero en el dinamismo de los procesos intelectuales en que juegan su juego adquieren gran fecundidad metodológica en orden a la recta comprensión del nexo que media entre el sujeto cognoscente y el objeto-de-conocimiento. Para verlo con cierta precisión se requiere: 1) enmarcar dichas locuciones en el contexto que les dio origen y descubrir las motivaciones radicales a

que responde su uso; 2) vivir experiencialmente su significación en algún caso concreto. En esta lección nos serviremos de una descripción realizada por Heidegger; 3) poner al descubierto algunos de los modos fundamentales de circularidad y las exigencias básicas que tales modos plantean al sujeto.

Como nos movemos en un nivel de fundamentación filosófica, estas tres tareas debemos realizarlas en un plano *radical*, que es donde se fragua el progreso o el regreso o sencillamente el estancamiento de los movimientos intelectuales. Esta radicalidad en el tratamiento puede conseguirse destacando los *esquemas mentales* que vertebran la labor hermenéutica de cada pensador y subrayando su adecuación o inadecuación a los fines de investigación propuestos.

Para conseguir una mayor diafanidad expositiva, centraré el análisis en la locución «pensamiento circular» y en el uso que de ella hace el pensamiento contemporáneo. Un tratamiento completo del tema exigiría mostrar la posibilidad de aplicarla, asimismo, a formas de pensamiento muy distantes en el tiempo pero afines en la condición flexible y tensionada. La investigación filosófica subraya cada día con mayor intensidad que los conceptos básicos de los creadores de la Filosofía (Heráclito, Platón, Aristóteles, Plotino, San Agustín, Santo Tomás, Avicena...) deben ser vistos *en su mutua determinación y potenciación* si han de ser entendidos de modo cabal. Conceptos tales como *logos, energeia, dynamis, entelecheia, eidos, morfé* y otros semejantes sólo se comprenden en medida aceptable cuando se les concede libertad de despliegue y mutuo engarce. En este capítulo no cabe desarrollar este sugestivo tema. La posición de Hegel, Jaspers y otros autores respecto al pensamiento circular tampoco será tratada aquí, pues ello requeriría la

adopción de un *tempo* lento que rompería el ritmo de la exposición. Me limitaré a indicar de dónde procede y qué implica el modo tensionado de pensar que la Hermenéutica actual pone en juego y al que alude con las expresiones antes indicadas. Las múltiples vinculaciones que esta forma de pensamiento tiene con los problemas básicos de la filosofía serán tan sólo apuntadas.

I. ORIGEN E IMPLICACIONES DE LA EXPRESIÓN «PENSAMIENTO CIRCULAR»

Esta expresión constituye, por así decir, el santo y seña de una *orientación hermenéutica nueva*, con todo lo que ello implica. Tal orientación fue impulsada por la necesidad de ampliar la noción de conocer y de elaborar una teoría del conocimiento hecha no *en serie*, es decir, proyectada sobre el esquema general *sujeto-objeto*, sino *a medida*, como ya lo postuló Bergson en el prólogo a su gran obra *La pensée et le mouvant*. Esta necesidad de ampliar la noción de *conocer* surge cuando se advierte en pormenor que los diferentes procesos de conocimiento muestran características especiales conforme a la condición entitativa de los objetos de conocimiento y a las disposiciones peculiares de los diversos sujetos cognoscentes.

Ello se hizo patente de modo casi dramático cuando la investigación filosófica planteó en forma temática el problema de la posible *objetivación* de realidades *no-objetivas*, es decir, cuando planteó el problema de la posibilidad de convertir en objeto-de-conocimiento entidades que desbordan con mucho la condición de *meros objetos* —en el sentido de asibles, mensurables, delimitables, controlables— y no son por tanto en rigor *ob-jetivables*, situables a distan-

cia en plan in-comprometido, meramente espectacular. ¿Cómo *objetivar* lo *inobjetivable* y someterlo a los implacables cauces del conocimiento *objetivo* —en sentido de universal y necesario—? ¿Es lícito por principio reducir a condición de objeto, objeto de observación y análisis, realidades meta-objetivas que comprometen y envuelven al mismo que se las propone como tema de estudio? Yo que me planteo el tema del ser me siento comprometido con el ser, ineludiblemente, en lo más profundo de mí mismo. Yo que me propongo el tema del lenguaje soy un ser locuente, envuelto nutriciamente por la realidad lingüística. He aquí comprometido en su raíz el estatuto epistemológico de todas las disciplinas que se ocupan con vertientes de la realidad que, siendo eminentemente reales —por efectivas—, no son fácilmente delimitables y ofrecen un penoso aspecto fluido, irradiante, como si, más que entidades definidas, fuesen una especie de campos-de-realidad, «ámbitos». Piénsese en las entidades históricas, en las obras culturales, el lenguaje, las personas y comunidades humanas, y otras entidades semejantes cuyo conocimiento plantea al sujeto dificultades especiales debido al *poder interno de autoplasmación* que presentan, esa «interna unidad configuradora» que tanto admiraba Dilthey.

Esta admiración se tradujo desde los inicios de la Hermenéutica, ya con el pionero Schleiermacher, en preocupación por matizar el decisivo concepto de *objetividad* y distinguir con pulcritud sus diversos grados y niveles. Como la idea de *objetividad* pende de la idea de *realidad* que se tenga, la ansiada matización del concepto de objetividad tropezó con un grave escollo, a saber: *la vieja propensión a tomar como modélico el tipo de realidad cósmica, objetivista, y a elaborar a partir de ella los esquemas mentales que vertebran el pensamiento*. Los esquemas elaborados

sobre la base de los estratos de la realidad que presentan objetos de conocimiento perfectamente *delimitables*¹ —el estrato de lo inanimado y el de lo artificial— se muestran excesivamente toscos para dar alcance a los modos de realidad más flexibles y difícilmente delimitables. Esta inadecuación fue causa —como sabemos— de múltiples atropellos metodológicos: extrapolaciones de esquemas y de categorías que llevan el pensamiento filosófico a una extrema confusión.

Vista a esta luz, la historia de la Hermenéutica se muestra como un gigantesco esfuerzo realizado contra corriente, contra el poder envarante de una concepción poco matizada de objetividad, fruto de una idea rígida y precaria de realidad². Este esfuerzo queda de manifiesto si confrontamos las dos grandes líneas de la Hermenéutica: la *línea monodireccional* y la *línea circular*.

1. Línea de pensamiento monodireccional

Por la tendencia del hombre a aferrarse crispadamente a lo objetivo, a la vertiente de la realidad sometida a modos

¹ Perfectamente delimitables al menos cuando son vistos a nivel macroscópico.

² La Hermenéutica constituye sin duda una de las ramas fundamentales del pensamiento actual. En diversas publicaciones y congresos recientes —por ejemplo, el *VIII Congreso Filosófico Alemán*— se subraya que las corrientes más significativas de la filosofía contemporánea se polarizan en torno al problema de la «comprensión» (*Verstehen*). A su vez, los dos temas analizados en este capítulo [círculo hermenéutico y dialéctica de apelación-respuesta] marcan el punto culminante de la Hermenéutica, el más conflictivo y fecundo, porque son la expresión un tanto agresiva y polémica de una verdadera *metanoia*, del giro metodológico que llevó a cabo el movimiento hermenéutico a medida que fue haciéndose a la idea de que toda alteración de la *ratio cognoscendi* conlleva de por sí una mutación de la *ratio intelligentiae* y la *ratio hominis*.

de espaciotemporalidad empírica, se tendió con frecuencia a considerar como ineludibles los procesos *monodireccionales* de pensar, cuya estructura interna viene determinada por los esquemas *causa-efecto*, *sujeto-objeto*, *dentro-fuera*, *en mí-ante mí*, *inmanencia-trascendencia*, y otros afines. Es tal el poder de sugestión que ejercen estos esquemas sobre el pensamiento humano, sobre todo el occidental, que buen número de pensadores los aceptaron como base incuestionable y trama interna del conocer humano, sin ponerlos en cuestión, incluso ante las graves antinomias que provocan cuando son aplicados a temas complejos, pertenecientes al plano de lo vital, lo espiritual, lo artístico, lo normativo, lo religioso.

El mismo Kant, que con tan buen paso había partido a la fundamentación de un pensamiento trascendental (dirigido a «clarificar genéticamente el fundamento último del saber objetivo»), no dudó en montar su genial análisis del conocimiento especulativo sobre el andamiaje de unos esquemas insuficientes. Si leemos a Kant entre líneas, observamos que su pensamiento está estructuralmente vertebrado por los esquemas *materia-forma*, *apriori-posteriori*, *causa-efecto*, *acción-pasión*, *espontaneidad-pasividad*, *autonomía-heteronomía*, *dentro-fuera*.

Estos esquemas poseen una temible capacidad para imponer un estilo *estático* de pensar, incapaz de adoptar el ritmo ágil que exige el método «trascendental», que es por esencia un método *sineidético relacional*. Tal carácter estático se manifiesta en la interpretación kantiana del acto de conocimiento como una forma de *mera síntesis*, modo de unidad abiertamente pobre por estar carente de *ímpetu creador de auténticas interrelaciones*. A esta falta de creatividad se debe —según advirtió Fichte a su debido tiempo— que la gran tarea trascendental kantiana se haya quedado

muy a medio camino. Más que un pensamiento auténticamente trascendental —que debe ser genético-interaccional—, Kant elaboró un análisis de diversas formas de conocimiento consideradas como algo *ya hecho*, algo en consecuencia meramente fáctico. Las *divisiones* establecidas en tal análisis degeneraron hasta cierto punto en *escisiones* (razón, entendimiento, sensibilidad; conocimiento teórico, conocimiento práctico; fe y razón; razón y vida). Y no podía sino acontecer este proceso degenerativo por la profunda razón de que sólo un auténtico pensamiento dinámico-relacional puede captar la existencia de modos elevados de *unidad en diversidad*³.

La historia de la Hermenéutica —disciplina preocupada por lograr auténticos modos de unidad con lo real entorno— está lastrada desde su comienzo por la interpretación superficial de las divisiones como escisiones. Si se leen con atención metodológica las obras del fundador de la Hermenéutica como disciplina independiente, Friedrich E. Schleiermacher (1768-1834), se observa que las mayores dificultades que le salieron al paso fueron provocadas por su fidelidad al esquema *sujeto-objeto*, visto de modo un tanto grueso y sin la riqueza de matices que adquiere cuando se lo proyecta sobre la relación del hombre con realidades que lo comprometen y envuelven y establecen así con el mismo vínculos de unidad eminentes hasta llegar en casos a convertirse en instancias más íntimas que su propia intimidad.

Análoga consideración cabe hacer de una corriente de pensamiento que habría de influir notablemente sobre el pensamiento del joven Martín Heidegger: el movimiento

³ Con razón lamenta a menudo Heidegger que hasta Hegel no se haya puesto suficiente empeño en estructurar estos modos eminentes de unidad, superior a todo género de *unidad de identificación y de fusión*.

hermenéutico de la Teología liberal. La investigación hermenéutica de H. Herrmann, por ejemplo, está bloqueada por su atención a los dilemas típicos del neokantismo: «O razón o vida», «o conocimiento abstracto o conocimiento vivencial». Nada ilógico que no haya logrado adivinar la condición eminentemente racional del poderoso fenómeno del *encuentro*, decisivo en Hermenéutica, y haya estimado que a la vida conceptual —promotora, a su juicio, de un fatal alejamiento de la realidad— se opone la vida experiencial, excepcionalmente dotada para fundar relaciones de auténtica inmediatez con el objeto de conocimiento.

En esta línea metodológica orientó su fecunda labor hermenéutica Wilhelm Dilthey (1833-1911). Espiritualmente enardecido por el estudio de realidades caracterizadas por un modo de unidad tan eficiente como flexible —el Arte, sobre todo el musical, las formas culturales, la Historia, las instituciones—, Dilthey consagró su vida a la elaboración y fundamentación rigurosa de una Hermenéutica de las llamadas «Ciencias del Espíritu», contrapuestas a las «Ciencias de la Naturaleza». Su natural capacidad intuitiva le permitió descubrir el nexo que media entre *comprensión* y *vida*. «Somos en primer lugar —escribe— seres históricos antes de ser contempladores de la historia, y sólo porque somos lo primero podemos ser lo segundo» (*Gesammelte Schriften*, Teubner, Stuttgart, 1961³, VIII, 278). Dilthey entrevió que la luz que funda la comprensión brota en los acontecimientos de interferencia: interferencia del hombre con la realidad circundante; ensamblamiento de cada realidad singular en el conjunto del que forma parte. Esta adivinación era tan fecunda que su mera clarificación iba a decidir hasta el día de hoy el progreso del pensamiento circular, y, consiguientemente, el progreso de la Hermenéutica. Pero una vez más los esquemas objetivistas frenaron

insalvablemente el libre vuelo de un gran pensador, y Dilthey hubo de reconocer con amargura en sus últimos años la imposibilidad de clarificar de modo cabal la problemática metodológica planteada por las realidades que con amplia visión había acotado como tema de estudio. El volumen VIII de sus *Obras Completas* —tal vez el más importante para el tema que aquí nos ocupa— ofrece la estampa desazonante de un anciano que intenta pergeñar un método a toda prisa y lo hace de modo fragmentario, casi balbuciente, por falta no tanto de tiempo cuanto de claridad de ideas.

También Husserl (1859-1938) en su edad madura tuvo que confesar su conciencia de fracaso: «Die Philosophie als strenge Wissenschaft (...), der Traum ist ... ausgeträumt» («La Filosofía como ciencia rigurosa, ese sueño ya pasó»). En el fondo se trata (como en Dilthey) de un fracaso metodológico. Debido al predominio de la Fenomenología de las realidades materiales, dotadas de una forma de espacio-temporalidad objetiva —mensurable, delimitable—, Husserl no dudó en tomar como modélico en principio el conocimiento de los objetos «exteriores» al sujeto, y, como este conocimiento se realiza a través de diferentes perfiles (*Abschattungen*), estimó que para desbordar la rígida atención a tales perfiles era indispensable acogerse al recinto acotado de la conciencia. Ello significó enredar el pensamiento en la malla de los esquemas «interior-exterior», «inmanencia-trascendencia». Y por el temible poder que tienen estos esquemas de envarar el pensamiento humano y frenar su connatural dinamismo, la sumisión a los mismos orientó hacia el idealismo una doctrina (como la husserliana) que había dado en *Logische Untersuchungen* (Investigaciones

Lógicas) un paso certero hacia un método eminente de realismo.

El gran talento observador de Husserl descubrió la necesidad de superar los estrechos horizontes abiertos por el método expuesto en el I volumen de la obra *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica), y en los volúmenes segundo y tercero de la misma obra realizó amplios e interesantes análisis acerca de realidades in-objetivas (*ungegenständlich*), como la realidad personal, la relación intersubjetiva y otras semejantes. Lamentablemente, el método de Husserl estaba ya determinado en buena medida por la sumisión primera a los esquemas inspirados en el estudio de las realidades meramente objetivas (*gegenständlich*). De ahí que Husserl haya trabajado intensamente desde 1912 en la preparación de los volúmenes II y III de *Ideen*, pero no se haya decidido a publicarlos, sin duda por insatisfacción interna respecto a la fecundidad de su orientación metodológica. La precariedad de esta orientación explica, asimismo, que, al abordar el tema del conocimiento de las otras personas (tema que no tolera extrapolaciones ilegítimas y constituye —en consecuencia— una piedra de toque metodológica), Husserl se haya visto obligado a movilizar el pobre recurso de la *Einfühlung* [endopatía], ya utilizado por Dilthey, Lipps y tantos otros autores de fines del XIX y principios del XX. El primer contacto con el *otro* se da a nivel *corpóreo*, según Husserl, que utiliza drásticamente el término *Körper*, más objetivista —como sabemos— que el término *Leib*. Si esto es así, sólo mediante una «inferencia endopática» podemos introducirnos de algún modo en la interioridad del otro, pero esta inferencia endopática presenta, naturalmente, graves dificultades, que no pasaron inadvertidas a Husserl.

Resulta por ello aleccionador —casi diría apasionante— confrontar la primera edición de *Ideen* (1913) con la edición póstuma realizada en 1950 por W. Biemel, y observar los cambios operados en el texto y leer las notas escritas por Husserl al margen de su ejemplar de uso privado. En una de estas notas (pág. 101 de la edición póstuma) Husserl revela estar convencido de que el método de conocimiento por perfiles no es aplicable a las realidades personales. «Esto no quiere decir —escribe— que todo lo real sea una cosa que deba darse a conocer, como todo lo existente, a través de perfiles. Los hombres son personas; las demás personas me son dadas, naturalmente, según su ser de sujetos (*Ichsein*) y su vida de tales, no como unidades de perfiles (*Abschattungseinheiten*).» Este texto (que no figura en la edición española de J. Gaos y en la francesa de P. Ricoeur por estar basadas en las primeras ediciones de la casa Niemeyer) implica una salvedad que compromete de raíz toda la doctrina husserliana, pues equivale a reconocer que, al nivel de los fenómenos interhumanos, carece de vigencia el esquema «inmanencia-trascendencia», en el que se apoya la teoría de las reducciones. Que Husserl fue consciente de la gravedad de este reconocimiento se echa de ver en la decisión con que, diez años tras la publicación del primer volumen de *Ideen*, descalificó todo el párrafo 44, escribiendo al margen: «¡Todo el párrafo 44 inservible!» (*unbrauchbar*).

2. Línea de pensamiento circular

La orientación de Kant fue impugnada por Fichte. La de Husserl, por Scheler. La de Dilthey, por Heidegger. La orientación subjetivista de la Estética kantiana y de la Hermenéutica romántica tiene en H. G. Gadamer un lúcido

expositor e impugnador. Esta múltiple actividad crítica se basa en la necesidad de sustituir los modos *lineales* de causalidad por modos *circulares interaccionales*. Veámoslo esquemáticamente.

1. Fichte se apresuró a destacar enérgicamente que la línea heurística impuesta por las escisiones y esquemas que orientan el pensamiento kantiano no responde a la verdadera intención trascendental que persiguió en el fondo el gran pensador de Königsberg, intención que no era otra que lograr una verdadera integración y potenciación de las diversas vertientes del hombre. Esta tarea integradora será la meta de las diversas ediciones de la *Wissenschaftslehre* (Doctrina de la Ciencia), sobre todo las posteriores a 1803. Por obra de su ex amigo Schelling y de Hegel, este genial intento de Fichte quedó apenas sin vigencia histórica. Actualmente, merced a un mejor conocimiento de las últimas ediciones de la *Wissenschaftslehre* y de los escritos póstumos, la crítica filosófica está en condición de descubrir el verdadero alcance del método fichteano de acceso a lo real, método basado en su concepto de «ergreifen im ergriffenwerden» (captar al ser captado), modo de causalidad evidentemente circular, no monodireccional. Ello explica la convicción de Fichte de que para ser fieles al auténtico método trascendental se debe superar la letra kantiana. (En esta línea de libertad co-creadora aborda Heidegger la interpretación del pensamiento kantiano en *Kant und das Problem der Metaphysik* (Edit. Klostermann, Frankfurt, 1929), obra que constituye más bien un diálogo entre pensadores que una mera exposición escolar.)

2. Max Scheler, con su poderosa intuición, atacó a fondo la línea de la intencionalidad husserliana, línea monodireccional que parte del yo como realidad enfrentada al objeto y concibe el conocimiento como un modo de visión incom-

prometida. En su trabajo «*Idole der Selbsterkenntnis*»⁴ («ídolos del autoconocimiento», «ídolos» entendidos en sentido baconiano), Scheler defiende contra la convicción usual que el conocimiento del propio yo no precede al conocimiento de los otros hombres y que se da una peculiar *funcionalización del conocimiento*, es decir, una *fecunda interacción* entre el conocimiento de los seres que integran el entorno humano y el perfeccionamiento de la capacidad cognoscitiva del hombre, ya que todo nuevo conocimiento que se adquiere se integra funcionalmente en la trama de elementos de diverso orden que constituye a modo de constelación la «potencialidad» cognoscitiva humana.

Pese al carácter zigzagueante y asistemático de su obra, Scheler puso perfectamente en claro la necesidad de renunciar al cómodo apoyo de los esquemas generales y decidirse a elaborar una Gnoseología adaptada en pormenor a las exigencias de los diferentes objetos de conocimiento, adaptación que fuerza al sujeto cognoscente a movilizar todos sus recursos creadores, no sólo la llamada restrictivamente «*facultad cognoscitiva*».

II. PENSAMIENTO RELACIONAL HEIDEGGERIANO

Hacia 1927, en una tensa situación integrada por una inquietante mezcla de riqueza temática y precariedad metodológica irrumpe Heidegger en la escena intelectual con su densa obra *Sein und Zeit* (Ser y tiempo). Leídos a fondo los primeros párrafos de esta obra, se advierte que Heidegger se había hecho cargo de que su tarea consistía en asumir como propias las metas de los movimientos trascen-

⁴ Cf. *Vom Umsturz der Werte*, Francke, Berna, 1919-1955.

dental, hermenéutico y fenomenológico y darles alcance con un método adecuado. Que este método debía ser distinto de los utilizados por Kant, Husserl y Dilthey se hace patente cuando apenas iniciada la primera parte (ed. M. Niemeyer, Tübingen, 1957⁸, pág. 60) Heidegger declara taxativamente que los esquemas «interior-exterior», «inmanencia-trascendencia» son absolutamente inadecuados para un tratamiento a fondo de la Ontología Fundamental. Se afirma, escribe Heidegger, que la *interioridad* del sujeto no debe entenderse como un *reducto espacial*, pero no se nos dice qué significa *positivamente* esta interioridad de la inmanencia, en la que está encerrado en principio el conocer.

En este preciso momento, todavía en el umbral de su primera obra, Heidegger quemó las naves respecto a la orientación metodológica de sus maestros inmediatos, pues, al rechazar tales esquemas, dejaba de lado simultáneamente los esquemas afines, tales como «sujeto-objeto», «ensimismamiento-alteración», «en mí-ante mí», «forma-materia», y se oponía en bloque a la mentalidad objetivista monodireccional que los inspira. Pero aquí se da la grave circunstancia de que tales esquemas, debido a la tendencia del hombre a pensar por vía de pro-yección de los objetos a distancia del sujeto, parecen constituir el entramado natural del pensamiento humano —como muy bien explicó Jaspers—. Por eso impugna Heidegger con frecuencia casi obsesiva 1) la identificación de objeto-de-conocimiento y ob-jeto, visto éste como una realidad que ofrece a la visión humana un aspecto determinado (*species, eidos, Anblick*), y 2) la proclividad a tomar por *incuestionable* lo *acostumbrado* y *connatural* (lo «Selbstverständlich»).

Si se conoce de cerca la situación de la Filosofía europea a fines del primer cuarto de siglo, con la prevalencia de formas de pensamiento polarizadas en torno a dilemas obje-

tivistas, no puede sino sorprender y admirar la decisión heideggeriana de renunciar a una forma de apoyo intelectual considerado como ineludible. ¿Sería posible sin estos entramados categoriales elaborar un modo de pensamiento filosófico consistente, que no se refugiase en fáciles irracionalismos decadentes propios de épocas —como toda postguerra— propicias a la desilusión y a la laxitud espiritual?

Con toda decisión, Heidegger optó por el camino más arduo: *integrar la vida intelectual y el compromiso existencial, conceder a la razón su plenitud de derechos mediante la articulación profunda de conocimiento y vida, conocimiento y acción, conocimiento e inmersión en lo envolvente*. En sus obras *Was heisst Denken?* (Edit. Niemeyer, Tubinga, 1954) y *Vorträge und Aufsätze* (Edit. Neske Pfullingen, 1954), Heidegger advirtió taxativamente que para aprender a pensar hay que inmergirse en el elemento propio del pensar, como para aprender a nadar no basta leer un tratado de natación; hay que lanzarse al torrente. Nadar es, en efecto, una operación inmersiva que debe aprenderse en contacto personal con su elemento envolvente, que es el agua. ¿Cuál es el elemento envolvente del pensar? En su llamada «segunda época» Heidegger dio respuesta a esta pregunta. Pero es lástima sin duda que no haya hecho un análisis pormenorizado de los distintos modos de realidad envolvente y de las exigencias específicas que estas realidades plantean al sujeto de conocimiento. La verdad es que Heidegger intentaba solamente sugerir una idea decisiva: que el pensar no se reduce a un mero reflejar la realidad, como una especie de doblaje mental, sino que *implica una tarea co-creadora*, ya que tanto el hombre que conoce como las cosas de su entorno no son objetos delimitados, entidades del todo hechas, antes deben irse logrando a lo largo de un proceso de interacción.

Desde la primera página de *Sein und Zeit* se percibe nítidamente que Heidegger entrevió que la crisis filosófica de su época sólo se podía resolver moviéndose dentro de un ámbito intelectual constituido por una *idea más comprensiva de realidad* (realidad no objetivista-cósica, sino ambital-interferente-relacional) y una *idea más originaria de verdad* (verdad como patencia, como iluminación que acontece en los fenómenos de interferencia). Desde principios de siglo se advertía en la filosofía europea, como un clamor, la exigencia de ampliar las categorías intelectuales. A Heidegger cupo el mérito de advertir que, para ser auténtica, toda flexibilización categorial debe llevar a su base una ampliación de la *ratio misma de realidad y de verdad*, ampliación que implica a su vez un *nuevo concepto de hombre y de comprensión* (Verstehen).

En efecto, el lugar del universo donde resplandece de modo singular, según Heidegger, este carácter de la realidad y la verdad es el existente humano, visto como una realidad en constitutiva relacionalidad cocreadora con el entorno y, en definitiva, con el Ser. Por eso destacó Heidegger en el sur humano su carácter *inobjetivista* («ungegenständlich»), no cotidiano-asible («unvorhanden», «unfassbar»), y lo denominó con un término relacional-distenso: «Da-Sein», ser ahí, ser ahí en el mundo, en un mundo que me envuelve y posibilita mi acción y es, a su vez, en buena medida constantemente alterado por mi actividad. Al centrar en el *Da-sein* su atención, Heidegger no intentó elaborar una Antropología, sino destacar sencilla y radicalmente el *carácter ambital interferente* de la realidad y de la verdad. Todos los conceptos fundamentales de *Sein und Zeit* son *interferenciales*. De modo semejante, y por razones análogas, el Heidegger de la llamada «segunda época» —a partir de *Vom Wesen der Wahrheit* (Sobre la esencia de la verdad, 1943)

no intentará esbozar una Ontología, sino subrayar la fecundidad de la interrelación hombre-ser y la vinculación honda de construir, habitar y pensar, entendiendo *habitar* en sentido transitivo, como la interrelación fecunda de cielo y tierra, dioses y mortales. El saber verdadero no será para Heidegger un mero ver, un captar mediante una facultad determinada aquello que una realidad deja ver (su *Eidos*, su *Anblick*, o *aspecto*). El verdadero saber consiste en *interferir cocreadoramente con cada realidad toda la existencia del sujeto*, con su capacidad proyectiva y su decisión de compromiso. He aquí ya respunteado el paso de la *Fenomenología intencional* a la *Fenomenología existencial*, del *pensamiento lineal monodireccional* al *pensamiento circular* centrado en el flexible esquema *apelación-respuesta*. En sus escritos fundamentales de la segunda época, Heidegger no utiliza los esquemas de la línea monodireccional. Prescinde en lo posible de todo esquema y se ocupa en la descripción fenomenológico-existencial de realidades concretas del entorno humano vistas como una especie de *encrucijadas entitativas*, puntos vivientes de confluencia de entidades relacionales.

La cercanía verdadera con estas realidades interferenciales no se logra del modo *incomprometido* como se conocen los meros objetos, sino de modo *immersivo comprometido*. Y esta forma de compromiso significa el *salto* del nivel objetivista en que se mueve el mero ver intencional al nivel existencial de la acción *creadora en receptividad*. Este salto implica la conversión a la «logique de finesse» pascaliana, a lo «angélico» y a lo «abierto» de Rilke.

Salto se dice en alemán *Sprung*. Por otra parte, lo creado-interferencia es algo irreductible, inédito, primario. Lo *primario* se sugiere en alemán con el prefijo *Ur*. El salto al nivel en que se fundan realidades primarias se dice

Ursprung, origen. Por eso en Heidegger «volver al fundamento» es volver al origen; «ponerse en verdad» es dar el salto a lo originario, y pensar pende del habitar (entendido como «fundar tramas originarias de convivencia»). Como este género de fundación implica libertad, Heidegger puede concluir que la libertad es el fundamento del fundamento (*Wom Wesen des Grundes*, pág. 53), de la verdad y del ser de los entes. A esta originariedad alude Heidegger cuando reduplica los sustantivos indicando que desea entender la cosa *como cosa*, el mundo *como mundo*, el ente *como ente*. Nada ilógico que Heidegger agregue que sólo es posible captar la cosa como cosa —como trama de relaciones— y los modos posibles de entrar en cercanía con ella en el plano en que acontecen las relaciones de interrelacionalidad creadora.

Esto explica que el empeño de Heidegger vaya dirigido en definitiva a elevar al lector del plano objetivista al plano interaccional, pues las categorías espaciotemporales (inmediatez, distancia, vecindad, lejanía, presencia) sólo al ser asumidas en el juego de la interferencialidad creadora ganan el poder simbólico que las hace en algún modo adecuadas a la expresión de los más altos fenómenos humanos. Este juego interferencial resalta, según Heidegger, en la constitución de cada cosa en cuanto tal, por ejemplo, el cántaro *en cuanto cántaro*.

Describir un cántaro como cántaro significa no sólo consignar las características del mismo como producto elaborado por el alfarero conforme a las cuatro causas aristotélicas, sino asistir a la génesis del cántaro *como fenómeno interrelacional*. La idea de cántaro que brote de tal experiencia revelará la condición misma del ser del cántaro como fenómeno integral. Y, si del análisis se desprende que el cántaro como tal surge en un acontecimiento de inter-

acción, Heidegger no dudará en afirmar que el *ser* de ese género peculiar de cosa que es un cántaro ostenta una *condición relacional interferente*. Esta afirmación será decisiva para la determinación de la esencia de la verdad como *iluminación*.

La sugestiva descripción heideggeriana del cántaro tiene la estructura siguiente. Lo que modela el alfarero es en esencia un vacío, entendido como nada-de-objetividad, o, dicho positivamente en términos relacionales, como la capacidad de albergar un líquido, por ejemplo, el vino; *albergarlo*, es decir, recibirlo de la viña y del campesino que la cuida y de la tierra y del sol que la nutren; pero recibirlo para devolverlo a la comunidad de amigos en un banquete o a la divinidad en un rito sacrificial. Con ello, el mero *verter físico objetivo* se trasmuta en *don* y *libación*, acontecimientos relacionales en que se interfieren el cielo y la tierra, los dioses y los mortales, es decir, «los cuatro»: «das Geviert». El cántaro se afirma como tal en estos *actos interaccionales*, forma de reunión simple y múltiple que los griegos llamaron *logos*. La esencia de la obra realizada por el alfarero consiste en esta esforzada *reunión* o *acercamiento* en que brota, como una forma de *splendor*, el sentido pleno de los elementos que se conjugan. Este acercarse constelacionalmente forma la esencia del habitar humano en su poderoso sentido transitivo. Tal habitar, así entendido y visto como fuente de *splendor*, constituye el «elemento» del auténtico pensar que Heidegger venía buscando tenazmente.

Aquí vemos cómo Heidegger, para precisar el nuevo concepto de realidad y de verdad, evita los esquemas que tienden a escindir (*forma-materia, interioridad-exterioridad*) y tensa su mente para vivir acontecimientos reales de interacción, en los cuales se alcanza el máximo grado de posible vecin-

dad con el Ser, o —dicho de modo relacional-concreto— con los elementos que integran el *ámbito cuatripartito*: cielo y tierra, dioses y mortales.

Al hilo de esta fiel atencencia trascendental, fenomenológica y hermenéutica a la realidad, se fue formando en el texto heideggeriano, como de por sí, un prodigioso *anillo de conceptos* que se clarifican y potencian mutuamente en una especie de sorprendente *juego de reflejos* («*Spiegel-spiel*»). Estos conceptos son: *interferencia, relacionalidad, apertura, libertad, habitar, pensar, hablar, fundar cercanía, juego, ámbito, iluminación, patencia, verdad, belleza, poesía, arte, lenguaje, ser, ente, tiempo y espacio festivos, simbolismo* y otros semejantes. He aquí en juego el «*kreisendes Denken*», el pensamiento circular heideggeriano, que viene a sustituir ventajosamente al esquema monodireccional «sujeto-objeto». Cuando se advierte el sorprendente nexo de conceptos y relaciones que constituye el «pensamiento circular», se toca indudablemente el fondo mismo del pensamiento heideggeriano, y se comprende endógenamente la técnica «circular» de sus procedimientos metodológicos. Estos procedimientos son fundamentalmente los siguientes:

1. Para describir fenómenos de *interferencia creadora*, Heidegger moviliza automáticamente términos de *iluminación*: *Licht, Lichtung, erscheinen, zum Schein bringen* (luz, iluminación, aparecer, traer a descubierto), conectando así con la tradición que desde el Libro VI de la *República* de Platón aduce el concepto de luz en los momentos decisivos del pensamiento. Heidegger perfeccionó la Hermenéutica por haber polarizado su pensamiento en la idea diltheyana de que la luz de comprensión brota en los acontecimientos interferenciales y por haber fundamentado esta intuición en la teoría de la *acción lúdica*, como actividad interaccional alumbradora de *sentido*. El juego se realiza a la luz que él

mismo alumbrando a medida que va abriendo posibilidades de acción-con-sentido⁵. Ese género de luz que brota en los fenómenos interaccionales es la *Umsicht*, concepto capital en *Sein und Zeit* porque da cuerpo a la intuición heideggeriana de que para conocer una realidad no basta *transferirse a ella* —«sich hineinversetzen»— mediante un modo de *endopatía vivencial* —«Einfühlung»— siguiendo el esquema «interior-exterior». No basta *salir de mí* para llegar a algo *exterior a mí*. Hay que cocrear con las realidades del entorno ámbitos de interferencia. Esta positiva interrelación creadora —que se da a lo largo del tiempo y en la trama de relaciones que Heidegger llama «horizonte mundanal», horizonte que el *Dasein* contribuye a fundar— constituye el modo originario y fundante de toda *adaequatio* o *homoiosis* entre el hombre y lo real en torno. La verdad es una iluminación que *acontece* en una relación de *encuentro*, en la cual la cosa no sólo patentiza la forma que en ella alienta, sino que da de sí todas sus posibilidades de tipo interaccional. El criterio de la verdad no viene dado por la *rectitudo* (ὀρθότης) del mirar, sino por el *grado de plenitud* de los ámbitos interaccionales que se crean entre el hombre y lo real. El criterio de verdad no es *externo* al proceso de interacción *hombre-realidad entorno*, sino *internorrelacional*. Es más lábil y arriesgado, pero tanto más creador.

2. En reciprocidad circular, al hablar de *verdad* e *iluminación*, Heidegger utiliza expresiones *dinámico-relacionales*: «poner en obra la verdad», «entrar en lo abierto», «mantenerse en la iluminación de lo abierto», «habitar la cuádruple constelación», «estar en el mundo» (entendido en

⁵ Los conceptos de *juego* y de *creatividad* son decisivos en la teoría existencial del conocimiento porque responden a un *concepto de realidad* de carácter interrelacional que desborda por elevación —conservándola y flexibilizándola— la división *sujeto-objeto*.

de modo activo-receptivo —no meramente localista—, al modo como se dice en francés «être au monde», no «être dans le monde»). Fiel a esta línea de pensamiento dinámico-relacional, para descubrir lo que es radicalmente una *obra de arte*, a diferencia de una *mera cosa*, Heidegger no elabora una *teoría* de la cosa y de la obra; *describe* fenomenológicamente una realidad instrumental —por ejemplo, un par de zuecos— representada en una obra. En ésta queda al descubierto que tal realidad no es algo cósmico-rígido-delimitado, sino el punto dinámico de confluencia de diversas líneas convergentes de sentido. Esta interferencia alumbraba *luz de sentido* que ilumina la esencia de la realidad instrumental y la de la obra. La esencia de la realidad instrumental se devela en la obra de arte como *realidad interaccional*. La esencia de la obra de arte se automanifiesta como *plasmación irradiante de un acontecimiento relacional*⁶.

3. En la llamada «segunda época», Heidegger no utiliza el término «Geworfenheit» (que ya en *Sein und Zeit* significaba «instalación primaria, constitutiva, en el entorno», y no mero «estar arrojado en un medio inhóspito»). Ahora, de modo más positivo, aduce el término «Entsprechung», respuesta ajustada a una *instancia apelante* (ser, lenguaje, ámbito cuatripartito), instancia en la cual el hombre está llamado a *habitar* en el sentido activo-receptivo de *constelacionarse*.

Si ataca Heidegger a la Metafísica, es debido a su convicción de que (pese al elevado rango entitativo de los ob-

⁶ El nexo circular que media entre *relacionalidad*, *fundación de modos constelacionales de realidad* e *iluminación* plantea al sujeto cognoscente una exigencia: el esforzarse en ver *sineidéticamente*, en *suspensión dialéctica*, todas las realidades que se constituyen como tales en un juego de interacciones.

jetos de conocimiento a que la Metafísica se aplicó desde antiguo) el estilo de pensar metafísico es de ordinario —a su juicio— más bien objetivista que relacional, más bien analítico que genético, más bien dogmático-constatador que trascendental-originario, más bien activo-dominador que receptivo-reverente.

III. IMPLICACIONES DEL PENSAMIENTO CIRCULAR

El análisis conjunto de las dos líneas hermenéuticas, la *monodireccional* y la *circular*, nos sitúa en el horizonte de comprensión adecuado para descubrir las posibilidades que abre esta última —la circular— para tratar en profundidad los temas básicos de la Hermenéutica. (Es el empeño que impulsa, como sabemos, la obra hermenéutica de H. G. Gadamer y E. Coreth, así como la de sus acerbos críticos, los hermeneutas de la escuela sociológica de Francfort, representada sobre todo por Jürgen Habermas). A medida que estas corrientes hermenéuticas han ido elaborando una metodología del *acontecer* y del *encuentro* —fenómenos tan sutiles y complejos como fecundos—, se ha configurado un *segundo anillo de relaciones conceptuales*, tal vez más matizado y trabajado todavía que el que forma la quintaesencia del pensamiento heideggeriano. Tal anillo se va formando ante nuestra vista con sólo destacar, aunque sea esquemáticamente, diversos modos básicos de circularidad y las exigencias que los mismos plantean al sujeto cognoscente.

1. Sentido de la circularidad y sus diversos modos

Se da una relación de circularidad, polaridad, mutua exigencia y potenciación entre el buscar y el hallar, la pre-

compreensión (*Vor-Verständnis, Vorgriff*) que se tiene de un conjunto de realidad cuando se lo empieza a estudiar y el conocimiento analítico de cada uno de los elementos y vertientes que lo integran. Esta peculiar dialéctica es sobremanera compleja y sutil. Para mostrar su riqueza y fecundidad no basta subrayar la necesidad de contemplar las partes a la luz del todo —como ya hizo en su tiempo Dilthey—. Se debe advertir en pormenor que este *todo* constituye un género muy versátil de horizonte, instancia real pero *inobjetiva* («ungegenständlich») y *envolvente* («umgreifend») que la Hermenéutica actual se cuida de matizar en cada caso y contexto.

Esta dialéctica de instalación en un horizonte y comprensión de las realidades inmersas en él es paralela a la *dialéctica de intuición y discurso*. Si se entiende por *intuición* la capacidad humana de penetrar de modo inmediato en las realidades dotadas de poder significativo, y por *discurso* la atención sucesiva prestada a los diferentes perfiles que estas realidades ofrecen al hombre, cabe advertir una fecunda relación circular o potenciación mutua entre intuición y discurso, entre la inmediatez de la intuición y la mediación del discurso. La potenciación mutua de la mediación discursiva y la inmediatez intuitiva da lugar a la intuición intelectual *inmediata indirecta*. La Hermenéutica contemporánea ha visto con nitidez que el carácter *inmediato* de la intuición no va fatalmente vinculado con el carácter *directo*, sino que puede y debe aliarse con la condición *indirecta* de la mediación discursiva.

Este concepto de intuición así articulado concede a la Hermenéutica libertad de maniobra suficiente para destacar la circularidad o mutua implicación de historicidad y verdad. Aceptar que la verdad está mediacionada por la historicidad encierra un riesgo evidente de caer en el relativismo si se

confunde el flexibilísimo concepto de *mediación* con el rígido y opaco concepto de *mediatización*.

Los elementos mediacionales colaboran a instaurar modos eminentes de *presencia* y de *luz de inteligibilidad*, es decir, de *sentido*, en tal forma que cabe afirmar que cuanto más mediacionada se halla una realidad tanto más intensa es la presencia que funda respecto a quien la busca con la actitud adecuada. Lo *mediacional* se torna entonces *transparente*.

Cuando los *elementos mediacionales* están asumidos por el sujeto cognoscente con ímpetu creador, se convierten en vehículos transparentes de la presencia de la realidad que mediacionan. La Hermenéutica histórica y estética nos ofrece ejemplos bien elocuentes. En cambio, los *elementos mediatizadores* alejan de la realidad a la que mediatizan.

La concepción dinámico-relacional de la realidad —que defienden diversos metafísicos contemporáneos— postula una concepción dinámico-relacional de la verdad y del conocer. Los términos «relacional» y «dinámico» deben ser matizados con el mayor cuidado a fin de poner en claro la relevancia gnoseológica de los fenómenos de interferencia y, en particular, de los acontecimientos de encuentro. El temor al dinamismo y al cambio procede de identificar precipitadamente lo *robusto* y lo *invariable*, la *variación* y la *alteración*. Un estudio detenido de los diversos modos de cambio, temporalidad y espacialidad nos permitirá analizar con la debida serenidad ciertos fenómenos de circularidad gnoseológica a primera vista contradictorios.

2. Exigencias de la circularidad

El carácter circular que media entre las vertientes del conocimiento antedichas plantea al sujeto cognoscente diversas exigencias:

1. El sujeto debe adoptar ante el objeto de conocimiento una actitud de *respeto* («Ehrfurcht», Goethe) que reconozca su gama integral de valores (singularmente su capacidad de dialogar con el sujeto) y neutralice la tendencia al *reduccionismo*, a reducir el objeto de conocimiento a alguno de sus elementos o vertientes.

2. Debe cumplir las exigencias que implica el complejo fenómeno del *encuentro*, visto como un *acontecimiento* («Ereignis», «event», «événement») fundador de modos relacionales de realidad. En el encuentro auténtico, el sujeto accede al conocimiento con todo su mundo de experiencias, deseos, proyectos, presupuestos, actitudes, y el objeto se abre al sujeto con todo su halo de implicaciones. Sujeto y objeto son, más que «objetos», «ámbitos de realidad». Si se consideran las obras de arte, los estilos, las instituciones y entidades semejantes como meras «objetivaciones» —al modo de Dilthey—, se pierde capacidad de maniobra para articular los diversos modos de inmediatez y distancia en que puede y debe hallarse el sujeto cognoscente respecto a tales entidades si ha de superar la escisión *sujeto-objeto* sin acudir al pobre recurso de la *fusión* o de la *adherencia sentimental endopática* («Einfühlung»). Más que como objetivaciones, tales realidades deben ser vistas como *instancias dinámico-envolventes*, capaces de interferirse creadoramente con el sujeto y fundar así ámbitos de luz.

3. El sujeto ha de aceptar el posible influjo del objeto sobre él, en la conciencia de que todo auténtico conoci-

miento es dialógico, no monológico coactivo. No hay subjetividad auténtica que sea a-mundana, a-histórica, a-lingüística. Ni hay objeto auténtico que esté del todo encapsulado en su individualidad.

4. Esta actitud de apertura dialógica implica un modo de *pensamiento en suspensión* («Denken in der Schweben», Jaspers), pensamiento que no se limita a tomar nota de ciertos datos supuestamente fijos, sino que va penetrando en el objeto a medida que se deja penetrar por él en un proceso de mutua potenciación basada en el esquema «apelación-respuesta». La Estética de la creatividad subraya que el buen ejecutante domina una obra en cuanto se deja dominar por ella. La Ética destaca que el hombre capta los valores al dejarse sobrecoger por su poder normativo. La Metafísica enseña que el hombre se abre a la realidad cuando despliega su personalidad apoyándose en la resistencia nutricia que ella le ofrece merced a su «poder último, posibilitante e impelente» (Zubiri).

5. Para determinar con exactitud la articulación interna de esta fecunda actividad dialógico-interferencial-suspensiva deben precisarse los diversos géneros de realidad envolvente que integran el entorno del hombre y los diferentes modos con que puede y debe el hombre inmergirse en tales realidades. Inmergirse en una realidad envolvente es dar respuesta positiva a una instancia apelante. Cuando me inmerjo en el agua, quedo rodeado por ésta, como elemento envolvente. Si me sumerjo para nadar, el hecho de quedar envuelto implica por mi parte una actitud no pasiva, sino activo-receptiva. *Acepto activamente* la capacidad sustentante del agua y su resistencia, me adapto a estas condiciones del medio y realizo la actividad específica del nadar como forma concreta de *juego creador*. Sólo cuando hay correspondencia y ajuste entre la condición propia de la realidad

envolvente y la actitud del que se mueve en su ámbito, se crea el *campo de libre juego* que constituye la actividad humana con sentido.

Cada tipo de realidad envolvente plantea determinadas exigencias que el hombre debe cumplir si desea que su inmersión en tal realidad florezca en una verdadera relación de encuentro y haga posible su despliegue personal y su libertad. Del modo peculiar de «envolver» al hombre el agua, el lenguaje, un estilo artístico, una obra de arte, una comunidad humana, un paisaje, un valor ético, una realidad religiosa, etc., se derivan las actitudes específicas que el hombre debe adoptar ante estos diversos géneros de realidades. De ahí la necesidad de estudiar en pormenor los diversos modos de articulación que muestra el esquema «apelación-respuesta» en los diferentes niveles de actividad en que se mueve el hombre.

La relación circular entre realidades que apelan y realidades que responden funda modos de vinculación y unidad que desbordan el dilema «o identidad o diferencia» y superan los modos fusionales de unidad. El hombre *responde* cuando entra en relación de presencia con aquello que lo *apela* a través de elementos mediacionales.

6. Para advertir con precisión los diversos modos de presencialidad y potenciación mutua que pueden darse entre el sujeto y el objeto, se requiere un conocimiento bien articulado de lo que es e implica la «mediación». Ello exige 1) poseer cierta práctica en el análisis de los diferentes modos de inmediatez, distancia y, por tanto, presencia que se dan entre el hombre y los seres del entorno; 2) advertir que, al hilo de los procesos dinámicos de conocimiento, las realidades que sirven de medios expresivos adquieren una singular transparencia o levedad, que les permite *mediar vinculando*; 3) no interpretar expeditivamente los elementos

«mediacionales» —realidades que, al hacerse *transparentes*, hacen posible al sujeto establecer una relación de presencia con la realidad mediacionada— como elementos «mediatizadores» —realidades que, al ser *opacas*, vinculan al sujeto cognoscente con la realidad mediatizada al tiempo que lo separan de ella—; 4) hacerse cargo —con Heidegger— de que hay formas de unidad-en-diversidad que superan cualitativamente a las formas de unidad de mera identidad funcional. (Este punto exige una confrontación de la posición de Hegel y Heidegger acerca del decisivo tema «inmediatez-mediación»); 5) no tomar indiscriminadamente como modélicos los modos pre-conscientes de unidad, riesgo en que la Hermenéutica actual se guarda muy bien de caer.

7. Sólo cuando se domina el concepto de *mediación* se entiende exactamente qué desean expresar los hermeneutas cuando afirman que el conocimiento humano está mediacionado por los «prejuicios» —Gadamer—, los «horizontes de comprensión», el «mundo», la «anticipación» (*Vorgriff*), los «arcos hermenéuticos». El auténtico comprender humano implica dominio de la *excesiva cercanía* (la inmediatez de fusión) y de la *excesiva distancia* (la distancia de alejamiento). El logro de la necesaria inmediatez-a-distancia únicamente es posible merced al poder equilibrador de la mediación.

8. Si se ve con nitidez que los modos superiores de unidad son los que implican una rigurosa integración cocreadora, activo-receptiva, quedará de manifiesto el riesgo que entraña afirmar que para comprender las realidades históricas insertas en horizontes distintos del nuestro se requiere una «fusión de horizontes» («Horizontverschmelzung», Gadamer), ya que en rigor se trata más bien de una forma de *integración de perspectivas*.

9. Realizados los análisis anteriores, queda de manifiesto que no cabe tomar las expresiones «círculo hermenéutico» y «conocimiento en espiral» —tan usadas en la actualidad— como una panacea. Debe determinarse en cada contexto y a propósito de cada estrato de la realidad el valor preciso que encierran. Ello exige realizar cuidadosos y largos análisis acerca del modo de relacionarse el hombre con los diversos objetos de conocimiento, y acerca de lo que implican los fenómenos humanos de la «búsqueda» y la «pregunta». El hombre pregunta y busca porque de algún modo se halla envuelto ya en la realidad buscada, y esta inmersión activo-receptiva es fuente de luz. ¿Cómo es posible esta vinculación de vida y conocimiento, creación de interferencias y alumbramiento de sentido?

La respuesta a esta cuestión decisiva en la Hermenéutica actual exige el tratamiento en pormenor de un tema filosófico fundamental: *la relación entre el conocimiento y la apertura constitutiva del hombre a la realidad*. Esta relación nos descubre la profunda vinculación entre Hermenéutica y Metafísica, entre el *acceso pleno* del hombre al entorno y la *instalación primaria* del ser humano en lo real. El fecundo nexo que media entre esta instalación y aquel acceso queda de manifiesto si se los considera a ambos no como algo automático, sino como dos formas —las más altas y esforzadas— de la creatividad humana, pues *los modos superiores de vecindad y presencia son fruto de una experiencia creadora*. Por esta profunda razón desempeñan el *juego* y el *lenguaje* un papel tan relevante en la Hermenéutica actual. El pensamiento contemporáneo se debate desde hace tiempo con la tarea de integrar las realidades meramente «objetivas» y las «metaobjetivas». El estudio de la estructura interna —sorprendentemente rica— de la acción lúdica le ofrece para ello una ayuda decisiva.

La *comprensión* no es una mera *técnica de interpretación*, sino una *praxis de interacción dialógica* en la cual el hombre se compromete libre y desinteresadamente con la realidad entorno. Se compromete con las realidades concretas, con los horizontes de comprensión, con el mundo que los subtiende y con la realidad —que funda toda posible respectividad—. La mutua implicación del sujeto y el objeto no enquistada, pues, al hombre en un angosto círculo de relatividades, sino lo instala nutriciamente en el ámbito de respectividad de lo real. El mundo de nuestra experiencia y comprensión no forma el último horizonte del preguntar humano y del comprender. El hombre está abierto más allá, a la totalidad de cuanto hay. Entre nuestra actividad comprensiva y nuestra apertura a la totalidad de lo que hay se da una relación circular. Tenemos mundo porque estamos instalados en la realidad. A su vez, la descripción metafísica de la realidad sólo es posible en nuestro mundo comunitario-histórico-locuente. La *inmediatez* del «mundo» está condicionada, mediada, por la realidad. La realidad, por su parte, se da automáticamente, indirectamente a través del mundo. He aquí cómo *el pensamiento circular acaba vinculando, en su última raíz, la Hermenéutica y la Metafísica*.

El pensamiento circular no se basa en forma alguna de círculo vicioso porque se funda en *acontecimientos interfe-renciales* en los que cobran su plenitud de realidad y de sentido los elementos que los integran.

IV. NOTA SOBRE HEIDEGGER Y EL CARÁCTER MEDIACIONAL DEL LENGUAJE

A la investigación filosófica actual el lenguaje se presenta como un enigmático «elemento envolvente», ambitalizador, que es para el hombre fuente de *luz* y de *sentido*. En cuanto tal, el lenguaje se constituye en vehículo nato de toda labor hermenéutica. Si deseamos profundizar en el conocimiento de la experiencia filosófica, debemos analizar el lenguaje no sólo como *medio para* comunicar contenidos significativos, sino ante todo como *medio en* el cual crea el hombre ámbitos-de-interferencia con la realidad entorno y hace, así, surgir *campos de iluminación* y de *sentido*.

El descubrimiento del largo alcance y la honda significación que ostenta el complejo fenómeno del lenguaje constituye, sin duda, una de las aportaciones más fecundas del pensamiento contemporáneo. Corrientes filosóficas nada afines en su orientación fundamental se dan cita en una común preocupación por ahondar en el enigma siempre renovado del lenguaje. Tal coincidencia no responde a un mero imperativo de la época —digamos, a una imposición de la moda—, antes viene decidida por muy ponderadas razones de índole netamente filosófica, que se traducen en una voluntad inquebrantable de *fidelidad a lo real en toda su complejidad*.

Empeñado en la búsqueda de un «realismo de alto estilo», que, sin abandonar el campo de lo real-concreto, desborde la precariedad de un empirismo alicorto, el hombre contemporáneo empezó a entrever con creciente claridad a partir de la primera guerra mundial que el fenómeno del lenguaje es un singular «acontecimiento» en el que conflu-

yen las principales líneas que intervinculan al hombre y a la realidad. En su abismal complejidad, el lenguaje se convierte así en el *medio por excelencia de la autorrealización humana*, con todo lo que ésta implica de *creatividad a todos los niveles*: intelectual, afectivo, artístico, interpersonal, etc. La preocupación actual por el tema del hombre, de la historia, de la acción creadora, de la relación entre el ser humano y el entorno —mundo, sociedad, valores, cultura— y otros semejantes, se polariza y se potencia en el análisis del lenguaje, visto —según exigía el gran Humboldt— con todo el dinamismo creador de la *energeia*, no en el estado de mero detritus objetivista —«ergon»—. Por significar una verdadera encrucijada de caminos ontológicos, el lenguaje es el punto de vibración de la realidad en que se decide la suerte del pensamiento filosófico, su fecundación o su agostamiento.

Cuando se afirma, como es hoy a menudo el caso, que la «filosofía es lenguaje» y que todo problema filosófico auténtico se halla inscrito en alguna medida en el área del lenguaje, debe subrayarse con pareja energía que éste, el lenguaje, en cuanto signo comunicativo, es movilizadо «por alguien y para alguien», circunstancia que constituye una especie de *campo-de-sentido* en el cual se alumbra la total inteligibilidad de una proposición filosófica.

La condición «envolvente» del lenguaje ejerce, pues, una función no *absorbente*, sino *desplegante-en-libertad*, pues el lenguaje vehicula con sin par perfección el despliegue personal del hombre pero no limita sus posibilidades a las fronteras de una estructura lingüística vista en su configuración técnica de *realidad ya constituida*. El lenguaje auténtico, el que constituye una verdadera comunicación humana, no se reduce a «*medio para*» (*Mittel*), antes constituye en todo rigor un «*medio en*» (*Mitte*), un lugar viviente de

alumbramiento de sentido. Esta condición «mediacional» del lenguaje fue intuida genialmente por W. von Humboldt. La concepción humboldtiana se centra en dos puntos:

1. El lenguaje es el gran elemento *mediador* entre la naturaleza infinita y la finita, entre un individuo y otro, entre cada persona y la tradición que lo cobija y nutre. El hombre se acerca al mundo a través del ámbito envolventenutricio que es el lenguaje, merced al cual entramos en situación de descubrir la sutil trama de correspondencias e interrelaciones mundanas y de orientarnos en ellas.

2. El lenguaje presenta una estructura unitaria y orgánica, tanto en sus elementos formales como en los materiales o de contenido. Merced a ello constituye un *medio* en el cual se expresa la verdad y una *vía* para descubrir lo todavía desconocido.

Con una visión certera del fecundo nexo que vincula enigmáticamente el área de lo que suele denominarse subjetivo y objetivo, individual e interindividual o superindividual, Humboldt subraya que «cada expresión y cada palabra trasciende siempre la órbita de la subjetividad, para insertarse en contextos más amplios y fecundadores de esa misma subjetividad». Las intuiciones humboldtianas han ejercido un influjo decisivo en la investigación lingüística contemporánea de muy diversas tendencias, como consta por el testimonio expreso de sus principales cultivadores. (Véanse, por ejemplo, las manifestaciones al respecto de F. Ebner y M. Heidegger en sus obras *Das Wort und die geistigen Realitäten* (La palabra y las realidades espirituales), Viena, 1952, y *Der Weg zur Sprache* (El camino hacia el lenguaje) en la obra colectiva *Die Sprache* (El lenguaje), Munich, 1959).

Actualmente, este carácter integrador del lenguaje ha sido perdido de vista en buena medida debido al cultivo ultra-

especializado que se ha hecho de la Lógica en estrecha y deliberada cercanía a la *expresión matemática* y en abierta distancia respecto a la *palabra* —entendida como vehículo viviente del acto mismo de inserción humana en lo real—. En su intento de precisar los rasgos fundamentales de la «nueva estilística filosófica» que denomina «expresión lógica», E. Lledó distingue dos géneros diversos de expresión filosófica: la «lógica» y la «terminológica»⁷. «Se entiende por filosofía lógica aquella que se fundamenta en un empleo usual o casi usual del lenguaje; por filosofía terminológica aquella que se sustenta o pretende sustentar su pensamiento no en 'el lenguaje heredado', sino en una estructura expresiva, con mínimo apoyo en el lenguaje usual y, por consiguiente, sustentada originariamente en el 'pensamiento' mismo» (pág. 121). La renovación de la terminología debe responder a exigencias de la realidad misma si ha de conservar, como en los griegos, su realista carácter de «logos», que encierra en sí la riqueza de la realidad y los plexos de sentido integrados en el lenguaje a lo largo de la historia por el esfuerzo vital de la comunidad locuente. La unión al «lenguaje natural» confiere a los términos una insospechada amplitud y hondura. Eugenio d'Ors solía destacar el «nimbo», el aura de «sentido» que envuelve nutriciamente a todo «significado».

Como representante típico de la filosofía «terminológica» cita Lledó a M. Heidegger, autor que —a su juicio— utiliza un lenguaje aparentemente natural de modo tan «original» y, en casos, violentamente novedoso que la trama de su expresión viene a constituir una especie de obra de arte en la cual cada elemento cobra su verdadero sentido al relacionarse con los demás. Es muy útil recordar a este pro-

⁷ Cf. *Filosofía y Lenguaje*, Ariel, Barcelona, 1970.

pósito la «mentalidad musical» que poseen algunos pensadores germanos. El cultivo de la música se extiende en Alemania a zonas culturales mucho más amplias que las estrictamente artísticas. Observamos con frecuencia que los pensadores exponen una idea, dos, tres, e inmediatamente las asumen como «células temáticas» para elaborar un desarrollo al modo musical. (Bien sabemos que los compositores germanos han sido los grandes maestros en el arte del «desarrollo». Recordemos a Beethoven y Brahms.) Estas células son manejadas como elementos funcionales en la trama lúdica de la composición filosófica, en casi completa independencia de su vinculación primaria a la realidad. Véase, a modo de ejemplo, cómo Heidegger, en su trabajo «Bauen, Wohnen, Denken»⁸ denomina «das Geviert» al ámbito constituido por la interrelación que media entre el cielo, la tierra, los dioses y los mortales, y, sin apenas aclarar las sutilísimas cuestiones que implica en varios niveles tal interrelación, inserta este sorprendente neologismo en la trama del juego expresivo en el que desempeñan un papel de categorías eje o células temáticas los términos *bauen, wohnen, schonen, bleiben, sich aufhalten, Ding, Brücke, Versammlung, Ort, Raum, Stelle, Stätte, Platz, Höhe, Breite, Tiefe, Nähe, Ferne* (edificar, habitar, cuidar, permanecer, detenerse, cosa, puente, reunión, lugar, espacio, puesto, sitio, altura, anchura, profundidad, cercanía, lejanía).

Aun teniendo esto en cuenta, conviene destacar —frente al reproche de Lledó— el interés que muestra Heidegger en varias obras del llamado «segundo período» por descubrir la plenitud de implicaciones del «habitar» específicamente humano, modo de actividad compleja que se complementa

⁸ *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 1959, págs. 145 y sigs.

fecundamente con el *construir* y el *pensar*⁹. Si realizamos un somero análisis de tales implicaciones —al hilo de los estudios consagrados a tan delicado y fértil tema por G. Bachelard, M. Merleau-Ponty, O. F. Bollnow, A. de Saint-Exupéry, E. Minkowsky y otros—, entramos en sospecha de que a la complejidad temática de esta cuestión debe corresponder una forma expresiva sobremanera tensa, en la cual se imbrican y encabalgan en forma de oleaje expresivo muy diversos elementos lingüísticos. La meta que persigue la elaboración de este género de lenguaje no radicaría, en tal caso, en el lenguaje mismo, sino en la puesta en acto de los complejos *ámbitos de interferencia* que se fundan entre el hombre y la realidad vista en sus estratos más hondos y comprometedores. De hecho se observa actualmente en muy diversos autores que su lenguaje se complejiza en medida directamente proporcional a la vecindad en que se mueve su pensamiento respecto a los modos de realidad que más que «cosas» son «ámbitos», más que «hechos» son «acontecimientos», modos de realidad tan firmes como flexibles que exigen para su tratamiento un «método en espiral» en el cual cada parte es, hasta cierto grado, un «resonador del todo». Esta es la opinión de autorizados comentaristas de Heidegger —por ejemplo, F. Wiplinger y O. Pöggeler— que rechazan con energía la etiqueta de «místico» aplicada al pensamiento y lenguaje del último Heidegger, y afirman que la singular terminología de éste no oculta «la verdadera esencia de la realidad buscada», sino que la constituye, porque el lenguaje no es un *medio para* transmitir pensamientos ya delimitados, sino *medio en* el cual toman éstos cuerpo y configuración.

⁹ Véase, además de la conferencia antedicha, la obra *Was heisst Denken?*

III

COMPLEJIDAD Y ALCANCE DE LA EXPERIENCIA FILOSÓFICA

El estudio del «pensamiento circular» nos deja enfrentados con una de las cuestiones más sugestivas y fecundas del pensamiento contemporáneo: la necesidad de no minimizar el poder cognoscitivo humano y de conceder a la experiencia filosófica toda la gama de sus posibilidades. Esta necesidad se deriva de la concepción amplia, flexible y diversificada de la realidad. Cuando un pensador se abre sin prejuicios —con la actitud de lúcida apertura acogedora que Peter Wust denominaba «ingenuidad segunda»— a la riqueza inexhausta de lo real, tiende por urgencias internas a confiar que el poder cognoscitivo humano encierre posibilidades ilimitadas, correlativas a la capacidad que posee el hombre de entrar en relación activo-receptiva con la realidad entorno.

I. LA EXPERIENCIA FILOSÓFICA Y LA CONCEPCIÓN RELACIONAL DE LA REALIDAD

La fecundidad de la especulación filosófica de cada pensador pende de la *concepción de la realidad* que lleva a su

base. Si, debido a determinadas circunstancias socioculturales y temperamentales, tiende un pensador por principio a tomar sin más como *la* realidad ciertas vertientes restringidas de la misma, el libre vuelo de su discurso filosófico se verá insalvablemente frenado y no logrará alcanzar las cotas a las que sin duda debe elevarse.

La actitud del verdadero *filósofo*, del hombre que busca sin prejuicios y antojeras la sabiduría o conocimiento integral de la realidad, debe ser generosa y abierta. Para ser auténticamente filosófica, la experiencia humana ha de estar abierta a la diversidad de seres y horizontes que constituyen el «elemento» en que se despliega y llega a pleno logro la personalidad del hombre. No es justificable, en principio, limitar la experiencia humana a las actividades que uno juzga innegables y fundamentales. La tendencia a reducir drásticamente la actividad humana y a marcar de antemano límites precisos y severos a las posibilidades del hombre viene de antiguo, como sabemos, y responde a concepciones de la realidad que están muy lejos de hacer justicia a la riqueza de matices que ésta ofrece¹.

Frente a la pretensión anglosajona de enfriar a ultranza el entusiasmo metafísico de los filósofos continentales, debe hacerse constar que nada autoriza a los pensadores a arrogarse el derecho de acotar las posibilidades cognoscitivas y expresivas de los demás, y mucho menos el de utilizar la contundente «navaja» (*razor*) ockamiana u otro instrumento semejante para amputar del conjunto de los saberes auténticamente filosóficos ciertas vertientes que se supone faltas

¹ En el capítulo XVI: «El origen de la reducción de la experiencia filosófica», intento mostrar que la concepción de la Filosofía como *filosofía del lenguaje* viene determinada por un concepto precario de las «naturæ», el cual, a su vez, responde a una idea excesivamente restringida de la experiencia filosófica.

de fundamento y, por tanto, salidas de madre —por ejemplo: la Metafísica o la Ética—. Quienes estiman que la principal tarea metodológica de la Filosofía consiste en trazar límites al poder cognoscitivo humano debieran atenerse en rigurosa lógica a su programa de ascética contención expresiva, y no permitirse el descontrol de anatematizar expeditivamente a quienes abrigan la convicción de que la frontera del conocimiento humano es móvil y se ensancha a medida que el hombre compromete todo su ser en la creación de relaciones auténticamente personales con las diversas realidades del entorno. Delimitar el campo de las posibilidades cognoscitivas y expresivas de los demás pensadores es a todas luces una tarea mucho más compleja que las que entran en los estrechos límites concedidos por el empirismo y positivismo al hombre.

Cuando J. Foucauld afirma que partir del hombre para tener acceso a la verdad es una forma de reflexión torpe y desviada que no mueve sino a risa filosófica, y cuando ciertos epígonos del neopositivismo lógico sentencian —siguiendo procedimientos anglosajones anacrónicos— que la convicción de que es posible usar con sentido el lenguaje ético y metafísico responde a un impulso «tanático» que debe ser sometido a un análisis psiquiátrico, dejan en olvido —aparte de otras cosas fundamentales— sus propios presupuestos metodológicos. Si la capacidad cognoscitiva del hombre es tan limitada como estos autores afirman, no resulta consecuente su pretensión de fijar apriori y para todo tiempo el alcance del poder expresivo del lenguaje y el grado de penetración de la mente. La decisión de recortar drásticamente la imagen del hombre presupone una serie de graves prejuicios (respecto a muy diversas cuestiones filosóficas) que desbordan considerablemente las bases supuestamente asépticas, cerificables con medios empiristas, de que se procla-

ma partir. Un análisis sereno de ciertos ataques abruptos a la imagen tradicional del hombre nos muestra que estamos más bien ante detritus ideológicos que ante posiciones intelectuales rigurosas y lúcidas. En buena medida, esta autolimitación de las perspectivas humanas que se realiza bajo el cómodo y biensonante lema de «sobriedad metódica» responde a un prurito de *cientificismo*, que se reduce con frecuencia a un complejo de inferioridad ante la ciencia y a la total ignorancia del verdadero método filosófico y su modo específico de precisión y rigor.

A este propósito debemos notar que lo en verdad arriesgado de todo objetivismo y positivismo, antiguo o moderno, no es su negativa a aceptar la posibilidad de una experiencia metafísica, sino el hecho de que, al limitar injustificadamente el alcance de la experiencia humana de acceso a lo real, reducen la «circunstancia» normal del hombre, su «elemento» natural de despliegue, y empobrecen con ello de tal modo la vida espiritual del mismo que no cabe fundamentar en serio el saber filosófico en ningún aspecto, ni en el aspecto gnoseológico, ni en el ético, estético, metafísico, lingüístico o histórico.

Nada más importante en la actualidad que precisar con todo el cuidado y penetración posibles cuál es el verdadero alcance de la auténtica «circunstancia» humana. En la obra *El pensamiento filosófico de Ortega y D'Ors* (Guadarrama, Madrid, 1972) intenté mostrar que la circunstancia integral del hombre no está constituida por meras *relaciones de facilidad y dificultad*, sino por realidades que apelan al hombre a la fundación de ámbitos diversos en una medida de obligatoriedad tanto más madura —promocionante de la libertad del ser obligado— cuanto más densa es la realidad en cuestión.

Lo decisivo en metodología filosófica no es marcar los límites de la capacidad humana de conocer y expresar, sino colaborar a que la experiencia humana —susceptible de progreso y de regreso— adquiera en cada contexto existencial la mayor amplitud de perspectiva posible. Esta ampliación de los horizontes intelectuales se realiza, a mi entender, cuando el hombre, consciente del carácter relacional, constelacional, abierto de la realidad, se preocupa de confundar con los diversos modos y vertientes de ésta *ámbitos de interacción*, que son fuente de luz siempre renovada. Esta tarea de co-fundación de ámbitos es un *acontecimiento creador* que responde al esquema «apelación-respuesta», más flexible y fecundo que el esquema «causa-efecto».

Tal corrección metodológica tiene consecuencias espectaculares en el planteamiento de la problemática filosófica. Piénsese en el cambio decisivo que experimenta el tratamiento del problema del conocer cuando se lo ve vertebrado por el esquema dinámico «apelación-respuesta», y no sobre la base más rígida, más espacialoide y menos creadora, del esquema *interioridad- exterioridad*, tomado del nivel de los fenómenos físicos y biológicos. El esquema «apelación-respuesta» insta a entender el conocimiento humano como un modo de *interferencia de ámbitos*, no como la mera asimilación de un objeto que se halla *fuera del sujeto*. Querir determinar cómo se realiza la *interiorización* o *intususcepción* cognoscitiva de un objeto *externo* plantea insolubles antinomias porque el fenómeno del conocimiento se realiza en niveles de realidad donde las categorías de interioridad y exterioridad no indican una *referencia espacial* sino una *relación de interferencia creadora*.

Para que puedan darse los fenómenos de *apelación* y *respuesta* deben existir modos de realidad muy flexibles y robustos al mismo tiempo. La flexibilidad y relacionalidad

están en función de la solidez entitativa. A su vez, la existencia de estos elevados modos de realidad indica que ésta, en su dinamismo nuclear y primario, no se resuelve o diluye en meros procesos dinámicos, sino que tiende a conjuntarse dinámicamente en ámbitos, tramas de relaciones de gran solidez y eficiencia y, por tanto, eminentemente reales y —en consecuencia— abiertas a posibles conexiones con otras entidades, conexiones que dan lugar a modos de realidad de mayor envergadura. Ante esta *radical dinamicidad* de lo real, ciertos autores consagraron todo su esfuerzo a impugnar el *sustancialismo* tradicional —al amparo de su presunta tendencia a considerar los seres como realidades fijas, dadas de una vez para siempre, inalterables—, y a defender una concepción *perspectivista* del conocimiento humano y de la verdad.

Es cierto que los avances de la investigación contemporánea tanto en el campo de las llamadas Ciencias de la Naturaleza como en el de las Ciencias del Espíritu han puesto de manifiesto que para entender lo que es la realidad en su constitución más íntima deben movilizarse categorías de tipo dinámico e interrelacional, tales como *acontecimiento* (event, événement, Ereignis), *campo*, *línea de acción*, *posibilidad*, *superobjetividad*, etc. Pero —tras un primer momento de indecisión, provocado por el choque traumatizante que produce todo cambio profundo de mentalidad— se está viendo cada día con mayor nitidez que este carácter *dinámico-interrelacional* no se opone a la *solidez* de lo *sustancial*, sino a la *rigidez* de lo *meramente cósmico*. Por eso el pensamiento contemporáneo combate enérgicamente en todos los frentes las diferentes formas del *objetivismo*, no para diluir la verdad de las cosas y los acontecimientos en ese océano de perspectivas móviles que es el *relativismo* filosófico, sino para ganar una forma de ro-

bustez gnoseológica eminente en el *relacionalismo* o concepción relacional-ambiental de la realidad. La realidad es móvil, pero a través del cambio está ganando constantemente formas solidísimas de firmeza. Y a mayor firmeza entitativa, más amplia es la capacidad que tiene cada realidad de abrirse a otras realidades y formar con ellas realidades originarias, irreductibles.

Una vez bien comprendida la *relevancia metafísica* del dinamismo, la movilidad y la relacionalidad, es fácil advertir que la gran conquista del pensamiento actual no consiste en *fluidificar* las cosas, reduciéndolas a paquetes de relaciones, y dejar a la mente en una situación de ingravidez relativista, sin posibilidad alguna de gravitar hacia una forma de verdad incommovible y arraigarse en ella. Consiste, más bien, en descubrir en las cosas modos de solidez flexibles y recios a la par, y advertir en la mente humana la capacidad de participar en la verdad de modo activo-receptivo, ni meramente pasivo —como en ciertas formas de realismo— ni del todo *constructivista* —como postularía un idealismo extremado—. La mentalidad filosófica actual tiende a insertar en la esencia del hombre la *historicidad*, con cuanto ella implica, y a pensar la realidad no sólo sobre el modelo de las meras cosas, sino también sobre el de las realidades personales, atendiendo por igual a los *hechos* y a los *acontecimientos*, a la *temporalidad* y a la *temporeidad*, a las *potencias* y a los *campos de posibilidades*, a los *elementos objetivos* expresivos y al *sentido* que se expresa a su través sin objetivizarse. Esta atención simultánea a dos modos de realidad distintos e integrables no significa en modo alguno la *fluidificación de lo sustante* —como a veces parece indicar Ortega²—, sino la constatación de modos su-

² Véase mi obra *El pensamiento filosófico de Ortega y D'Ors*.

periores de sustancialidad, que Zubiri suele denominar «sustantividad».

En esquema podríamos resumir lo dicho en varios puntos:

1.º La problemática filosófica contemporánea exige una ampliación de la *ratio realitatis* —concepto de realidad— mediante la movilización de categorías y esquemas dinámicos.

2.º Para que esta ampliación sea al mismo tiempo una *profundización*, y no una banal *disolución*, se requiere no entender el dinamismo como un mero *cambio* o *alteración*, sino como la fundación progrediente de modos peculiarmente sólidos de realidad campal, distensa, relacional, constelacional.

3.º Esta interpretación del dinamismo debe llevar a la base toda una teoría de la realidad y de sus causas, elaborada mediante una metodología cuidadosa que evite toda extrapolación injustificada de categorías y esquemas mentales.

4.º Esta ampliación y profundización de la *ratio realitatis* conlleva una ampliación y profundización del concepto de inteligencia, de hombre y de verdad. Así se comprende la razón de largo alcance por la que una obra como *Ser y tiempo*, de Heidegger, dirigida a fundamentar la Metafísica, o más en concreto, a elaborar y mostrar una *concepción relacional* de la realidad, se inicie con una *labor metodológica* —sustituyendo unos esquemas insuficientes por otros más adecuados—, para abordar seguidamente la remodelación de los conceptos fundamentales de *hombre* —visto como una realidad relacional, constitutivamente distensa: *Da-Sein*—, de apertura inteligente a la realidad entorno (*Umsicht*), y de *verdad* —entendida como *luz* que brota en

la confluencia de diversos elementos que se interfieren creadoramente—.

Esta implicación de los conceptos (*raciones*) de verdad, inteligencia, hombre y realidad no es de tipo *lineal-causal*, sino *circular*. Esta circunstancia hace muy difícil su exposición, ya que el lenguaje tiene una estructura discursiva que se adapta mejor a los fenómenos lineales que a los circulares. Las obras escritas a impulsos de un pensamiento circular sólo son plenamente comprendidas cuando se las domina y se ven todos sus elementos en una total interpenetración e interacción orgánica. Sólo cuando se leen con este género de lectura comprensiva las obras de los principales pensadores contemporáneos, se advierte que su tarea no se reduce a desplazar la mentalidad objetivista, a destacar la relevancia filosófica de ciertas realidades o vertientes de la realidad un tanto preteridas por el pensamiento anterior —que, si las ha reconocido, no les ha concedido sin embargo el rango de realidades modélicas—, y a poner en circulación ciertas categorías de carácter dinámico y comprensivo —como *juego, campo, línea de acción, mundo, horizonte, sustantividad, acontecimiento...*—. La intención del pensamiento contemporáneo más abierto a los horizontes de la realidad descubiertos por la ciencia (recuérdese la colosal revisión metodológica que hubo de realizar la Microfísica a partir de Plank y la Biología a partir de Driesch y Speemann) se dirige a la matización o incluso re-configuración de los conceptos antedichos: el concepto de realidad, de inteligencia, de verdad y de hombre. Únicamente esta labor en profundidad permitirá elaborar con el debido rigor las disciplinas fundamentales de la Filosofía (Ética, Sociología, Estética, Metafísica, Filosofía del Lenguaje, Historia...), cuyos objetos de conocimiento peculiares desbordan con mucho el campo acotado por los modos

de conocimiento objetivistas. A la busca de un género de rigor afín al de la ciencia, el objetivismo desplazó de su atención los modos de la realidad que ofrecen mayor complejidad y se resisten a toda forma de conocimiento «exacto». Tales son, entre otros, la persona humana, la comunidad, el lenguaje, las obras de arte, las instituciones.

II. EL ALCANCE DE LA EXPERIENCIA FILOSÓFICA

Sin detenerme a justificar en pormenor cada aseveración, lo que exigiría de por sí un volumen aparte, expondré sucintamente —casi en esquema— el alcance que tiene la experiencia filosófica cuando se deja al dinamismo cognoscitivo humano ser lo que es y desarrollar sin coacciones envarantes sus internas virtualidades.

La experiencia filosófica no es sólo un *punto de partida*, sino también un *punto de llegada*, «tierra prometida», como solía decir Marcel, pues no se reduce a recoger materiales que hayan de ser elaborados seguidamente por una facultad intelectual propiamente tal, antes constituye el proceso integral de penetración humana en la realidad, vista en sus implicaciones más hondas. Lejos de limitarse a ser un mero conocimiento experimental o empirista, atenido en exclusiva a las entidades sensibles, asibles, mensurables, la experiencia filosófica implica el conocimiento personal-comprometido-participativo de todas las vertientes de lo real, incluso las más altas. No se opone, en consecuencia, a conocimiento *racional*, sino a conocimiento *desarraigado, meramente elucubrativo, manipulador de conceptos*. Fichte solía afirmar que «todo el pensamiento humano, sea asistemático o científico, común o trascendental, parte de la experiencia y tiende a la experiencia». (Véase la introducción a su obra

Sonnenklarer Bericht über das Wesen der neuesten Philosophie.)

Para constatar este alto rango de la experiencia filosófica, sirve de gran ayuda la idea del hombre como *encuentro* que está elaborando la ciencia biológica y psicológica más actual. (La fundamentación filosófica debe hacerse, sin duda, teniendo en cuenta los descubrimientos sobre la realidad que hace la ciencia, vista como un modo calificado de adentramiento en lo real.) Como es sabido, la Biología y Psicología actuales están descubriendo con creciente claridad que la vida del hombre se desarrolla en plan de encuentros sucesivos, gradualmente más complejos y ricos. Las distintas formas de relación «hombre-entorno» —en el conocimiento, en el compromiso ético, en la comunión intersubjetiva, en la actividad artística, en la religación religiosa— están enraizadas en la distensión básica del hombre por vía de encuentro. Nada extraño que el protoámbito humano, el ámbito distrófico o tutelar entre madre e hijo esté cobrando una importancia decisiva en la Biología y Psicología actuales. Piénsese en autores como W. Loch, A. Portmann, Gerhard Schramm, H. Friedmann, E. Neumann, M. Kahn, P. Ricoeur, Ernst Nagel, Viktor von Weizsäcker, J. Rof Carballo, X. Zubiri y Theodosius Dobzhansky. Dobzhansky, uno de los evolucionistas más prestigiosos de la actualidad, escribe en su última obra, *The Biology of Ultimate Concern*:

En la evolución progresiva encontramos una competencia por la cooperación. Hay también una evolución del amor; el amor asciende desde el amor sexual al amor fraterno, al amor de la humanidad y al amor de Dios... Dentro del nivel humano es éste el medio por el cual tanto una persona como la especie alcanzan la auto-trascendencia. La megasíntesis es una operación psicobiológica gigantesca en la cual el amor es el agente principal que lleva a la unidad en la diversidad.

A este propósito, un médico español, Juan Rof Carballo, escribe en su último libro, *El hombre como encuentro* (Alfaguara, Madrid, 1973, pág. 51):

Para la mayoría de los biólogos y otros hombres de ciencia de nuestros días, esta última inquietud (*concern*) del hombre que es su trascendencia no es cuestión que concierne a la ciencia, sino problema de fe o de la filosofía. Pero empieza a haber muchos otros científicos de primerísimo rango que no piensan así. Por caminos insospechados, tratando de definir al hombre desde el encuentro, hemos encontrado que el desarrollo de la inteligencia, de la emotividad y de la maduración de la persona se hace *mediante encuentros* (...). Desde las más remotas raíces de la vida viene hacia nosotros esta «pauta del encuentro»...

El resultado de mi análisis de la experiencia filosófica intentaré exponerlo esquemáticamente en tres puntos:

1. Fundamentación del saber filosófico. Cuestión del fundamento.
2. Génesis y desarrollo de la experiencia filosófica.
3. Aprendizaje de los temas fundamentales de Filosofía.

III. FUNDAMENTACIÓN DEL SABER FILOSÓFICO

¿Cuál es el punto de partida para la fundamentación del saber filosófico? Actualmente suele subrayarse la importancia de adoptar un punto de partida amplio y flexible, y en esta línea se proponen diversos temas como los más adecuados para iniciar la marcha de la especulación filosófica. Piénsese, por ejemplo, en los autores que toman el *lenguaje* o la *pregunta* como punto de partida.

Sin duda alguna es importante plantearse temáticamente esta cuestión. Pero posiblemente lo es más tener en cuenta

que adoptar un «punto de partida» no indica en el plano filosófico tomar un objeto o una vertiente acotada de la realidad como punto privilegiado en el que apoyar todo el dinamismo del pensamiento. Indica, más bien, adoptar a lo largo de todo el proceso especulativo el *nivel de pensamiento* que exige la vertiente de la realidad seleccionada. Ahora bien, este nivel de pensamiento para que sea verdaderamente filosófico tiene que ser el nivel de *la realidad en cuanto tal*. La actividad estrictamente filosófica comienza en rigor cuando el hombre en su trato con las entidades que lo rodean alcanza el nivel de hondura en que surge la *admiración* ante el poder de la realidad que lo instala en un campo de posibilidades y libre juego, y lo impulsa a realizar su ser personal mediante la cofundación de vínculos intelectuales, volitivos y sentimentales con las realidades del entorno³.

El punto de partida para la fundamentación de ese género de elevado saber sapiencial que es el filosófico viene dado por la admiración, el arraigo, el sobrecogimiento ante el poder que tiene la realidad de fundamentar la existencia humana. Recordemos el capítulo II del libro Alfa de la *Metafísica* de Aristóteles. El punto de arranque del saber filosófico se produce cuando el hombre, más que a *poseer cosas y manipular conceptos*, tiende a *dejarse poseer por la realidad* con un modo de posesión que no envara la libertad humana, sino la fundamenta, la promociona y lleva a madurez.

Este género de arraigo no óntico-adherencial, sino co-creador, implica un modo muy intenso de inmediatez-a-distancia, distancia de perspectiva e iniciativa creadora, crea-

³ El término *realidad* lo utilizaré aquí como sinónimo de *ser*. Para los fines de esta exposición no es imprescindible contraponer *realidad* y *ser*, y así gana la redacción en sencillez.

dora de modos diversos de presencialidad. *La intensidad de este modo de presencia da la medida de la elevación filosófica.* Fundamentar el saber filosófico es abrirse a la conciencia de que la religación a la realidad es una experiencia compleja que plantea al hombre determinadas exigencias, y constituye, en la misma medida, una esforzada tarea que desborda con mucho el mero *ver*. Se empieza a entender esta experiencia como una tarea personal comprometida cuando se acierta a considerar la realidad de modo positivo como una *virtus et potestas essendi* (Santo Tomás, *De Potentia*), un fondo de plenitud originaria que se ofrece a nuestro pensamiento como un don, y nos apela y apoya. Pero todo apoyo que va unido con una *apelación* exige *respuesta* para ser eficaz. Esta respuesta la da el hombre cuando se abre a la instancia apelante y se adhiere a ella colaboradoramente, responsablemente, con decisión testimonial, ya que el poder promocionante de la realidad no se experimenta de modo espectacular-incomprometido, sino al hilo de la actividad cocreadora con la realidad misma.

Estar en realidad (Zubiri) entraña una posición muy alta en la escala de los seres, pues tras la apariencia anodina de la preposición *en* late la compleja estructura dinámica de la experiencia humana de lo real en cuanto tal, que no es mera experiencia de *localización*, sino de *presencialización*. Esta forma elevada de experiencia implica creatividad e integra por ello un modo de *inmediatez física* y un modo de *distancia de perspectiva*. Sentirse instalado positivamente en la realidad como poder sustante y promocional es, sin duda, la tarea primaria y fundante del quehacer filosófico porque implica elevarse al nivel de sabiduría en el que pensar y ser aparecen constitutivamente vinculados, como advirtió tempranamente Parménides y Santo Tomás subrayó en su doctrina de la verdad. Cayetano ex-

presó esta doctrina en frase pregnante: «Sentire et intelligere nihil aliud est quam quoddam esse (*De Anima*, III, cap. V). El ser-en-acto-de-intelección constituye un altísimo grado de participación del *esse*, visto como «actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum» (Sto. Th., I.^a, q. 4, art. 1, ad 3^{um}).

El tomismo —entendido del modo más auténtico y por tanto más difícil, el tomismo por el que clamaban Cayetano y Bañez en sus conocidas diatribas contra los tomistas de su tiempo— y, con el tomismo, otras corrientes filosóficas auténticamente metafísicas, consideran que la fundamentación filosófica alcanza su madurez cuando se advierte que el entender no es una mera operación psicológica, consecutiva al ser del hombre, sino que *marca el grado supremo de perfección en la escala de los seres*. La visión clara de este *nexo entre pensar y ser* dio a la Filosofía sus momentos de mayor hondura. El olvido de tal nexo provocó diversos extremismos que no hacen justicia a la complejidad y riqueza de lo real.

Si nos dejamos aleccionar por la Historia, advertiremos que la búsqueda filosófica debe tender al logro de *modos cada vez más acendrados de presencia* a través de *formas cada vez más complejas de mediación*. Recordemos cómo Husserl, al perseguir el fundamento del pensar filosófico, no buscaba sino modos auténticos de *donación en presencia*, y cómo ya Hegel con su básica teoría de la mediación (*Vermittlung*) iba en busca de modos eminentes de inmediatez, «inmediatez mediada» (*vermittelte Unmittelbarkeit*). La limitación por principio del alcance de la experiencia humana responde a la incapacidad de potenciar la inmediatez con la mediación y descubrir la rica articulación interna del conocimiento *intuitivo* y del concepto correlativo de *presencialidad*.

La gran tarea de la fundamentación filosófica consiste en ir viendo pacientemente, al hilo de muy diversos estudios y circunstancias, cómo la realidad se hace presente al hombre a través de los mil y un elementos *mediacionales* en que cobra cuerpo. En el IV Congreso Tomista Internacional, el P. Louis Ricard postuló vincular la teoría escolástica de la apertura al ser irrestricto con la exigencia existencial de crear relaciones con los seres del entorno, sobre todo los personales. Esta actividad cocreadora sirve de espléndida *mediación* a nuestra apertura a la realidad. Ahora bien, hacer ver cómo la realidad se hace presente a través de lo que la media y en principio parece ocultarla implica una labor *mayéutica*. Ésta es justamente la específica y noble tarea del profesor de Filosofía. Con ello entramos en el segundo punto.

IV. GÉNESIS Y DESARROLLO DE LA EXPERIENCIA FILOSÓFICA

Formarse filosóficamente no consiste tanto en adquirir un elenco de saberes en principio aparentemente esotéricos, extraños, cuanto en traer a plena luz, tematizar e incrementar el rico contenido interno de las experiencias fundamentales que ya está uno realizando en su vida cotidiana. Poner al descubierto y potenciar los valores formativos de las experiencias naturales es la meta de la *paideia*, del ascenso a las ideas desde la experiencia cotidiana.

Todo hombre adulto, aun el menos iniciado en Filosofía, ha realizado en el decurso de su vida múltiples experiencias de todo género: de urdimbre afectiva con sus progenitores —sobre todo con su madre—, de apertura a los demás, de juego, de cofundación de ámbitos de convivencia, de creación o contemplación estética, de obligación moral, de com-

promiso personal, de expresividad —gestual y lingüística—, de temporalidad y espacialidad, de conmemoración histórica y religiosa. Abrirse a la conciencia lúcida de que estas experiencias, rectamente realizadas, son *modos diversos de instalación en lo real* constituye el paso primero y decisivo hacia la fundamentación del saber filosófico. Para conseguir esta lucidez se requiere poner a descubierto la articulación interna y el alcance de tales experiencias, es decir, los géneros de *vinculación hombre-entorno* que entrañan.

Se afirma a menudo que la intimidad del espíritu humano es la fuente más fecunda del saber metafísico. Pero —como ya Scheler advirtió enérgicamente en *Vom Umsturz der Werte*— el conocimiento de las otras personas precede al conocimiento del propio yo. La relación a los demás no es un accidente metafísico, sino que pertenece a la constitución misma del ser humano, y forma, por tanto, la base de su elevación al pensar metafísico, es decir, de su acceso a la realidad. Lo que impulsa al hombre al conocimiento metafísico es el encuentro con entes dotados de un *pondus* especial, en que el *acto de ser* resplandece de forma singular. Advertir temáticamente que la idea de ser, como acto, se esclarece y plenifica al entrar en conocimiento de diferentes tipos de entidad es tarea típica de la fundamentación filosófica. Cuando el hombre descubre la trama de interrelaciones fecundas que constituyen su mundo experiencial cotidiano, se siente embargado por un sentimiento de admiración y de gozo, porque tal descubrimiento significa el alumbramiento de un horizonte de vida personal de posibilidades indefinidas. Por elementales y germinales que sean, las experiencias naturales constituyen un punto ineludible de engranaje entre la vida personal del que filosofa y el proceso de reflexión filosófica que lleva a cabo. A este valor filosófico de las experiencias naturales del hombre aludía sin

duda Platón al subrayar en la *Carta Séptima* (344 a) la *afinidad con los valores* que resalta en la *condición natural* de ciertas personas, y al afirmar en el *Fedro* (279 a, b) que por naturaleza hay cierta filosofía en el entendimiento del hombre.

La valoración de la *conciencia común* o *ingenua* decide, como sabemos, la posición de Hegel frente a Fichte y Schelling, y constituye el punto de arranque de la *Fenomenología del Espíritu* entendida como la historia *descriptiva*, no *constructiva*, de tal conciencia ingenua. En esta línea de confianza en la innata capacidad reflexiva del hombre, al comenzar el semestre de invierno de 1804, Fichte dijo a sus alumnos: «Quisiera enmudecer y desaparecer en su ánimo para que pasasen ustedes mismos a ocupar mi puesto. Todo lo que de hoy en adelante haya de ser pensado en esta reunión será pensado y será verdadero únicamente en la medida en que ustedes mismos lo hayan pensado y visto como verdadero.» Dada la extrema dificultad de la obra que Fichte iba a explicar en este curso —la *Wissenschaftslehre* o Doctrina de la Ciencia— debemos preguntarnos si es posible conseguir que los alumnos hagan de por sí, cocreadoramente, las experiencias filosóficas básicas, y conviertan de este modo las «intenciones vacías» en «intenciones plenas», como quería Husserl. En otro contexto, el mismo Fichte dio la contestación, dirigiéndose al lector de su obra *Sonnenklarer Bericht über das Wesen der neuesten Philosophie*: «Sólo tienes que hacerte íntimamente consciente de tu experiencia cuando tienes esos juicios sobre lo que es real o no real, dirigir la mirada a tu interior, y entonces te harás al mismo tiempo consciente del fundamento de tu experiencia, lo intuirás internamente. Todo lo que se puede hacer ahora por ti es guiarte para que aciertes con el verdadero camino, y a esa dirección se reduce lo que una en-

señanza filosófica puede aportar. Pero siempre se presupone que tú mismo poseas, mires y contemples eso a que otro te conduce.»

Ya sabemos que la Filosofía parece en principio un tanto extraña a muchos estudiantes, sobre todo a los que no sienten vocación filosófica. Con frecuencia cuanto explica el profesor se les antoja lejano, vacío de significación. Para que tales alumnos se adentren en el mundo filosófico, y reaccionen personalmente ante él deben llegar a comprender por sí mismos que la más alta y sutil especulación filosófica, pese a su tecnicismo a primera vista esotérico, trata de lo que nos es más íntimo a los hombres, pues consiste en la *tematización de las experiencias naturales de encuentro* y en la *promoción de las mismas a modos superiores de realización*. «La Metafísica —escribe Heidegger— es un acontecimiento fundamental del Dasein. Es el Dasein mismo. No es sólo una disciplina escolar (...). No podemos adentrarnos en la Metafísica *desde fuera*. No lo podemos porque ya estamos en ella en cuanto que existimos. Y existimos en la medida en que lanzamos la propia existencia al cumplimiento de las posibilidades fundamentales del Dasein»⁴.

Como ya queda indicado, la vida humana es de suyo y desde el principio una trama prodigiosamente tejida de mutuos encuentros. El encuentro no significa un mero *choque* —hecho que tiene lugar a nivel meramente objetivista—, ni mera *yuxtaposición* (actitud estática que no crea auténticos ámbitos relacionales). Significa *interferencia de ámbitos*⁵. Los encuentros fundamentales de la vida humana se realizan por vía de cocreadora interferencia con otros seres

⁴ Cf. *Was ist Metaphysik?*, pág. 42.

⁵ Sobre las características y condiciones del encuentro, véase *El triángulo hermenéutico*, págs. 135-146.

personales y de inmersión activo-receptiva en instancias que envuelven al hombre y, al envolverlo, no lo alienan, antes hacen posible su pleno logro personal. El ser humano está inmerso en mundos de valores, de instancias que lo apelan y comprometen, de englobantes que lo obligan, dan sentido a su actividad y desarrollan su personalidad. Formarse filosóficamente es ir viendo con claridad gradualmente creciente cómo en tales experiencias naturales de inmersión se halla nuclearmente, de modo atemático pero eficiente, la teoría de la instalación del hombre en lo real y, correlativamente, la teoría de la verdad y de la inteligencia, del carácter histórico y social de la misma, de la condición abierta y comprometida del ser humano; del apoderamiento del hombre por parte de la realidad en sus diversas vertientes. Vistas con hondura, las experiencias naturales del hombre ofrecen una insospechada fecundidad. Al hilo de su diversificada relación de encuentro con la realidad, el filósofo debe elaborar de por sí todo un sistema de posibilidades de comprensión filosófica. Le basta para ello *tematizar* y *promocionar* sus experiencias naturales. De este modo adquiere una base experiencial muy amplia y robusta, suficiente para fundamentar su vida personal y filosófica.

a) *Tematización y análisis de las experiencias naturales*

Tematizar implica tomar distancia, ganar perspectiva y advertir que las experiencias naturales son acontecimientos complejos, en los cuales el hombre se relaciona con realidades diversas, cada una de las cuales plantea al sujeto que intenta conocerlas exigencias peculiares. Cuando hay ajuste entre estas exigencias y la actitud del sujeto frente a las mismas surge una auténtica experiencia de encuentro, con

su peculiar estructura. Veamos algunas de estas experiencias de encuentro:

a) En el fenómeno de *ob-ligación moral* se distinguen netamente dos actitudes por parte del sujeto ob-ligado y dos condiciones por parte de la instancia ob-ligante: la *actitud pasiva* de atenencia a una norma que nos afecta desde fuera, con necesidad coactiva, y la *actitud activo-receptiva* de atenencia a una norma que no es producto nuestro, que nos es en este sentido «externa», pero que nos afecta en lo más profundo de nuestro ser, de modo que podemos asimilarla como algo propio y darle cumplimiento en la seguridad de que al hacerlo encauzamos nuestra personalidad por la vía de su pleno logro. Nuestra actitud no es en este caso ni puramente autónoma ni puramente heterónoma, sino ambas cosas a la vez. La actividad y la receptividad, la autonomía y la heteronomía apenas se dan en la actividad auténticamente humana en estado puro, sino en un nexo de mutua potenciación y matización que debe ser precisado en cada caso.

Algunos autores, por ejemplo F. Alquié, sienten grandes dificultades para reconocer el pleno valor de las experiencias filosóficas por utilizar el calificativo «pasivo» de modo inarticulado. El término «pasivo» es más difícilmente articulable que el término «receptivo».

b) En la experiencia de *inserción histórica* —a nivel universal, nacional o individual biográfico— tenemos seguridad de estar colaborando a la realización de un acontecimiento que desborda nuestra actividad concreta y en parte la posibilita, al tiempo que abre un ámbito-de-acción a nuestra actividad futura. Es asimismo una actitud activo-receptiva a la vez.

c) En la *actividad artística* ganamos la libertad de ejecución o contemplación cuando dominamos una obra de

arte, pero la dominamos cuando nos dejamos dominar por ella. La libertad brota en el seno del acogimiento activo de una instancia que de algún modo nos envuelve y orienta e impulsa nuestra actividad.

d) La *experiencia expresiva* —por ejemplo, la del lenguaje— es experiencia de una forma de actividad imantada por un mundo de significaciones. Los hombres nos abrimos a la realidad acogidos por un ámbito complejísimo de sentido que en parte debemos nosotros co-crear y perfeccionar. Estamos de nuevo ante una forma activo-receptiva de actividad humana.

e) Todo acto de *afirmación* sólo tiene valor en un campo envolvente que lo subtiende. *Afirmamos* al *afirmarnos* en los campos envolventes de sentido que nosotros en alguna medida incrementamos. El lenguaje es el medio en el cual acontece la interferencia del hombre con los englobantes que lo apelan y fundan su tensión intelectual, volitiva y sentimental. Por eso el lenguaje humano halla su momento cumbre en la poesía, como acontecimiento interferencial creador. La filosofía trascendental que arranca del «segundo Fichte» se basa en este acontecimiento de mutua implicación activa que tiene por punto de interferencia el acto de afirmación. Piénsese por ejemplo en una difícil obra contemporánea que ha creado todo un movimiento intelectual: *Insight* de B. Lonergan.

f) En la multiforme relación de *apertura al prójimo* advertimos una vertiente activa y otra receptiva que deben complementarse. Yo me abro a alguien que me viene al encuentro, me abro y lo acepto y desarrollo así mi libertad en el campo de posibilidades que el otro ayuda a fundar al interferirse conmigo. Es una actividad *libre en vinculación*.

Esto por lo que toca a la tematización de las experiencias naturales, es decir, a la puesta en claro de la articulación interna y la riqueza de tales experiencias. La realización de las mismas nos permite comprender la interna riqueza de la experiencia humana y nos anima a perfeccionarla, elevándonos así al plano del auténtico saber y de la vida en el espíritu. En realidad, este ascenso experiencial es el que, a su modo, intentaba conseguir Fichte con su famosa «historia pragmática del espíritu humano» (en la *Doctrina de la Ciencia*) y Schelling con su descripción de las épocas de la formación de la conciencia de sí (en su *Idealismo trascendental*) y Hegel al describir en su *Fenomenología del espíritu* el camino que recorre el alma hasta purificarse y elevarse a condición de espíritu.

b) *Promoción de las experiencias naturales*

La promoción de las experiencias naturales humanas tiene por meta conseguir que el hombre incremente su capacidad experiencial, la abra a horizontes más amplios y la integre en el núcleo de su personalidad, comprometiéndose de modo explícito en todo lo que hace, bien afirmado en la idea de que sus diversos modos de actividad —respecto a los demás hombres, a las cosas, a los valores, a las realidades artísticas, a la deidad, etc.— determinan *la medida de su arraigo o desarraigo en lo real*. Cuando se advierte cómo se vincula la experiencia de realidad con la de libertad, obligación respecto a los valores, creatividad estética y otros modos de actividad semejantes, se da un paso decisivo en la fundamentación filosófica, porque *toda experiencia humana creadora es en el fondo un modo de participación en la realidad vista como poder último y promocional*.

La división de la Filosofía en disciplinas puede instar a situar las distintas formas complementarias de experiencia en compartimentos estancos. Para evitarlo, conviene analizar cuidadosamente la estructura de cada una de las experiencias básicas de las diversas disciplinas y destacar su mutua afinidad. Este análisis y confrontación puede realizarse a partir de cualquiera de tales experiencias. Cada uno puede tomar como punto de partida la experiencia que mejor domine.

Actualmente son relativamente numerosos los pensadores que —inspirados en Platón, Plotino, Schelling y Bergson, y partiendo de una concepción relacional-trascendental de la belleza, la belleza vista como *splendor realitatis* o relucencia que acompaña a la presencIALIZACIÓN del Ser— proponen como modélica en este aspecto pedagógico la experiencia *estética*, debido a su casi universal accesibilidad (en un grado o en otro) y a su diafanidad estructural. Piénsese en Whitehead, Heidegger, Merleau-Ponty, G. Marcel, E. Souriau, M. Dufrenne, R. Boirel y otros. Para comprobar la fecundidad de este método, confrontemos, por vía de ejemplo, el análisis de la experiencia estética que realizan estos autores con diversas experiencias filosóficas básicas, tales como la experiencia de participación en el ser que describe Lavelle en su conocida trilogía (*Dialectique de l'éternel présent, De l'Acte, De l'être*), la descripción del salto a la trascendencia que figura en los tres volúmenes de la monumental obra jaspersiana *Philosophie*, el proceso marceliano de acercamiento al misterio ontológico por vía de gradual aproximación concreta (cf. *Positions et Approches concrètes du mystère ontologique*), y la fundamentación de la Metafísica en la pregunta acerca del originario preguntar, según E. Co-reth (cf. *Metaphysik*). Si hacemos esta confrontación, veremos que no sólo el espíritu general que anima la búsqueda,

sino las mismas expresiones y formulaciones muestran notables coincidencias. Pero estas coincidencias todavía se acentúan si, en un segundo momento, confrontamos este bloque de experiencias metafísicas con la estructura interna que descubre Fichte en la relación que media entre razón y verdad, entre sujeto obligado y realidad obligante. La semejanza es tan acusada que en casos —por ejemplo el de Jaspers— parece tratarse de un verdadero calco.

Veamos esquemáticamente, para destacar su afinidad, estas tres experiencias: *la experiencia estética*, *la experiencia metafísica* según Jaspers y *la experiencia ética* según Fichte.

1. Tomando un caso concreto de *experiencia estética*, recordemos que la obra musical *apela* al ejecutante al expresarse a través de la grafía de la escritura; lo *apela* a una tarea de *inmersión participativa* en el ámbito que ella —la obra— abre. Al abrirlo, la obra se distiende con un aire de poder, de autoafirmación poderosa, de realidad que se manifiesta como es y quiere realizarse como tal. Este modo de realidad constituye no solamente un *ser*, sino un *deber-ser*, una realidad que pide ser realizada tal como es. Al ser de este modo apelado, el ejecutante se inmerge en la obra, se deja llevar por su capacidad configuradora y es entonces cuando gana su capacidad de comprensión cabal y su libertad, la libertad-de-ejecución. El ejecutante domina la obra al dejarse dominar por ella. Se libera al religarse. Capta al ser captado. Se plenifica al dejarse sobre-coger, configurar desde arriba.

2. En la descripción de la *experiencia metafísica*, Jaspers afirma que a la trascendencia sólo accede el hombre que ha realizado plenamente su existencia, pero esta realización se lleva a cabo mediante el poder de la trascendencia, que es fuente de auténtica libertad. «Si sólo hubiera tras-

«cendencia —escribe—, mi voluntad desaparecería, convirtiéndose en obediencia automática. Si, por el contrario, no hubiera en absoluto trascendencia, mi mera voluntad no podría producirla» (*Philosophie*, II, Springer, Berlín, 1932, página 199). La trascendencia sólo se me da cuando voy activamente hacia ella mediante el desarrollo de mi libertad, pero esta apertura incondicional a la trascendencia sólo es posible merced al poder que irradia la presencia misma de la verdad que me sale al encuentro, me sitúa en el vacío-de-objetividad y en la situación correlativa de angustia para alzarme así a la plenitud de mi ser auténtico, plenitud que se gana justamente en ese trauma de crecimiento que es el trascender.

3. En una línea de pensamiento netamente agustiniana —recuérdese el apasionado comienzo de las *Confesiones* de San Agustín con su dramática serie de preguntas, o la doctrina sobre la verdad expuesta en el *De Magistro*—, Fichte, por su parte, enseña que el Bien se presenta a la conciencia moral no como mero ser, sino como un *deber-ser* que pide *ser-realizado*. Y la realización de un valor debe llevarse a cabo por vía de *respuesta libre*. El sujeto moral se siente apelado a ob-ligarse en libertad-de-vinculación, con un tipo de obligación que lo impulsa a desplegarse en libertad. Este tipo de obligación o religación en libertad no es paradójico, pues la realidad a que el hombre se entrega no es una instancia que lo ob-liga desde fuera, coactivamente, sino una instancia valiosa que abre a quien la asume amplias posibilidades de autorrealización. Tal aceptación del Bien, por tratarse de un valor, responde a las exigencias más íntimas del sujeto apelado por el mismo, y esta apelación adquiere entonces el carácter de *voz interior*. El bien realizado se convierte rigurosamente en *nuestro* bien, porque responde a lo que adivinamos que es nuestra plenitud existencial.

Por eso el bien como valor nos apela y manda *por vía de sobrecojimiento*, es decir, instalándonos en nuestro auténtico *ordo*.

Este modo de captar el bien al ser uno captado por él («ergreifen im ergriffenwerden») y ser situado con ello en vías de pleno cumplimiento de las exigencias más íntimas produce un *sentimiento de plenitud y seguridad total*, pues no se trata de conocer una realidad distinta y ajena, sino de ob-ligar todo el ser propio con una realidad que nos constituye en lo más profundo de nosotros mismos. Cuando se ha incorporado vitalmente un valor, este valor —permaneciendo distinto de nosotros— nos pertenece en alguna manera, nos identificamos con él, y en él —lejos de alienarse— logra nuestro ser su plenitud de sentido. Toda realización de valores implica una religación a la realidad *inquebrantablemente segura* porque en tal acontecimiento el sujeto moral toca de alguna manera el fondo de lo real y del espíritu, el misterio creador que los vincula a ambos. Nunca como en tal suceso creador está el hombre más afirmado en sí mismo y más rendidamente religado a la realidad. El esquema «ensimismamiento-alteración» es aquí felizmente superado. Posiblemente nunca el hombre alcanza una forma de inmediatez con lo real más perfecta que cuando se vincula en plena libertad e impulso creador a una realidad que lo envuelve, hace posible su pleno despliegue y promociona así su libertad. El hombre logra la plenitud de presencia con la realidad cuando se encuentra con ésta a un nivel de profundidad tal que se siente a la par *desbordado y llevado a la plenitud de sí mismo*. En esta religación, la entrega es total e implica todas las facultades del hombre.

En estas tres experiencias que acabamos de esbozar por vía de ejemplo la estructura fundamental es extraordinariamente afín. Dentro del espíritu del *Menón* platónico, podemos decir que se inquiere en virtud de la luz que arroja la presencia velada pero poderosa de la realidad que se busca; se halla porque se ha buscado tenazmente bajo el impulso de la realidad buscada; se pregunta porque de algún modo se está ya instalado en la realidad a la que se tiende; se trazan líneas heurísticas para profundizar en aquello cuya presencia luminosa hace posible la profundización misma. Se atiende uno a instancias trascendentes para lograr la propia madurez personal; se domina al ser envuelto; se crea al participar; se logran *formas eminentes de presencia* al renunciar a *modos fusionales de inmediatez*, que son formas intensas pero poco calificadas de *unidad*.

Habituarse a la tensión que implica esta dialéctica interna de las experiencias filosóficas es ineludible si se ha de lograr la meta de la fundamentación filosófica: comprender por dentro la articulación interna del acto de participación en el ser, y, consiguientemente, hacerse cargo de cómo se fragua la libertad del hombre y se configura su yo a través de la instalación creciente en lo real entorno, cómo se vincula y con qué modo de unidad lo inmanente y lo trascendente, cómo se asciende a lo uno a través de lo múltiple. Sin duda el punto central, el decisivo de toda fundamentación filosófica consiste en comprender experiencialmente que la realidad no es un *objeto* —por privilegiado que se lo suponga—, sino una instancia que se hace presente al hombre como un *valor* a medida que éste realiza actos de *creación*, sobre todo de creación de relaciones intersubjetivas. Esta actividad creadora es objeto de particular atención por parte de la Ética y de la Estética. He aquí cómo, sin confundirse, estas disciplinas conjuntan sus es-

fuerzos con la Metafísica y la Teoría del Conocimiento en la tarea de la fundamentación filosófica.

Una vez fundamentadas estas cuatro disciplinas básicas mediante el decisivo recurso de conceder a la experiencia humana todo su peso ontológico, será fácil estudiar el tema del *acceso integral del hombre al entorno*, y abordar con el debido equilibrio y sin unilateralidades nefastas los temas propios de la Antropología y la Sociología: temas tales como la asunción cocreadora de los legados tradicionales, la articulación en la historia, la viviente inserción en las instituciones y usos y la vinculación en la comunidad, modos todos ellos de *actividad humana-en-receptividad* que implican un género de causalidad peculiar sólo cabalmente comprensible si se supera el modo de pensar objetivista, atenido al rígido esquema lineal «causa-efecto».

Bien analizados estos temas, se pueden advertir con claridad las diversas líneas de búsqueda que ha seguido la Filosofía social contemporánea. Es sintomático confrontar, por ejemplo, a este respecto la posición de Husserl, Heidegger y Sartre, Buber y Grisebach, Binswanger y A. Reinach, K. Löwith y K. Jaspers.

Por lo que toca a la Filosofía de las Ciencias, de los múltiples temas que suscita estimo que el tema radical en el contexto de la fundamentación es el de la objetividad del conocimiento científico y el del trasfondo ontológico de las leyes científicas. Al revisar —a la luz de los análisis antedichos— la famosa cuestión de las llamadas *cualidades secundarias*, se advierte la necesidad de admitir un modo de *conocimiento relacional* que muestra una articulación afín a las diversas relaciones «sujeto-objeto» estudiadas anteriormente. Este tema —ya tocado con acierto por Husserl de

pasada en *Ideen*— es decisivo para desbordar el falso dilema «subjetivismo-objetivismo» a favor de una *posición relacional* que integre la actitud activa y la receptiva, con todo lo que ello implica en orden a la plena valoración del conocimiento humano en todas sus vertientes.

Así tematizadas y mutuamente relacionadas las experiencias humanas fundamentales, la tarea informativa se torna fácilmente hacedera. Es el tercer punto que nos propusimos tratar.

c) *Aprendizaje de los temas fundamentales de la filosofía*

La labor informativa se facilita en grado sumo una vez realizada la tarea de fundamentación, que implica la capacidad de ver la problemática filosófica por dentro y en su interna estructura y conexión temática. De los temas básicos, el alumno puede pasar con relativa facilidad a los demás temas en virtud de la interrelacionalidad orgánica de las cuestiones filosóficas. Así, digamos por vía de ejemplo, una vez que se ha visto de cerca por vía experiencial la dialéctica de la experiencia estética, los múltiples temas que trata M. Dufrenne en su *Fenomenología de la experiencia estética* se presentan al lector como algo casi obvio, algo de algún modo ya conocido. De esa forma se gana una cierta distancia frente a los textos que facilita la labor valorativa y crítica. Y la lectura se hace más rápida y profunda.

Asimismo, si se hace de modo radical la experiencia de la respuesta al valor, la temática de la Ética gana una luz insospechada, y a esta luz cabe abordar con facilidad temas tan espinosos como el formalismo ético kantiano y los diversos géneros de crítica de que fue objeto. Esta experiencia es clave para asimilar tratados enteros de Ética exis-

tencial y fenomenológica, como los de M. Scheler, N. Hartmann y D. von Hildebrand. Lo mismo cabe afirmar de otras disciplinas fundamentales en las cuales tratados enteros resultan fáciles de estudiar y asimilar una vez que se han realizado un tanto a fondo las experiencias filosóficas fundamentales.

NOTA BIBLIOGRAFICA

En la elaboración de este capítulo acerca de la experiencia filosófica he puesto en juego un puñado de ideas ya analizadas —en todo o en parte— por diversos autores. La idea de la importancia de la experiencia estética la subrayan, entre otros: A. N. Whitehead (*Process and Reality*, Cambridge, University Press, 1929; *Religion in the Making*, Cambridge University Press, 1926), M. Heidegger («Vom Ursprung des Kunstwerkes», en *Holzwege*, Klostermann, Francfort, 1950), E. Souriau (*L'ombre de Dieu*, P. U. F., París, 1955), G. Marcel (Prólogo a la obra de K. T. Gallagher: *La filosofía de G. Marcel*, Fax, Madrid, 1968), M. Merleau-Ponty (*Phénoménologie de la perception*, Gallimard, París, 1945) y R. Boirel (*Théorie générale de l'invention*, P. U. F., París, 1961).

La fecundidad de las experiencias naturales fue puesta de manifiesto por E. Husserl (*Erfahrung und Urteil*, Claassen, Hamburgo, 1954) y M. Heidegger (*Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 1927), y recientemente por A. de Waelhens (*La philosophie et les expériences naturelles*, M. Nijhoff, La Haya, 1961).

La articulación interna de la noción de experiencia filosófica es analizada por L. Lavelle (*De l'Acte*, Aubier, París, 1937; *De l'être*, Aubier, París, 1947), J. Mouroux (*L'expérience chétienne*, Aubier, París, 1952), F. Gregoire («Sur les termes intuition et expérience», en *Revue de Philosophie*, Louvain, 1945, págs. 411-415), R. Lenoble (*Essai sur la notion d'expérience*, París, 1943), R. Le Senne (*Obstacle et valeur*, Aubier, París, 1952), D. von Hildebrand (*Qué es Filosofía*, Fax, Madrid, 1965).

De los autores españoles ya desaparecidos cabría citar aquí a Jaime Bofill por sus estudios sobre la *Duplex Cognitio* y el papel del sentimiento en la experiencia metafísica (cf. *Obra Filosófica*, Ariel, Barcelona, 1967).

El carácter *creador* —no meramente especulativo— de la experiencia metafísica es destacado con especial énfasis por J. D. García-Bacca en su *Metafísica natural estabilizada y problemática metafísica espontánea*, F. C. E., México, 1963.

La importancia decisiva de la *situación*, del hecho de estar el hombre *situado*, instalado de modo activo-receptivo en un determinado entorno, es destacada por diversos pensadores contemporáneos, inspirados en valiosas aportaciones de la Biología, la Física y la Psicología más recientes.

IV

LAS REALIDADES EXPRESIVAS Y LA INTUICIÓN INTELLECTUAL INMEDIATA INDIRECTA

En diversos contextos, al analizar la necesidad de ampliar y profundizar la experiencia filosófica surge el concepto de intuición, matizado por los calificativos inmediato, indirecto. Dada la multitud de equívocos que lastran la teoría de la intuición intelectual, conviene detenerse a precisar cuáles son los elementos que integran la actividad intuitiva y cómo se articulan. Sintetizo aquí de modo esquemático diversos análisis realizados en la Metodología de lo Suprasensible (Madrid, 1963).

Encierra el mayor interés destacar la estrecha relación que media entre la capacidad intuitiva del sujeto cognoscente y la densidad entitativa o relevancia del objeto de conocimiento. Si se plantea el problema de la posibilidad de la intuición intelectual a base del esquema general «sujeto-objeto», no será viable llegar a una solución positiva. El tema de la intuición intelectual compromete tantos y tan diversos elementos que no es posible resolver las graves

paradojas que la coordinación de los mismos suscita sino moviéndose en niveles de realidad muy profundos.

La intuición implica: 1) por parte del sujeto, un alto voltaje interior, la capacidad de penetrar en las dimensiones internas de los seres que tienen un «poder ontológico de expresión» (H.-E. Hengstenberg); 2) por parte del objeto, una duplicidad de niveles ontológicos, dotados cada uno de su correspondiente forma de espaciotemporalidad. La intuición no entraña un modo de *inmediatez temporal*, sino un grado de *intensidad de visión*, que se despliega a lo largo del conocimiento discursivo por perfiles. Al darse la intuición al hilo del tiempo y a través de perfiles, tiene un carácter *indirecto*. Al penetrar en las capas metasensibles de lo real, presenta una condición *inmediata*.

Si no se distinguen cuidadosamente las características de los diferentes estratos que integran los seres expresivos, es fácil tender a explicar la intuición de forma superficial como un modo de visión *no-discursiva*, y, como tal, *inmediata* en sentido de *instantánea*, con lo que se hace imposible defender la existencia de la intuición intelectual al no poder coordinar los diversos modos de inmediatez y distancia que actúan en el proceso intuitivo. Ello explica que los autores proclives a plantear el problema de la intuición de un modo general, sin estudiar las características de los diferentes estratos de la realidad, suelen definir la intuición como un modo de visión *inmediato* y *directo*, cerrando así toda vía de acceso a la intuición intelectual.

Como expuse ampliamente en la *Metodología de lo suprasensible*, si se define la intuición como un modo de visión *inmediata-indirecta*, se gana una gran movilidad para dar razón del entramado categorial que late bajo los diversos niveles que integran los seres expresivos. La intuición intelectual cayó en desgracia por la precipitada pre-

tensión de los intuicionistas de captar las realidades profundas *en un instante intemporal*, en un abrir y cerrar de ojos («Augenblick»), echando fatalmente en olvido la circunstancia fundamental de que el conocimiento humano se mueve en dos planos «analécticamente» vinculados. En el plano superobjetivo se instaura la presencia de modo *inmediato*, pero, al estar montado este plano sobre el plano objetivo en que se expresa, el sujeto debe adaptarse a la distensión temporal discursiva de los elementos mediacionales expresivos, a fin de ponerse en contacto, simultáneamente y a un nivel superior, con las realidades que se expresan a su través. Al ser *indirecta* la intuición, la inmediatez de la misma no es *temporalmente inmediata*. La categoría de inmediatez indica aquí tan sólo que el paso de los elementos expresivos a las realidades que en ellos se expresan no es una *inferencia*, sino una intuición, una «visión en persona». No se trata, pues, de una medida de rapidez o de esfuerzo, sino de un *grado de evidencia*. La intuición analéctica exige el esfuerzo de la atención constante. Lo que la distingue del análisis no es su menor tensión, sino su más acendrada presencialidad a lo conocido, y, consiguientemente, el grado superior de evidencia que engendra.

De aquí se infiere que el problema de la intuición intelectual pende del análisis riguroso de los conceptos de *profundidad, expresividad, concreción, inmediatez, distancia, presencia, ámbito, objetividad, exterioridad, discurso, sensibilidad*, y de los esquemas: *dentro-fuera, interioridad-exterioridad*.

Profundidad no indica en este contexto una localización espacial, sino una caracterización ontológica. Profundo es lo que posee alta densidad entitativa, ostenta un poder de expresión y se revela a través de los medios expresivos a

los que él informa. Se expresa *claramente*, pero como *profundo*, sin perder su rango ontológico. Si adoptamos la terminología de A. Brunner, diremos que es algo «inobjetivo» que se expresa a través de lo «objetivo» sin «objetivizarse».

Esta afirmación indica que lo profundo no es *insólito* o *lejano*, sino lo *verdaderamente inmediato*, porque hace posibles diversas relaciones de presencia e intimidad, pues lo que vence en verdad la distancia espaciotemporal empírica es lo ontológicamente superior.

Lo profundo tiene capacidad de fundar ámbitos de correlación con otros seres profundos. Las categorías de *profundidad*, *intimidad*, *interioridad* son índice de altos poderes ontológicos capaces de desbordar por principio las escisiones que fundan los esquemas *dentro-fuera*, *interior-exterior*, *inmanencia-trascendencia*, pues lo objetivo expresivo está saturado de lo superobjetivo que en él se expresa. Lograr una forma de *inmediatez eminente* a *distancia de perspectiva* sólo es posible cuando los antedichos esquemas son expresión de un proceso endógeno de expresividad que no tiende sino a la fundación mutua de ámbitos de correlación.

Este carácter creador de la expresividad indica que el trato intelectual de un sujeto con lo *profundo* —lo altamente valioso— exige en aquél una forma de pensamiento comprometido que re-conozca la condición irreductible y densa (personal o cuasipersonal) de lo profundo, que, lejos de ser opaco, es tanto más flexiblemente distenso cuanto más profundo.

Lo profundo superobjetivo que late bajo los medios expresivos objetivos une las múltiples perspectivas que el sujeto va ganando del ser expresivo mediante el conocimiento discursivo por perfiles. La intuición es posible por la circunstancia de que el sujeto se halla a la par en dos

niveles, de los cuales el superior unifica el haz de perspectivas que el sujeto obtiene del ser en cuestión gracias a su contacto con la vertiente objetiva —nivel inferior— del mismo.

Lo profundo es lo verdaderamente inmediato para quien sabe leer fenómenos expresivos. La *tensión de trascendencia* que exige esta lectura es la «atención». Lo profundo está a la vista, pero lo está al nivel de lo metaobjetivo, a través del velo de los medios de expresión. La clave del conocimiento de lo profundo se halla en este «a través de», que implica poder y trascendencia, y no entraña por tanto lejanía, sino poder de configuración de medios expresivos y de autodonación expresiva. Lo profundo no es *espacialmente lejano*, sino *ontológicamente intenso*, intensidad que pide tensión gnoseológica para ser conocido, ya que se revela plenamente como profundo en la co-relación del diálogo, en la co-creación de ámbitos de convivencia, es decir, a un nivel de ebullición creadora. Lo profundo no vela su ser-en-sí, antes lo revela al distenderse expresivamente creando ámbitos de correlación.

De este género de inmediatez que es fundado por la expresividad natural de los seres pende la existencia de la intuición intelectual. El fenómeno de la intuición es correlativo a la «intensidad de sentido» de los objetos de conocimiento. Los objetos de conocimiento profundos se parecen más a una «atmósfera» o «ámbito de realidad» que a una «cosa». Si se considera precipitadamente que el conocimiento racional se dirige en exclusiva a los objetos verificables, asibles, posible objeto de medida y control, debe recurrirse al sentimiento para captar tales realidades no cósmicas. Para superar el escollo del *irracionalismo* debe concederse al conocimiento racional la debida amplitud.

El hombre es intuitivo cuando se mueve espiritualmente al nivel de hondura que le compete. Por esta razón suele adscribirse la intuición a lo *concreto*, ya que en los últimos tiempos la exaltación de lo concreto no responde a una voluntad empirista de inmersión en lo *superficial*, sino de atención a lo *profundo*, lo que ostenta un poder expresivo. La vuelta a lo concreto, así como el retorno a lo objetivo, no significa de por sí una recaída en la superficialidad del empirismo antimetafísico, sino una voluntad de ganar la autenticidad personal mediante la distensión en ámbitos de profundidad. Ello exige la pérdida del secular miedo a la mal llamada «exterioridad», en la conciencia de que sólo si los objetos del entorno en que se distiende el hombre se hallan ontológicamente vacíos, la distensión será una dispersión en una multiplicidad sin calado metafísico, nivel al que no es posible creación alguna de ámbitos ni el logro de la forma superior de inmediatez que hace posible la intuición intelectual. Urge, en consecuencia, evitar los «ídolos del autoconocimiento» (Scheler), es decir, abandonar el prejuicio de que el conocimiento de la propia interioridad goza de prevalencia sobre el conocimiento de los seres «externos» al sujeto, ya que, al nivel en que debe moverse el hombre, las distancias espaciales son vencidas por los ámbitos de convivencia fundados en colaboración. El hombre es un ser que vive en *trance de trascendencia*, desbordando los límites de su propia interioridad y de lo sensible en una tensión creadora de ámbitos ontológicos nuevos. La vida del hombre es auténtica cuando es creadora.

La categoría de inmediatez se enriquece a medida que se precisa la profundidad ontológica de lo concreto. La apertura del hombre a los seres autoexpresivos rompe el cerco de inmanencia en que se recluye el pensamiento que está sometido al esquema *dentro-fuera* impuesto por los

seres no expresivos, susceptibles de conocimiento exacto. Para pasar de la *mera adherencia óptica* a los seres superficiales a la *presencia* respecto a las realidades profundas, se requiere conceder la debida importancia a la persona y a los fenómenos intersubjetivos. *La inmediatez de intimidad a distancia de perspectiva* es la estación término de un ser complejo, como el hombre, que debe buscar la elevación en la profundidad. El objetivismo, por ser coactivo, minimiza lo real y se aleja del mismo, al adoptar un modo de conocimiento «espectacular» (Marcel) que transforma la *distancia de perspectiva* en *distancia de desarraigo*.

La intuición intelectual es concomitante al logro de una forma de inmediatez rigurosamente humana, un modo de participación existencial que vaya aliada con la distancia que parece implicar la re-flexión. Este logro se consigue al conceder una elevación ontológica tal al dualismo *sujeto-objeto* que la distancia marcada por el guión intermedio no degenera en distancia de alejamiento, sino que florezca en un modo de participación *eminente*, y, por tanto, *reflexiva*. La teoría de la intuición debe superar toda forma de vacilación a la hora de caracterizar el sujeto y el objeto.

Contra la asfixia provocada por los métodos insuficientes no cabe otro remedio que la apertura franca a la riqueza de lo real. Cuando el conocimiento se mueve a nivel rigurosamente humano, que es el plano de las realidades expresivas, la intuición intelectual constituye el *medio normal* de acceso a la realidad. Al nivel de lo profundo se vincula la vivencia y la reflexión, la penetración reflexiva y la inmediatez vivencial. En cambio, al moverse el conocimiento en el plano de las realidades «a mano», asibles, objetivas, y no distinguir diversos modos de inmediatez y distancia, el único modo auténtico de vinculación con las cosas parece

hallarse en el plano *pre-reflexivo*. Pero el descenso al mismo no hace sino desplazar el problema, sin resolverlo.

Planteado el tema de la intuición al debido nivel de profundidad y, por consiguiente, con las categorías debidas, se advierte que la intuición intelectual constituye la *actividad normal del hombre*, ser abierto constitutivamente a un entorno de realidades profundas autoexpresivas que se revelan a impulsos de una tensión creadora de ámbitos.

V

CONCEPTO RELACIONAL DE REALIDAD

Este capítulo expone, de forma sinóptica, el concepto relacional de realidad que se está imponiendo de modo creciente en el pensamiento contemporáneo. La adaptación de la mente a esta nueva y más amplia ratio realitatis constituye un paso decisivo para una sólida fundamentación de la teoría de la experiencia filosófica.

Definido por vía de *contraposición*, el término realidad se presenta como el contrapolo de *irrealidad, idealidad, posibilidad, mera ficción, apariencia*. Vista en sus caracteres *positivos*, la realidad puede definirse como «todo y sólo aquello que actúa sobre las demás cosas o sobre sí mismo en virtud formalmente de las notas que posee» (Zubiri). Así entendida, la realidad se predica no sólo de la *masa física* —sensible, tangible, mensurable—, sino de todo cuanto muestra de algún modo efectividad, poder normativo y condicionante, vigencia, significatividad, ineludibilidad, respectividad, resistencia. El concepto de realidad es *analógico* porque pende del modo de ser de las diferentes cosas

reales, y no puede, en consecuencia, ser inducido de un tipo concreto de entidades consideradas precipitadamente como *modélicas*. Determinar con precisión la idea de realidad es tarea muy ardua porque implica el previo conocimiento de modos muy diversos de entidades, que plantean al sujeto cognoscente exigencias específicas no siempre fáciles de cumplir.

I. MÉTODOS PARA DETERMINAR EL SIGNIFICADO Y ALCANCE DEL TÉRMINO REALIDAD

a) *Análisis etimológico*

«Realidad» procede del término latino «realitas», y éste de «realis» y «res» (cosas materiales, asuntos, acciones). Al traducir *res* por *cosa* (término castellano que puede indicar en general *asuntos* o en concreto entidades delimitadas, asibles, materiales), se tendió a emparejar el vocablo *realidad* con el modo de ser de las entidades «cósicas» (en el sentido restringido de *materiales, asibles, fijas, rigidamente delimitadas*). Al vincular la tradición estoica los conceptos de materia (*hyle*) y cuerpo (*soma*), se puso la base para la subrepticia identificación de realidad, materialidad y corporeidad, y para la consiguiente adopción de lo material corpóreo-masivo-estático como tipo modélico de realidad.

Para designar la realidad, los escritores alemanes suelen emplear dos términos (de raíz latina y germánica respectivamente): *Realität, Wirklichkeit*. El primero alude de ordinario a las entidades que ocupan un lugar en el espacio y son perceptibles sensorialmente. El segundo conlleva un sentido de efectividad, normatividad y validez.

Dado que el término realidad adquiere distinto alcance y significación a la luz de las diversas corrientes filosóficas, el análisis etimológico es insuficiente para determinar el sentido cabal de dicho vocablo.

b) *Contraposición a otros conceptos*

Al entender lo real de modo espontáneo —siguiendo esquemas de la vida cotidiana—, como lo no irreal, lo no meramente subjetivo o arbitrario, lo no meramente aparente, lo no meramente ideal o posible, lo «natural» (como contrapuesto a «artificial»), no se hace sino acotar de forma vaga y superficial el ámbito de las entidades reales, y no se determina *positivamente* qué significa *en sí* lo real en cuanto tal. La Historia de la Filosofía nos advierte que la clarificación de este significado encierra la mayor importancia en orden a distinguir y valorar con exactitud los diferentes modos y grados de realidad. El papel de mera contraposición respecto a lo irreal, lo aparente, lo posible, puede desempeñarlo holgadamente cualquier tipo de realidad, por escasa densidad que posea. Si se intenta delimitar el concepto de realidad por vía de contraposición, se corre el riesgo de considerar tal concepto como *unívoco* y de tomar el modo de realidad más patente en la vida cotidiana (la realidad cósmica-asible-mensurable) como *modélico*. Esta reducción limita la capacidad humana para advertir el carácter estrictamente real de las entidades no-cósmicas.

Designar la realidad mediante los conceptos de *existencia*, *acto*, *forma* y otros semejantes (que juegan un papel funcional en el seno de esquemas metafísicos tales como *materia-forma*, *potencia-acto*, *esencia-existencia*) tiene una significación definida dentro del dinamismo de ciertos sistemas de pensamiento en orden a precisar conceptualmente

el paso de lo real-en-potencia a lo real-en-acto, pero tampoco aclara qué ha de entenderse explícita y formalmente por *realidad*.

c) *Estudio inmediato-indirecto de la realidad a través del análisis de las diferentes entidades que constituyen el entorno del hombre, entorno eficiente que posibilita el desarrollo de la personalidad humana*

Para descubrir lo que es la realidad en sí misma debe estudiarse en concreto la estructura interna de las entidades que se patentizan al hombre en su *trato activo-receptivo* con el entorno. A la realidad no se llega mediante meras especulaciones o procesos abstractivos, sino a través de una relación paciente y multilateral con las diferentes realidades, consideradas y vividas en la plenitud de sus implicaciones. Este estudio comprometido, este trato dialógico inducen a la realidad a mostrar en toda su riqueza la gama de sus notas características, ya que estas notas —vistas con profundidad— son esencialmente interferentes, respectivas. Al afirmar, por ejemplo, que la realidad es «dominante», debe agregarse inmediatamente que esta clase de dominio *promociona la libertad* de la persona dominada. De igual modo debe consignarse que la realidad es «envolvente» *en cuanto constituye el horizonte de despliegue del ser humano*. Todos los calificativos aplicados a la realidad (resistente, asombrosa, envolvente, posible, inteligible, eficiente, dominante...) deben ser entendidos a un nivel en el cual está vigente un modo de causalidad no lineal, sino *dialógica, interaccional, campal*, por cuanto uno de los atributos fundamentales de lo real es la *respectividad*. Nada ilógico que el acceso a la realidad que fundamenta toda auténtica doctrina metafísica no se dé por vía de mera observación desin-

teresada, aséptica, «espectacular» —en expresión de G. Marcel—, sino por vía de *participación comprometida* (entendida esta expresión en un sentido rigurosamente intelectual, de ningún modo «irracional» o «vagamente místico»).

II. VENTAJAS DE ESTE ÚLTIMO MÉTODO

1. La actitud de atencencia co-creadora a lo real, visto en su concreción y diversidad, permite ir descubriendo los diversos modos que la realidad —por su condición estructural dinámica— va dando de sí en su constitutivo autodespliegue. Por el contrario, si se vincula —más o menos expresamente— la realidad a ciertos términos que juegan un papel destacado en los esquemas filosóficos, se carece de la apertura mental necesaria para aceptar como estrictamente reales los modos de realidad que se dan en planos superiores a aquellos en que tienen vigencia tales esquemas. Si, conforme al esquema *sustancia-accidente*, se indica que la realidad debe ser *sustancial* («estar en sí y no en otro»), se afirma algo verdadero, pues toda realidad auténtica debe ser autosuficiente en la línea de la constitución. Pero con ello se está muy lejos de haber indicado los *diferentes modos de ser autosuficiente una realidad*. A ello responde que varios metafísicos contemporáneos (Whitehead, Amor Ruibal, Zubiri) sustituyan este esquema por otros que se dirigen directamente a precisar el modo y grado de autosuficiencia constitucional de las diferentes realidades.

2. Esta actitud de apertura a los diversos modos y grados de realidad constituye el único medio eficaz para combatir la nefasta propensión a considerar de antemano como modélico *un* modo determinado de realidad (la mate-

ria, la vida, el espíritu, la sociedad, la producción económica...).

3. Al estudiar la realidad de modo *co-creador*, no limitándose al análisis de los modos de realidad ya existentes, antes colaborando en la realización de otros nuevos, se observa que el carácter más importante de la realidad no es la mera subsistencia en sí de cada una de las realidades, sino la capacidad de interferirse con otras realidades y dar lugar a *modos relacionales de entidad* en un proceso de fecunda «ontopoiesis». Lo que es íntegramente la realidad no puede determinarse de una vez por todas de modo espectacular-objetivista (como si el sujeto cognoscente pudiese colocar la realidad a distancia a modo de un objeto perfectamente delimitado). Sólo a través del trato *lento, comprometidamente cocreador* del que habla Platón en su *Carta Séptima* (341 bcd) cabe ir dando alcance progresivamente a la trama de la realidad, que se complejiza de modo creciente y gana incesantemente modos nuevos y grados más elevados.

4. Al captar los diversos modos y grados de la realidad a través del trato cocreador con la misma —modo de interacción en que se alumbra la luz de la auténtica comprensión—, se advierte con inequívoca claridad que lo real no se reduce en modo alguno a lo real *cósico* (en sentido de material-delimitado-asible-mensurable-sólido-firme-opaco), antes presenta modos *no-cósicos* (no materiales, no delimitados, inasibles, inmensurables, flexibles, relacionales, cambiantes) que marcan cotas de realidad muy altas. Este descubrimiento nos inclina a pensar que, si hay un módulo de realidad, ha de ser más bien flexiblemente *relacional* que rígidamente *cósico*.

5. Al constatar que la idea de realidad no está ligada necesariamente a la imagen de lo firme-cósico, sino que

más bien se vincula a los modos eminentes de resistencia que se ganan a través de la evolución y el cambio, la *ratio realitatis* —el concepto fundamental de realidad— gana una notable amplitud y desborda los esquemas de la Metafísica tradicional. Si la realidad posee un modo de firmeza que se conjuga con la historicidad y la evolución, no puede ser delimitada en el marco rígido de definiciones absolutas. Sin ceder al agnosticismo relativista, debemos reconocer, no obstante, que a la realidad sólo tenemos acceso a través de «sucesivas aproximaciones concretas» (G. Marcel).

6. Puesto que la realidad se abre al hombre al hilo de una relación de *trato cocreador*, la determinación de la *ratio realitatis* corre pareja con la modulación de la *ratio intelligentiæ* y, consecuentemente, de la *ratio veritatis* y la *ratio hominis*. El concepto de realidad, de inteligencia, de verdad y de hombre son conceptos interdependientes que debemos precisar simultáneamente (con un modo de simultaneidad que no se reduce a un mero círculo vicioso). Al tiempo que se advierte que la realidad no está estructurada conforme al esquema *sustancia-accidentes* (como si fuera un núcleo sustancial inalterable que sólo cambia a medida que se le van adhiriendo diversos accidentes), sino que constituye una constelación de notas autosuficientes en orden a la constitución, se descubre que la inteligencia no identifica su función con la del mero *logos predicativo* (que atribuye predicados a un sujeto), antes significa «estar en realidad» (Zubiri), género peculiar de *inmersión en la realidad por vía de co-laboración* mediante la cual se capta la realidad como una instancia poderosa, posibilitante, envolvente, que fundamenta la libertad del ser humano.

A esta *visión comprometida* la realidad no se le aparece como algo oculto bajo el velo de las notas que presenta —interpretadas a modo de accidente—, sino como el siste-

ma mismo de tales notas, vinculadas con un modo de unidad primaria e intrínseca.

7. Para determinar en concreto y de modo experiencial la idea de realidad que se desprende de los conocimientos que posee actualmente el hombre, se requiere destacar en pormenor las condiciones fundamentales de la realidad y los diversos tipos y grados de realidad. Este análisis no responde a mero afán analítico, consecutivo a la determinación fundamental del concepto básico de realidad, sino al deseo de sorprender a ésta en su *despliegue mismo constitutivo* y, por tanto, en su *dinámica estructura interna*. Tal esforzado estudio genético permite clarificar el nuevo concepto sustantivista, constelacional de realidad, el momento de máxima plenitud de la misma y las condiciones para el logro por parte del hombre de modos eminentes de inmediatez con lo real entorno.

III. CONDICIONES DE LA REALIDAD

La realidad se manifiesta como estructural, sistemática, respectiva, constitutivamente relacional, cósmica y mundanal. Por ser respectiva, es dinámica, situacionalmente causal —es decir, operativa en virtud de la mera situación—, poderosa, dominante. Al ser activa por sí misma, la realidad deviene, da de sí y perdura a través del cambio, y con ello se hace más compleja, más de suyo, más suya, más real. La realidad tiende a mantenerse *la misma* sin ser *lo mismo*. Por su condición deviniente y mundanal, la realidad es temporal e histórica.

De lo antedicho se desprende que la realidad tiene carácter más de *suceso* o acontecimiento (evento) que de masa rígida, y se presenta al hombre como ineludible, eficiente,

multivalente en el aspecto funcional, sorpresiva, asombrosa, resistente, inteligible, posible. Explanemos sucintamente algunas de estas notas.

Estructural (constelacional, relacional, sustantiva). La realidad de cada cosa es *estructural* porque las notas que la constituyen en lo que es se exigen unas a otras en virtud de la unidad coherencial primaria que las subtiende. Cada nota es exigida por el sistema a que pertenece y está relacionada *constitutivamente* —no sólo consecutivamente— con las demás. Una entidad es real en cuanto forma una unidad sistemática, autosuficiente en la línea de la constitución. Cada realidad se ofrece como una trama constelacional de notas que se exigen mutuamente en paridad de derechos. La primacía no corresponde a ninguna de las notas, sino a la unidad que las ensambla y está presente de modo eficiente en cada una de ellas. La explicación última de la realidad no radica en la idea aristotélica de *sujeto*, sino en el sistema, entendido como *co-determinación clausurada y cíclica* (Zubiri). Si denominamos «sustantividad» a la *unidad del sistema*, se comprende la razón básica por la cual X. Zubiri en la explicación de la realidad moviliza la categoría de *sustantividad* en vez de la aristotélica de *sustancia*. (Sobre el sentido de este cambio puede verse mi obra *El pensamiento filosófico de Ortega y D'Ors*, Guadarrama, Madrid, 1972, págs. 27-28). Este juego analéctico (dialéctico-jerárquico) de unidad y notas confiere a la realidad una doble vertiente de *interioridad* y *exterioridad*.

Respectiva. El carácter estructural-constelacional implica mutua *respectividad* de las notas. A su vez, las entidades —internamente respectivas— se hallan en ineludible *respectividad* entre sí y forman —en cuanto conjunto de *realidades dotadas de una talidad peculiar*— *el cosmos*, ordenación

estructural en cuyo seno las realidades emergen unas de otras y se hallan en interacción constitutiva.

Dinámica. La respectividad estructural de las notas que constituyen las entidades origina el *dinamismo* interno de las mismas. La realidad es intrínsecamente dinámica y da de sí los diferentes modos de realidad (mal llamados con frecuencia «zonas de realidad»). Al hilo de este proceso dinámico la realidad *cambia* porque *deviene* —no viceversa—, integrando las diversas formas de mutación.

Merced a este dinamismo intrínseco a las notas reales que integran las entidades se desarrolla y ordena el mundo, surgen los diversos tipos de materia, espacio, leyes y constantes universales y se posibilita el crecimiento de la realidad en individualidad y mismidad (estabilización de las grandes moléculas, estabilidad del ser vivo, formalización creadora de los animales superiores y del hombre).

Pero la persona humana no sólo está extraordinariamente integrada en sí misma e individuada, sino que se halla vertida intrínsecamente —en su misma constitución como persona— a los demás. He aquí el dinamismo de *comunicación*, que constituye al mundo humano en *cuerpo social*. El dinamismo que alienta en el cuerpo social —merced a su carácter estructural— da lugar a la *historia*, como actualización de las posibilidades del *cuerpo social*. Cuando la apertura a los otros tiene el carácter personal de relación amorosa, surge el dinamismo de la *comunidad personal*, que da lugar a una forma de *comunidad*.

IV. LA REALIDAD EN CUANTO TAL

Estas características de las entidades reales nos permiten descubrir lo que es la *realidad en cuanto tal*, ya que la

talidad (el *quid est* de cada entidad) tiene la función de decidir el *modo de realidad* de cada cosa. La *realidad en general* se da en y desde las entidades reales. No es una instancia difusa e ilimitada que se contraiga en las entidades particulares. Es, más bien, la *actualización en plenitud* de las mismas. Por eso *lo real* trasciende el contenido de cada una de las entidades reales pero no es independiente de ellas. La realidad debe ser, pues, estudiada con un modo tensionado de *pensamiento-en-suspensión*.

La realidad se presenta como un algo dotado de las notas necesarias y suficientes para constituir un sistema. La *unidad estructural* es el elemento básico de la realidad. A distintas formas de unidad —y, por ello, de constitución— responden *modos diversos* de realidad. La realidad es diversa según sea su estructura, y, consiguientemente, su medida de perfección, estabilidad y duración.

La realidad se actualiza dando de sí en respectividad. Cuanto más sustantiva es una entidad, más da de sí, pues toda realidad es una *unidad accional* en medida directamente proporcional a su interna coherencia constitutiva. La actualidad de las cosas reales en su mutua respectividad constitutiva forma el *ser* de las mismas. La *realidad* funda el *ser* de las cosas y su *sentido* para el hombre —ya que el sentido y, en general, la luz de inteligibilidad surge en la interacción de diversas entidades—. Las entidades *son* tal como *son* en virtud de la respectividad con las demás, y esta respectividad se la deben no a las propiedades que poseen, sino al hecho de ser *reales*.

La estructura metafísica que forman las realidades en virtud de la intrínseca versión mutua que tienen por su carácter de reales constituye el «mundo». La realidad es, en cuanto tal, *mundanal*, constitutivamente respectiva. Esta interna e ineludible versión mutua de las realidades nos

revela que toda entidad real en cuanto real se halla en *función* de las demás, y tal funcionalidad constituye la *causalidad metafísica*. La causalidad brota, en rigor, de la respectividad, de la realidad vista como un todo —como un sistema dinámico integrado por entidades distintas, pero estructuradas—, no de cada una de las entidades respectivas tomadas aparte. De modo semejante, el dinamismo —en sus diversas facetas— no arranca propiamente de cada sujeto, sino de la respectividad integral del universo, visto como sistema dinámico y abierto.

En virtud de la respectividad de lo real, el hombre se halla *atenido* ineludiblemente a lo real-entorno, pero no *arrojado*, sino *instalado* en él, abierto a las diversas *posibilidades* y *recursos* que lo real le ofrece al captarlo como algo estructural-autosuficiente, no como mero estímulo. Lo real tiene el *poder* de promocionar la libertad de iniciativa del hombre, cuya realidad es abierta e íntima a la par. Al presentarse en respectividad al hombre que se abre a ellas con sus proyectos de acción, las realidades cobran sentido, se ofrecen como instancias y recursos que se *imponen* al hombre al tiempo que ésta se *apodera* de ellas.

Los diversos dinamismos de las entidades reales manifiestan que se da una *génesis de la realidad*, que la realidad alcanza diversos grados (al hilo del proceso evolutivo) y se va haciendo más *real*, es decir, más sustantiva, más suya, más plenamente una y eficazmente abierta. Así, la persona humana es un modo de *realidad* distinto de las realidades que no se poseen a sí mismas como realidades. En virtud del dinamismo de comunicación que se desprende de la intrínseca versión mutua de las personas, la realidad se hace «común», y, consecuentemente, la sociedad y la historia entran en la problemática de la Metafísica (pues ambas son derivaciones ineludibles del dinamismo propio de la

realidad humana). Los *hechos* (como actualización de las potencias humanas) y los *sucesos* (como actualización de las *potencias* humanas aplicadas a los *campos de posibilidades* que el entorno social histórico ofrece al hombre y que éste se apropia de modo activo-receptivo) significan dos momentos diversos en la condición metafísica de lo real.

Del carácter *deviniente* de lo real que se actualiza en respectividad se deriva su carácter *mundanal*. Por eso el tiempo no es en rigor un modo de la realidad, sino del *ser*, visto como la actualidad de las cosas reales en su mutua respectividad constitutiva. A los distintos modos de actualizarse la realidad en respectividad corresponden diversos tipos de tiempo. La temporalidad se inserta, así, en la Metafísica, a una con la estructura, la respectividad y el dinamismo. Por ser constitutivamente respectivos, el mundo y las realidades que lo integran *son* temporales —no sólo *se dan* en el tiempo—.

La realidad se presenta —a la luz del estudio de las entidades reales— como una estructura dinámica, cuyos diversos dinamismos se potencian estructuralmente entre sí y hacen que la realidad se acreciente también de modo estructural, ya que los modos de realidad superiores *se apoyan* en los inferiores, a los que *perfeccionan*. El estudio de la realidad como estructural, respectiva y dinámica revela que la *realidad se acrecienta en cuanto realidad*.

La realidad como tal se constituye, en diversos niveles, por vía de interacción constelacional sistemática. No ha de considerarse como modélico un modo de realidad (por ejemplo, la materia sensible o los últimos elementos físicos que la constituyen), de modo que toda estructura expresiva que se monte sobre él no sea sino un *añadido*. Esta mentalidad sustancial-fijista debe ser superada por la sustantivista-relacional, en la cual la interferencia, la relación

y la asunción integradora juegan un papel *constitutivo* de realidad (cf. mi obra *El pensamiento filosófico de Ortega y D'Ors*, págs. 409-413). La realidad en sentido fuerte (más riguroso que la realidad de la sustancia) es constituida por la coordinación de elementos heterogéneos en un dinamismo común y eficiente. Todo fenómeno cósmico es real no en virtud de la masa sustancial que posee, sino del dinamismo y eficacia de la trama constelacional constituida por los diversos elementos que lo forman.

V. DIVERSOS MODOS DE LA REALIDAD

Estudiado lo real entorno a la luz de la concepción *sustantivista constelacional* que acabamos de esbozar, se muestran como *estrictamente reales* ciertas entidades y fenómenos que parecen caer fuera del ámbito estricto de la realidad si se toma como modelo de la misma lo sólido-material-inmóvil. Tales son, entre otros, los entes artificiales, las realidades expresivas, las artísticas, las personales y comunitarias, las normativas y axiológicas. Al conocer el modo peculiar de realidad de estas entidades —algunas de las cuales ofrecen un carácter sutil y atmosférico notoriamente distinto de la condición delimitada de las meras cosas—, se está en condición de advertir las *exigencias* que cada una de ellas plantea al conocimiento humano, y de elaborar una teoría sólida y matizada del conocimiento, teoría hecha *a medida* y no sobre la insuficiente base del esquema general «sujeto-objeto». Esta teoría del conocimiento deberá precisar muy en pormenor los diversos modos de *inmediatez* y *distancia* a que se halla el sujeto cognoscente respecto a los diferentes modos de realidad, y cuáles de éstos permiten al hombre fundar los modos más acen-

drados de *presencialidad*, cuestión fundamental para poder fijar con garantía de éxito el *punto verdadero de acceso humano a lo real* y fundar así sobre base sólida varias disciplinas filosóficas fundamentales: Metafísica, Antropología, Ética, Sociología, Estética.

NOTA BIBLIOGRAFICA

La concepción de la realidad expuesta en este capítulo se halla en la línea del pensamiento de A. N. Whitehead (*Process and Reality*, Cambridge University Press, 1929; *Adventure of Ideas*, Cambridge University Press, 1933; *Modes of Thought*, Cambridge University Press, 1938), A. Amor Ruibal (*Los Problemas Fundamentales de la Filosofía y del Dogma*, Santiago de Compostela, 1914-1922, 1933-1936) y X. Zubiri (*Sobre la esencia*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1962; «Estructura dinámica de la realidad», curso privado, Madrid, 1968). En estos trabajos Zubiri expone que la realidad está principiada en la *esencia*, entendida como la unidad coherencial primaria de las notas formalmente constitutivas de cada entidad. La esencia es tan real en sí misma que todo lo demás es real en función de ella.

Una concepción «evenemental», constelacional, de la realidad es expuesta por Luis Cencillo en su *Tratado de las realidades* (Madrid, 1971), que insiste, al hilo de la descripción de diferentes modos de realidad, en la necesidad de desligar la noción de realidad de modelos prefijados gratuitamente. Esta obra prosigue la investigación iniciada en *La experiencia profunda del ser* (Gredos, Madrid, 1959), que expone las «bases para una ontología de la relevancia».

Otras obras importantes en orden a precisar el concepto relacional de realidad: Bauch, B., *Wahrheit, Wert und Wirklichkeit*, Leipzig, 1923; Brunner, A., *Der Stufenbau der Welt*, Kösel, Munich, 1950. Conrad-Martius, H., *Das Sein*, Kösel, Munich, 1957. Ebner, F., *Das Wort und die geistigen Realitäten*, Herder, Viena, 1949². García-Bacca, J. D., *Metafísica natural estabilizada y problemática metafísica espontánea*, F. C. E., México, 1963. Grünhut, L., *Das Wesen und der Wert des Seins und die Grenzen der reinen Vernunft*, Barth, Leipzig, 1931. Guitton, J., *La existencia temporal*, Edit. Sudamericana, Buenos Aires, 1956. Hartmann, N., *Zum Problem der Realitätsgegebenheit*, Pan,

Berlín, 1931; *Zur Grundlegung der Ontologie*, W. de Gruyter, Berlín, 1935; *Möglichkeit und Wirklichkeit*, id., 1938; *Der Aufbau der realen Welt*, id., 1940. Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 1927; *Was ist Metaphysik?*, Klostermann, Francfort a. M., 1929; *Zur Seinsfrage*, id., 1956. Jaspers, K., *Philosophie*, 3 vols., Springer, Berlín, 1932. Laín Entralgo, P., *La espera y la esperanza*, Revista de Occidente, Madrid, 1957. Lavelle, L., *De l'être*, Aubier, París, 1937; *De l'acte*, id., 1937. Le Senne, R., *Obstacle et valeur*, Aubier, París, 1934. Litt, Th., *Denken und Sein*, Hirzel, Stuttgart, 1948. Marc, A., *L'être et l'esprit*, D. de Brouwer, París, 1958. Marcel, G., *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, Nauwelaerts, París, 1949; *Être et avoir*, Aubier, París, 1935; *Le mystère de l'être*, 2 vols., id., 1951. Sartre, J.-P., *L'être et le néant*, Gallimard, París, 1957. Scheler, M., *Der Formalismus in der Ethik un die materiale Wertethik*, Francke, Berna, 1954². Siewerth, G., *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, Edic. Johannes, Einsiedeln, 1959.

SEGUNDA PARTE

AMPLIACIÓN DE LA EXPERIENCIA
FILOSÓFICA EN DIVERSAS
VERTIENTES

Por vía más bien de sugerencia que de análisis exhaustivo, quisiera dejar constancia seguidamente de algunos intentos concretos de ampliar la experiencia filosófica en diversas vertientes: la trascendental (Descartes, Fichte), la ontológico-axiológica (L. Lavelle), la existencial (G. Marcel), la fenomenológica (Hildebrand, Conrad-Martius), la historicista (Dilthey, Troeltsch, Croce, Gentile), la personalista (F. Ebner)... En el fondo se trata de vías diversas —más bien complementarias que antitéticas— en orden a la realización de la gran tarea del pensamiento actual: la ampliación de los conceptos básicos de realidad, persona, inteligencia, verdad y experiencia.

VI

DESCARTES Y LA EXPERIENCIA FILOSÓFICA FUNDAMENTAL

La crítica contemporánea ha visto con claridad que el análisis de la obra cartesiana Meditaciones de prima philosophia ofrece un interés rigurosamente actual porque en ella se reconoce de modo consciente y temático —aunque no exento de ambigüedad— una forma de experiencia filosófica sumamente ardua, sutil y fecunda. En qué consiste esta experiencia sólo puede descubrirse a través de una gradual aproximación concreta, personal y comprometida.

La interpretación de los escritos filosóficos de Descartes ofrece una dificultad especial por ser un autor de encrucijada que intenta abrir nuevas vías de pensamiento sin alterar de modo esencial los cauces expresivos tradicionales. Tal desajuste plantea al intérprete la espinosa tarea de captar el verdadero pensamiento de Descartes más allá de la letra de sus escritos. Esta necesidad de sobrevolar los textos cartesianos para adivinar el verdadero sentido de los mismos responde a la circunstancia singular de que, en Des-

cartes, el *estilo de escribir* es modélicamente diáfano, mientras el *estilo de pensar* se mueve en una línea de constante ambigüedad, muy típica de los pensadores que desean exponer acontecimientos y fenómenos metasensibles con formas de lenguaje excesivamente vinculadas a la expresión de lo sensible-cotidiano. Esta orientación hermenéutica exige un conocimiento sólido de los temas tratados, cierta congenialidad con el espíritu de Descartes y una voluntad decidida de penetrar en los estratos más hondos de su pensamiento, compenetrándose creadoramente con él, hasta descubrir sus verdaderas intenciones últimas.

Sucede a menudo, sobre todo en momentos de incertidumbre y cambio, que un pensador agota sus días sin haber clarificado ante sus propios ojos lo que constituye el núcleo y meta de su labor. Esto sucedió, según Fichte, al gran Kant. Es tarea de los pensadores sucesivos poner definitivamente en claro las intenciones que dieron impulso soterradamente a tales procesos mentales inacabados. «Cuanto más importante es la obra de un pensador —escribe Heidegger—, mayor riqueza ofrece lo no pensado, es decir, lo que surge por primera vez como algo no-pensado todavía y por la sola influencia del conjunto de la obra pensada»¹.

Indudablemente, la investigación que *sobrevuela* los escritos de los autores para sorprender lo «no-pensado» por ellos, o lo pensado pero apenas expresado, encierra el riesgo de proyectar coactivamente las propias ideas sobre el mundo del pensador analizado y forzar a éste a saltar sobre su propia sombra y adelantar conceptos y doctrinas que tardarán todavía muchos años en germinar. Frente a este riesgo de *constructivismo* se alza el peligro de la *pasiva aceptación objetivista* que acecha al intérprete que consi-

¹ *Der Satz vom Grund*, Edit. Neske, Pfullingen, 1957, págs. 123-24.

dera los textos filosóficos como expresión nítida de contenidos doctrinales bien perfilados. «Cometemos errores —advierte Heidegger— porque tomamos este lenguaje (el de las obras filosóficas) como mera expresión en la que se revelan los puntos de vista de los filósofos. Si queremos salir al encuentro a lo pensado por un pensador, debemos acrecentar todavía más lo grande que hay en él»².

Estas dos posibilidades interpretativas marcan el cauce heurístico por el que discurren las dos grandes líneas de la interpretación cartesiana. Ambas cuentan con el apoyo de notables figuras y con el refrendo de textos explícitos, innegablemente debidos a la pluma de Descartes. Ambas, por otra parte, ofrecen ventajas e inconvenientes. La orientación más atendida a la letra de los textos se expone menos al reproche de falta de objetividad, pero corre peligro de no dar cuenta cabal de ciertas frases de Descartes alusivas a un trasfondo de pensamiento que supera con mucho el contenido de la doctrina expuesta en la mayoría de los textos.

La orientación preocupada por dar alcance a esta vertiente enigmática del pensamiento cartesiano apoya su razón de ser en la duplicidad de procedimientos metodológicos seguidos por Descartes. Según confesión propia, Descartes distiende frecuentemente su pensamiento en desarrollos que alteran su auténtico sentido por cuanto van encaminados a dar una somera idea del mismo a quienes carecen de suficiente intuición para captarlo en su fuerza primigenia. Intentar sorprender en toda su viveza esta fuerza intelectual y darle incluso una versión expositiva concreta significa aventurarse en un terreno sobremano sutil y ambiguo, pero constituye una empresa digna de ser acometida. El

² *Was heisst Denken?*, M. Niemeyer, Tübinga, 1954, págs. 71-72.

hecho de que mentes tan poderosas como las de San Agustín y Fichte y corrientes enteras de pensamiento, como el espiritualismo francés —desde Malebranche hasta Lavelle y Marcel—, se hallen en la línea de este Descartes hondamente metafísico, nos permite confiar que todo intento de descubrir la quintaesencia de su pensamiento está sobradamente justificado no obstante los riesgos de adulteración que conlleva.

Para hacer la debida justicia a ambas líneas de investigación se requiere no precipitar el juicio crítico y conservar la serenidad de ánimo necesaria para advertir la fecundidad de los diversos procedimientos heurísticos. En principio, el investigador no debe permitir que ningún prejuicio —por buena prensa que tenga— le lleve a cegar una vía de interpretación que pueda, al hilo del esfuerzo inquisitivo, mostrarse fecunda. En definitiva, las diferentes vías hermenéuticas no suelen oponerse abruptamente entre sí. Si se las analiza con cierta radicalidad, aparecen más bien como vertientes en alguna medida complementarias de un mismo proceso de búsqueda. Un sistema de pensamiento —como el cartesiano— que inauguró una nueva era en la Historia de la Filosofía tiene por fuerza que albergar un grado muy elevado de complejidad, en forma tal que sólo a través de un cerco paciente que conjugue a la vez muy diversas perspectivas puede ser abordado con garantías de éxito. Lo decisivo es no abandonar ninguna de estas perspectivas —por juzgarlas expeditivamente ineficaces— y renunciar al cómodo recurso de emplazar la energía investigadora en un punto de vista unilateral.

Heidegger, en su densa obra *Was heisst Denken?* —pieza metodológica clave en su sistema de pensamiento—, subraya

la necesidad de hacer las paces con la ambigüedad de los textos filosóficos y superar la actitud de impaciencia que inspira los métodos expeditivos de interpretación: «No hay ningún esquema general, mecánicamente transmisible, para la interpretación de los escritos de los pensadores, ni inspira los métodos expeditivos de interpretación: «No diálogo de Platón, por ejemplo el Fedro, el diálogo sobre lo bello, puede interpretarse desde muy diversas perspectivas, y tocante a diferentes aspectos, problemas e implicaciones, pues todo lo verdaderamente pensado de un pensamiento esencial es —por razones esenciales— plurisignificativo. Esta multiplicidad significativa no es un estadio imperfecto previo a la unidad de significación, a la que se debe tender pero todavía no se ha alcanzado. La significación múltiple constituye, más bien, el elemento en el que debe moverse el pensar si ha de ser riguroso» (pág. 68)

A fines de confrontación, expondré algunos de los rasgos fundamentales que definen las dos principales líneas interpretativas del pensamiento cartesiano.

I. LÍNEA TRADICIONAL DUALISTA

La interpretación más atendida a la letra de los textos puede ser considerada como *tradicional* en cuanto ha venido inspirando la mayoría de las exposiciones de los manuales de Historia de la Filosofía. Entre nosotros, acaba de ser objeto de una amplia exposición por parte del doctor Rábade Romeo³. Los puntos fundamentales a que aboca

³ Cf. *Descartes y la gnoseología moderna*, G. del Toro, Madrid, 1971.

esta corriente interpretativa son —en formulación esquemática— los siguientes:

Descartes, fundador del racionalismo moderno (*ob. cit.*, página 22).

Cultivo preferente, en su obra filosófica, del método matemático-analítico (pág. 12).

La filosofía cartesiana como *Gnoseología de la certeza* (páginas 16-62). La certeza es «un estado subjetivo de plenitud en la posesión de la verdad, pero, como tal estado subjetivo, no añade nada a la objetividad del conocimiento» (pág. 78).

Quintaesencia del método cartesiano: el logro de orden en el pensar inventivo (pág. 19).

El recurso al Infinito como forma de «rodeo» practicado en virtud de un prejuicio propio de la tendencia «onto-teológica» del racionalismo (pág. 21). «Extrapolación» a Dios del último criterio de validación del conocimiento objetivo humano (página 36). La Metafísica de Descartes tiene «su último respaldo en la voluntad absolutamente descontrolada de Dios» (pág. 36). «Voluntarismo» del pensamiento cartesiano (pág. 40). La solución del «genio maligno» no es sino un facilón *Deus ex machina* (pág. 36).

La duda significa una especie de «vara mágica a cuyo toque van surgiendo las certezas», una vez que ha destruido *las certezas* en que habíamos confiado inconsideradamente (página 45). En la negación del objeto va implicada la afirmación del sujeto (pág. 57).

La seguridad de la existencia propia —ganada en la experiencia del *cogito sum*— es una especie de «ratio seminalis» de toda ulterior certeza (pág. 46). La certeza de la existencia del yo pensante es certeza *subjetiva* previa a «la posesión de la primera certeza en el orden *objetivo*, que es la certeza de la existencia de Dios» (pág. 48). En principio no se ve la idea del Infinito en el cogito (pág. 58). Cuando se alcanza «la primera verdad del orden subjetivo», a saber: «la existencia de un yo pensante», «no tiene sentido hacer (...) apelaciones a la idea de infinito ni a la idea de Dios» (pág. 60). La idea de Dios se halla fuera del yo (pág. 70). La primera «salida o extrapolación con valor objetivo fuera del yo» se funda en el hecho

de que «un yo personal concreto y finito no puede resultar causa explicativa suficiente de esa idea de infinito y omnipotente que encontramos en nosotros» (pág. 70). «El espíritu pensante sólo basta por sí mismo para responsabilizarse de las funciones subjetuales en la explicación del conocimiento objetivo. Y si, llegado un momento ulterior del sistema, se descubriera su insuficiencia para dar cuenta de la objetividad de algunos o de todos los conocimientos, entonces habrá que acudir a un principio responsable de objetividad, pero se tratará de un principio claramente trascendente al puro sujeto de conocimiento, en una palabra, del Dios creador de la verdad» (página 71).

Desde Descartes, es el sujeto —y no el objeto trascendente al mismo— el que juega las bazas más importantes en la explicación del conocimiento (pág. 67). «Desde un puro sujeto empírico, que es lo mismo que decir personal y concreto, no se puede legitimar ninguna objetividad intersubjetiva». Por ello surge la azarosa pregunta: «Dado que (en Descartes) el yo es un sujeto sustancial, ¿se trata de un yo personal? ¿Es *mi* yo? ¿Es un yo supraempírico, suprapersonal? ¿O es simplemente un yo impersonal?» (pág. 68).

«La pieza clave de un pensamiento trascendental es un sujeto trascendental, es decir, no óptico, no personal, no empírico» (pág. 69). Se insiste en identificar lo *personal* con lo *empírico*.

II. LÍNEA CONTEMPORÁNEA TRASCENDENTAL

En diversos lugares de su obra (págs. 58, 68), el doctor Rábade indica de pasada que no es lícito «trascendentalizar» o «idealizar» a Descartes, ya que éste salvaguarda el carácter *sustancial real* del sujeto cognoscente. Esta observación es indudablemente muy justa, pero, por fortuna, no afecta en modo alguno a los autores contemporáneos (F. Ebner, F. Alquié, R. Lauth, A. Ambacher, J. Brun, J. Wahl, J. Manzana, E. Coreth...) que consideran a Descartes como

fundador de la Filosofía *trascendental*, pues —a su juicio— el *auténtico* pensamiento trascendental, lejos de reducirse a un mero formalismo logicista que considere al *cogito* como «pura actividad pensante y relacional» (pág. 58), muestra un carácter eminentemente *realista* por cuanto implica la superación del precario y nefasto esquema «subjetivo-objetivo». R. Lauth pone singular empeño en destacar a la vez el carácter «existencial-realista» del pensamiento de Descartes y su amplitud *trascendental*, que lo sitúa más allá de los agostadores extremismos que suelen denominarse *subjetivismo* y *objetivismo*.

Según los investigadores centrados actualmente en torno al *Instituto Fichte* de Munich, este pensamiento trascendental logró un momento de máxima clarificación y desarrollo en el Fichte posterior a 1803, justamente el que fue de propósito mal entendido y desprestigiado por su discípulo Schelling y por Hegel bajo el especioso pretexto de haber derivado hacia la «literatura piadosa». En Fichte, el pensamiento trascendental ofrece un carácter estrictamente *personal e intersubjetivo*, como no podía ser menos al tratarse de un pensamiento íntimamente ligado con la vida-en-el-espíritu. *Trascendental* no alude —en esta línea de pensamiento— a impersonal, supraconcreto, metasubjetivo, sino a personal-comprometido-sobrecogido. El pensamiento rigurosamente trascendental al modo fichteano no sólo no concede primacía a la Gnoseología sobre la Ontología —dicho en términos un tanto gruesos—, sino que intenta dejar en claro que el mero hablar en este contexto de «primacía gnoseológica» revela una total incomprensión del verdadero problema del conocer. A esta luz es, sin duda, posible reivindicar como *eminentemente realistas* a muchos autores modernos y contemporáneos que son tachados precipitadamente

de *idealistas*. El «Espiritualismo francés» podría facilitarnos más de un ejemplo.

Al apoyar su trabajo investigador en un concepto del método *trascendental* sensiblemente distinto, no es ilógico que los pensadores antedichos consideren extraños al *verdadero espíritu* de Descartes los puntos fundamentales de la interpretación tradicional. Ajenas, digo, al *espíritu*, no siempre a la *letra*, pues Descartes sigue dos procedimientos notablemente distintos: el *intuitivo* —que intenta ver en bloque, sinópticamente, las vertientes que integran un fenómeno total— y el *discursivo*, que expone sucesivamente tales vertientes como si las posteriores se derivasen en algún modo de las anteriores. Así, Descartes insiste en que su intención profunda y, por tanto, la fuerza de su pensamiento radica en advertir *al vuelo* la implicación mutua en el hombre de *a) la duda hiperbólica* —poder indefinido de poner en tela de juicio las realidades que no tienen en sí su propia justificación—; *b) un poder ilimitado de afirmación* —fundamentador de la capacidad de *dudar hasta el límite*, en el sentido positivo de exigir un fundamento inquebrantable a la verdad de las cosas—, y *c) una situación de cercanía eminente respecto al Ser Infinito*, único capaz de fundar tal poder afirmativo en un ser finito. El ascenso a Dios no ofrece aquí el carácter de *demonstración*, ni de *recurso* para avalar determinadas certezas, ni de «rodeo» o «puente». Es la trascendente «clave de bóveda» (Lauth) de la trama dinámica que constituye la existencia humana. Téngase en cuenta que, para el pensamiento trascendental de corte fichteano, sólo el ser *verdaderamente trascendente*, que se halla —debido a su absoluta perfección entitativa— a *distancia infinita* respecto al ser creado, puede fundar el *modo supremo de presencialidad* con el mismo a que alude la expresión agustiniana «intimior intimo meo».

A una visión integral, comprensiva, de la realidad, la existencia humana no aparece nunca a solas, para vincularse en un segundo momento al Infinito, sino que muestra desde el primer instante —si se la ve cabalmente— una vinculación constitutiva al Infinito, ya que su verdadero ser no es *cósico*, perfectamente delimitado, sino *ambital-relacional*, distenso dinámicamente hacia el Ser que lo creó a su imagen, lo dotó de una voluntad de poder ilimitado y lo sostiene en la existencia. Si no se alcanza a descubrir este robusto *nexus rationum* (Guérout) —que es, en realidad, un *nexo de ambitalidades interferentes*, no de meras razones—, se pierde de vista lo que Descartes considera nuclear en su pensamiento. La explicación al modo *discursivo* del proceso de elevación al Infinito no tiene como fin —advierde el mismo Descartes— sino hacer en alguna medida accesible esta doctrina a quienes carecen de la capacidad intuitiva necesaria para captar los diversos momentos del razonamiento en su intrínseca y simultánea conexión.

El carácter sorprendentemente «inmediato» de esta vinculación *hombre-Dios* es destacado por los pensadores antedichos de modo más o menos preciso según la claridad con que se mueven en el intrincado dédalo de relaciones que median entre las categorías de *inmediatez*, *distancia* y *presencia*.

Una construcción como la de Descartes —escribe J. Wahl—, que va del *cogito* a Dios y al mundo físico, puede ser considerada en un sentido como una filosofía de lo mediato. Pero con ello se daría una visión exterior de esta filosofía, y se tiene una visión mucho más íntima del sistema si se advierde que se funda sobre un movimiento único que va del *cogito* a Dios; lo que exige tiempo es únicamente la exposición del sistema. Si logramos ver el sistema de Descartes como debe ser visto, esta visión no llevaría —por así decir— ningún tiempo⁴.

⁴ *Traité de Métaphysique*, Payot, París, 1953, págs. 500-501.

(Descartes) va a Dios a través de un razonamiento, o de algo que ordinariamente pareció serlo. Sin embargo, este razonamiento mismo presupone una iluminación del espíritu por la idea misma de Dios; lo mediato presupone lo inmediato⁵.

En la misma línea de interpretación escribe J. Brun:

Descartes (...) parte del hombre y de su pensamiento, pero la experiencia de la duda es para él el medio de descubrir el fondo de infinito y de perfección sobre el cual se destacan los límites del hombre pensados como tales. Las *Meditaciones* de Descartes representan el itinerario según el cual la finitud desemboca en lo infinito. Si Descartes no parte de Dios, su marcha lo lleva a ir hacia Él. El Dios falaz que podría engañar acerca de las esencias de las cosas y de la verdad, el genio maligno que podría engañar sobre la existencia de las cosas exteriores son las objetivaciones de una toma de conciencia de la separación, que Descartes profundiza en la duda y el *cogito*. El gran descubrimiento de Descartes es que la toma de conciencia de la finitud y la separación desemboca en una idea de infinito que este proceso implicaba en su intencionalidad misma; por eso la fórmula clave de todas las *Meditaciones* es la siguiente: «En cierto modo yo tengo en mí la noción de lo *Infinito* antes que la de lo finito, es decir, la noción de Dios antes que la de mí mismo. Porque ¿cómo sería posible que pudiese conocer que dudo y deseo, es decir, que me falta algo y que no soy del todo perfecto si no tuviese en mí alguna idea de un ser más perfecto que el mío, por comparación con el cual conociese los defectos de mi naturaleza?»⁶.

A pensamientos como los expresados en este párrafo de Descartes alude G. Marcel cuando en su obra de madurez *Présence et Immortalité*⁷ escribe:

⁵ *Ibid.*, pág. 506.

⁶ Cf. *Les conquêtes de l'homme et la séparation ontologique*, PUF, París, 1961, págs. 277-278.

⁷ Flammarion, París, 1959, pág. 20.

Aquí aparece a plena luz la oposición de una filosofía de tipo existencial y de una filosofía de tipo cartesiano, a pesar de que hay tal vez en Descartes, pero no en sus sucesores, indicaciones que podrían ser explotadas en sentido no cartesiano.

Buena parte de la filosofía moderna se afirma a sí misma en expresa oposición al pensamiento cartesiano. Bien entendido éste, sin embargo, la oposición se amengua hasta trocarse a veces en verdadera comunidad profunda de intención. Ello resalta de modo singular al estudiar la relación que media entre el pensamiento «trascendental» cartesiano y los diversos modos de pensamiento «espiritualista» y «personalista». Es éste un tema de apasionante y máxima actualidad por cuanto —como expuse ampliamente en otro lugar⁸— una tarea importante de la Filosofía contemporánea consiste en vincular el pensamiento *trascendental* —entendido al modo antedicho, como intento de superar toda división excesiva de la Gnoseología y la Metafísica— y el pensamiento *personalista* o *dialógico*. Para ello se requiere una previa clarificación del sentido y alcance del *pensamiento trascendental*, orientación filosófica que no dio todavía el fruto que de ella cabía y cabe esperar debido a la inveterada tendencia del pensamiento humano a fijarse en fáciles posiciones objetivistas, como si el conocimiento auténtico pudiese brotar de una actitud incomprometida o espectacular y nutrirse de meros objetos.

Esta clarificación implica una detenida revisión de diversos sistemas de pensamiento —antiguos y modernos— sin prenderse en la *letra* de los textos y atendiendo a las verdaderas y, a veces, no del todo cumplidas intenciones de

⁸ Cf. *El triángulo hermenéutico*, págs. 501-558.

los filósofos. Como ejemplo de esta labor podrían citarse la obra de J. Manzana, *Objektivität und Wahrheit*⁹, y la de L. Siep, *Hegels Fichtekritik und die Wissenschaftslehre von 1804*¹⁰, que investigan, respectivamente, la configuración del método trascendental en Kant y Fichte, y las causas por las cuales el método trascendental del último Fichte fue malentendido por Hegel y quedó en buena medida inoperante e incluso desconocido en la historia posterior. Esta grave laguna fue provocada por el carácter superficial de gran número de las interpretaciones de que fue objeto el pensamiento de Descartes. Desde la perspectiva privilegiada de que goza, la crítica actual lo ha subrayado con la mayor energía. Así, R. Lauth, buen conocedor de la Filosofía trascendental, escribe:

En sus «Meditaciones» realizó (...) Descartes en forma admirable la fundamentación científica del juicio filosófico. Lamentablemente, de todo lo que él había descubierto apenas se aceptó tras su desaparición sino algo muy secundario en su sistema: la distinción de *cogitatio* y *extensio*; el sentido de su *cogito-sum* y de la dialéctica entre el *cogito* y Dios que lo afirma en su verdad quedó incomprendido¹¹.

De lo antedicho se desprende que, para abordar con garantía de éxito los problemas que suscita la interpretación del pensamiento cartesiano, se debe someter previamente a revisión una serie de conceptos, categorías y esquemas mentales que están lastrados de equívocos y suscitan un juego nefasto de extrapolaciones ilegítimas. Sin saber a punto cierto qué sentido ofrecen en cada contexto términos tales como *sustancia*, *realidad*, *intuición*, *presencia*, *inme-*

⁹ Eset, Vitoria, 1961.

¹⁰ K. Alber, Munich, 1970.

¹¹ Cf. «Die Bedeutung der fichteschen Philosophie für die Gegenwart», en *Philosophisches Jahrbuch*, 70 (1963), pág. 252.

diatez, subjetividad, objetividad, y qué valor funcional entrañan en cada momento del discurso —es decir, a qué nivel del pensamiento están desempeñando su papel— esquemas tan propicios a distorsiones semánticas como «interior-exterior», «subjetivo-objetivo», «subjetivo-real», «inmanente-trascendente», «distancia-inmediatez», no es posible precisar con cierta aproximación el alcance del pensamiento cartesiano, que desea vincular la *vida intelectual* y la *vida espiritual*, el *conocimiento teórico* de la realidad y el género de *praxis eminente* que consiste en mantenerse «en contemplación y adoración de su Divina Majestad». (Véase el final de la *Meditación* tercera de la obra *Meditationes de prima philosophia*.)

Para no malentender esta voluntad de vinculación como una fácil derivación a la «literatura piadosa» y no limitarse a consignar que el pensamiento cartesiano ofrece un carácter «ontoteológico» —lo cual no pasa de ser una mera etiqueta sin valor verdaderamente hermenéutico—, debemos perfeccionar al máximo nuestro conocimiento de los términos y esquemas que entran en juego al abordar aspectos de la realidad que, más que *cosas*, son *acontecimientos* y *ámbitos*. Con ello, toda una amplísima gama de pensadores podría ser vista a una nueva luz, más comprehensiva y penetrante.

Al estudiar la filosofía de Descartes, debemos afinar el análisis todo lo posible, pues de él pende no sólo la interpretación del pensamiento cartesiano, sino la de todo el idealismo alemán, el espiritualismo francés, el personalismo y el trascendentalismo. La interpretación corriente según la cual Descartes admite una «conciencia sin misterio» debe ser profundamente revisada. La buena nueva de que tal interpretación se halla en los antípodas del verdadero espíritu de Descartes constituye el mensaje de la corriente herme-

néutica centrada en torno a R. Lauth y F. Alquié. El anhelo profundo de Descartes fue huir del *conocimiento superficial* para anclar la vida del espíritu en la *realidad por excelencia*, la única que merece *admiración y adoración*. Es la idea que intenté exponer en el capítulo IV de *El triángulo hermenéutico* (págs. 225-332), titulado «Teoría de las nociones y de la fundamentación de la verdad en Dios según Descartes. Su interpretación analéctica».

VII

LA EXPERIENCIA DIALÓGICO-TRASCENDENTAL

En el capítulo anterior subrayamos la importancia que está adquiriendo en el pensamiento contemporáneo la interpretación «trascendental» del Descartes metafísico y del Fichte de las versiones de la Doctrina de la Ciencia posteriores a 1803. Se presta tal atención a ambos autores por la ampliación que llevan a cabo de las posibilidades de la experiencia humana.

Este breve capítulo se dirige a poner de manifiesto que la orientación «trascendental» no se contrapone a la orientación «experiencial», antes al contrario, persigue el logro de formas eminentes de experiencia humana.

En general, se entiende por «trascendentalismo» —en oposición a *empirismo*— toda corriente de pensamiento que acepta la posibilidad de trascender de algún modo la vinculación a lo sensible-material que implica la experiencia humana cotidiana. Formas diversas de trascendentalismo son las que destacan la existencia de *realidades* «trascendentales» —que se dan en planos distintos y superiores al

plano de las realidades materiales— o de *vertientes* «trascendentales» en el acto cognoscitivo humano, en la acción ética, en la invocación religiosa. (*Trascendental* indica aquí *no dado* en la experiencia al modo como se da un objeto, sino *aportado a priori* por el sujeto o *hecho surgir* en la interferencia del sujeto con ciertas realidades del entorno.)

I. El término trascendentalismo como doctrina de lo «trascendente» es aplicado en sentido estricto a la posición filosófica de los norteamericanos W. E. Channing (1780-1842), Th. Parker (1810-1860), H. D. Thoreau (1817-1862) y R. W. Emerson (1803-1882). Agrupados en el *Trascendental Club* (Boston, 1836), los trascendentalistas norteamericanos defendían el *alto rango del espíritu* (frente al materialismo) y la *evidencia inmediata* de las verdades religiosas (frente al tradicionalismo). Mediante la luz interna puede descubrirse la verdad suprema, que se halla en el alma. Lo terreno y material, no obstante su aparente autonomía, está sometido al poder de la razón, vista como síntesis de todas las facultades espirituales (conciencia moral, creación artística, saber especulativo, etc.).

II. El trascendentalismo como doctrina de lo «trascendental» tiende a considerar la vida del hombre en su *génesis* y buscar su justificación última *en sus implicaciones más radicales*, frente a toda tendencia conformista que se limita a inventariar los fenómenos humanos y analizarlos en su estructura más a mano. No es tarea fácil determinar de modo escueto las características del método trascendental debido a la diversidad de sentidos que adquiere en los diferentes pensadores y a la radicalidad del nivel en que se mueve. El género de trascendentalismo que desea alumbrar de modo comprometido-dinámico el sentido más hondo de la existencia humana —en todas sus vertientes— fue iniciado por la *prima philosophia* de Descartes y proseguido por el

Idealismo-Realismo de Fichte, que reprocha al *Idealismo crítico* de Kant haberse quedado a medio camino en la búsqueda trascendental de los presupuestos del *auténtico saber humano*, forma de «conocimiento enérgico» que inquiere hasta el fin. El *trascendentalismo kantiano* y el *trascendentalismo lógico* (Rickert, Windelband) intentan fundamentar el valor de la experiencia objetiva humana en la existencia de los elementos *a priori* que pueden descubrirse mediante un mero análisis estático de los actos cognoscitivos.

Fichte —y con él varios pensadores trascendentalistas contemporáneos, centrados en el Instituto Fichte de Múnich, que dirige el Prof. R. Lauth— estudia la subjetividad humana en toda su actividad creadora en vinculación a las instancias apelantes del entorno. De ahí que la doctrina de la *interpersonalidad* ocupe un lugar central en el trascendentalismo fichteano. Éste, así entendido, no implica una actitud de reclusión en la *interioridad* (vista como contrapuesta a la *exterioridad*), sino de apertura cocreadora a todo aquello que adentra al hombre en lo mejor de sí mismo y le confiere el único modo de verdadera interioridad. Al nivel de profundidad en que se mueve el Trascendentalismo fichteano, los esquemas *interioridad-exterioridad*, *inmanencia-trascendencia*, *subjetividad-objetividad* cobran un valor *creador* que desborda la mera significación *espacial* que suelen tener en la experiencia cotidiana y en la mentalidad objetivista. El trascendentalismo no trueca la visión *objetivista* por la *subjetivista*, sino la visión meramente *espectacular* por la *comprometida*, la meramente *intelectual* por la *cocreadora dialógica*. (Para indicar la condición *dialógica* de la conciencia humana, Fichte distiende el término alemán correspondiente —«Bewusstsein»— y escribe «*Bewusst-Sein*».)

Este cambio implica una verdadera *metanoia* por parte de los pensadores. Más que una *doctrina*, el trascendentalismo fichteano constituye una forma de *ascesis intelectual*. Sólo cuando se somete uno a la misma y se alcanza la luz que de su práctica se deriva, se logran comprender con cierta aproximación las formulaciones básicas del trascendentalismo.

La filosofía trascendental no puede ser «aprendida»; debe ser «cocreada genéticamente», revivida de modo personal comprometido. Al cumplir las exigencias del método trascendental, el hombre consigue un notable despliegue intelectual y espiritual, merced al cual adquiere un concepto de *subjetividad* más comprehensivo y profundo que el cotidiano —blanco fácil de toda suerte de ataques por parte de las tendencias adversas al primado de la interioridad y la conciencia—. Si se define el trascendentalismo como «filosofía de la subjetividad», debe precisarse con esmero que la subjetividad a la que concede singular atención es abierta y amplia; no se opone a la *exterioridad*, antes la integra. Más que el *sujeto* como mero polo del acontecimiento cognoscitivo, el trascendentalismo estudia la *vida integral* del hombre que conoce, siente y quiere, acepta los valores y los realiza, y se abre a las instancias que lo obligan y nutren. El trascendentalismo busca las condiciones de posibilidad de la experiencia objetiva no sólo de modo *estático* (descubriendo y analizando las condiciones formales inmanentes de tal experiencia), sino de modo *dinámico-creador* (asistiendo a la génesis y constitución del *sentido*, que brota en los *acontecimientos de interferencia* entre la subjetividad y las realidades *distintas* de la misma, pero no *distantes*, *extrañas* o *ajenas*). El trascendentalismo se constituye en rigor cuando se advierte que la verdadera *intimidad* humana es fruto de la presencia en la subjetividad de reali-

dades que, siendo distintas de la misma, le son interiores en grado eminente (*intimius intimo meo*).

La meta del trascendentalismo es fundar la auténtica vida-en-el-espíritu, despertando en el hombre la conciencia de su vecindad con el Absoluto y subrayando el nexo que media entre esta vecindad y la posición absoluta —«genéticamente evidente»— de la verdad, posición que juega el papel contrapuesto a la «duda hiperbólica». Si el hombre puede someter al trauma de la duda todos los conocimientos que no llevan en sí su interna justificación, ello indica que se halla vinculado nutriciamente con una realidad de tal modo eminente que su conocimiento le permite dejar en suspensión todo otro tipo de conocimiento inferior. *Dudar* implica *tomar distancia*, situarse a *distancia de perspectiva*, y ello entraña un género de poder que el hombre no puede adquirir sino por estar inmerso de algún modo en el ámbito del Ser Infinito. La verdad se alumbrada de modo dinámico al interferirse la conciencia humana y la realidad que la funda y justifica: *el Absoluto (Dios)*. Esta interferencia sólo es posible cuando el hombre no se contenta con medias verdades, no absolutiza lo relativo, siente un amor incondicional a la verdad y se sobrecoge ante su poder, como un artista ante la obra que lo inspira e impulsa su acción creadora.

El pensamiento trascendental es vertebrado por el esquema «apelación-respuesta». La verdad se ilumina a su luz en la razón del hombre, que capta la verdad al ser captado (iluminado, envuelto, sobre-cogido) por ella. El trascendentalismo se dirige a mostrar en todas las vertientes de la vida humana este encuentro creador entre el hombre y la realidad, esta singular dialéctica del «captar al ser captado». La actitud fundamental del trascendentalismo es la *entrega libre* a la verdad misma, que —por su riqueza interna— jus-

tifica tal entrega. Por eso el trascendentalismo tiende a su-
perar toda forma de atencencia rígida (no dialéctico-interfe-
rencial) a la subjetividad, a la realidad y a las entidades
ideales.

Dos graves malentendidos históricos —relativos al pen-
samiento de Descartes y de Fichte— impidieron durante
siglo y medio apreciar el verdadero alcance y significación
del pensamiento trascendental. Un estudio directo de las
fuentes permitió a diversos intérpretes contemporáneos
(F. Ebner, F. Alquié, R. Lauth, A. Ambacher, Manzana M. de
Marañón) advertir el carácter eminentemente realista y me-
taobjetivo a la par del pensamiento cartesiano de las *Medi-
tationes* y del fichteano de las versiones de la *Wissenschafts-
lehre* posteriores a 1803. Ante las amplias perspectivas
abiertas por el estudio de los escritos fichteanos de madu-
rez, R. Lauth —coeditor de sus *Obras Completas*— no duda
en afirmar que los sistemas de Schelling y Hegel constituyen
una «regresión especulativa de las más graves consecuen-
cias». El estudio a fondo del trascendentalismo fichteano
obliga a revisar la imagen que del idealismo alemán se venía
trasmittiendo usualmente bajo el influjo de la Filosofía de
la Historia hegeliana.

VIII

LA EXPERIENCIA FILOSÓFICA EN LA ONTOLOGÍA AXIOLÓGICA DE L. LAVELLE

En la línea abierta por el Descartes más hondamente metafísico, Louis Lavelle, representante máximo —con René Le Senne— de la «Philosophie de l'esprit» contemporánea, se esfuerza en todas sus obras por conceder a la experiencia filosófica un poder indefinido de penetración en la realidad. La lectura de sus profundos y bien meditados escritos constituye —según advirtió Paul Ricoeur— un deber ineludible para quienes deseen conceder al hombre la plenitud de sus implicaciones y virtualidades.

El pensamiento de Lavelle (1883-1951) se configuró desde muy temprano como una *filosofía de la participación*, modo de «sabiduría» que tiende a llevar a la persona humana a su pleno logro mediante la inserción activa de la misma en el Ser y el trato creador con las realidades que sirven de elemento mediacional para ello (el cuerpo, la naturaleza, el mundo, el tiempo).

Debido al carácter *activo* de la participación humana en el Ser, Lavelle concede una neta primacía a la *vida del espíritu*. Por el carácter *valioso* del Ser, visto como instancia apelante y ob-ligante que confiere sentido a la vida del hombre que adopta una actitud de participación, Lavelle vincula estrechamente el *Ser* y el *valor*. Al considerar como un «hecho primitivo» la experiencia de participación en el *Ser*, en la cual éste se hace presente a la conciencia, todo el pensamiento lavelliano gira en torno a la *conciencia humana de participación*. Debido a estas tres circunstancias, suele considerarse el sistema filosófico de Lavelle como «espiritualismo», «existencialismo espiritualista», «ontología axiológica» e «idealismo objetivo».

Si se estudia de cerca la estructura interna de la experiencia de participación —que Lavelle describe de modo brillante y ponderado a la par, y con una clara voluntad de ascenso espiritual que recuerda a los neoplatónicos, a San Agustín y a Escoto Eriúgena—, se observa que estas denominaciones apenas dejan traslucir lo más característico del pensamiento lavelliano. Éste se centra en la experiencia primaria que tiene el hombre del Ser, visto *como realidad envolvente, nutricia, que apela a la realización de la figura del propio ser y promueve la libertad de quienes, de modo activo-receptivo, se inmergen participativamente en ella*. El Ser no es visto como conjunto estático, fijo e inerte de cosas, sino *como Acto*, principio dinámico de realidad, operación por la que el Ser se pone a sí mismo eternamente, libertad pura, fuente de toda determinación y valor. En la *Introducción a la dialéctica del eterno presente* —trabajo escrito con sumo cuidado para salir al paso a la acusación de ontologismo y panteísmo—, Lavelle consigna que el origen de toda dialéctica es «la experiencia de la participación en que captamos la relación viviente de nuestro propio ser y

de aquello que nos sobrepasa, no como un puro más allá del cual nada cabe decir, sino como una presencia de la que nos nutrimos sin cesar y que no cesa de enriquecernos» (Cf. *De l'être*, Aubier, París, 1947, pág. 22). La explicación y matización de los diversos elementos que integran esta experiencia participativa (el ser participable, el ser participante, la concepción activo-receptiva de la participación y de los elementos mediacionales que la hacen posible) constituye el tema básico de las diferentes obras de Lavelle, desde sus tesis doctorales —*La dialectique du monde sensible* y *La perception visuelle de la profondeur*— hasta su póstumo *Manuel de méthodologie dialectique*, P. U. F., París, 1962.

Lavelle pone en juego un estilo de pensar *sistemático*, pero no deductivo, sino *experiencial*, espiralmente desarrollado a partir de una experiencia inicial y constante que irradia su luz *desde el interior* del proceso discursivo. Para comprender por qué Lavelle entendió la vida intelectual como un esfuerzo socrático por despertar en sí mismo y en los demás la conciencia del *diálogo viviente* que puede y debe establecerse entre el ser humano —visto integralmente como pensamiento, voluntad y amor— y el Absoluto, en orden a cumplir la propia *vocación*, conviene analizar su descripción de la experiencia participativa sobre el telón de fondo de la experiencia de interpretación musical, que constituye un caso modélico de *inmersión participativa en una realidad envolvente*. Veámoslo en sus líneas esenciales.

El intérprete *se adentra* en la obra a medida que ésta *se hace en él presente* como principio de actuación musical, de configuración de la actividad interpretativa. La obra es meta y principio de la actividad del intérprete. Éste gana libertad al dominar la obra, y la *domina* al *dejarse dominar* por ella. Al nivel de la actividad genuinamente humana, la

única forma procedente de *dominio* es interaccional, dialógica. La participación del intérprete en la obra es activo-receptiva, y el acto de ejecución es un encuentro o interferencia de dos realidades que, más que cosas, son *ámbitos*. La obra, como realidad envolvente-nutricia, no anega al sujeto que en ella se inmerge activamente, no anula su poder de iniciativa y su libertad, antes los promueve, y ello en proporción directa a su perfección entitativa. Para que pueda tener lugar tal *encuentro* entre las dos intimidades —la de la obra y la del artista— se requieren una serie de «medios» que lo vehiculen: la partitura —como conjunto de signos que remiten a la obra que en ellos late—, el instrumento —que permite dar cuerpo sonoro a las ideas musicales—, el cuerpo del artista —con sus recursos musculares, nerviosos, etc., que sirven de base fisiológica al acto de ejecución—. Cuando se inicia el estudio de una obra desconocida, estos elementos *mediacionales* se sitúan en primer plano, mientras la obra parece hallarse todavía a *distancia*, *más allá* de los signos de la partitura. A medida que el ejecutante va dominando los medios expresivos y hace que aflore gradualmente la obra a través de la fronda —en principio aparentemente amorfa— de las notas, los *medios* antedichos van pasando —sin desaparecer, sin ser en momento alguno desatendidos— a un discreto segundo plano, para hacer posible que el artista y la obra entren en una relación de presencia inmediata-indirecta. El intérprete que «domina» una obra se mueve *inmediatamente* a nivel de sus formas, en un diálogo de *inmediatez eminente*, amparado en unos medios técnico-expresivos que se han hecho del todo transparentes y dóciles al acontecimiento creador. Esta docilidad y transparencia engendra la *gracilidad* de la ejecución, es decir, esa levedad peculiar del que se halla *en trance*

de trascendencia, atento a lo objetivo pero trascendiéndolo hacia aquello que en él se expresa.

Esta experiencia de participación artística la revive Lavelle en todos sus pormenores *al nivel metafísico*. Con la intensidad, el gozo y la conciencia de estar desarrollando su personalidad con que el intérprete se entrega activamente al proceso de participación en una obra musical, que nutre su impulso artístico, Lavelle siente en todo momento que *su vida como hombre está siendo sostenida, apoyada y promocionada por el Ser que lo rodea y envuelve a modo de atmósfera nutricia*. Este modo nutricio de envolver implica un género de flexibilidad y dinamismo del que carecen las *cosas*, vistas como seres rígidos, delimitados, que se relacionan entre sí de modo *externo* a través de meras relaciones espaciotemporales de tipo empírico. Cuando la obra musical es dominada por el artista, deja de serle *exterior* para convertirse en algo *íntimo*, en el *principio* mismo de su actividad interpretativa. La participación humana en el Ser consiste, asimismo, en ir intimando con él al hilo de la actuación personal-comprometida en la creación de ámbitos de realidad, hasta llegar a «interiorizarlo», a convertirlo en *principio de vida-a-nivel-de-espíritu*.

En este proceso de interiorización, los «*medios*» que sustentan la actividad humana —el cuerpo, el mundo, el tiempo— deben ir pasando a un segundo plano, no interponiéndose entre el hombre que va realizando su vida y el Ser que constituye el impulso y la meta de la misma, sino convirtiendo su capacidad de resistencia —su poder de polarizar en exceso la atención humana— en vehículo de realización del acontecimiento del encuentro.

Esta concepción intenta evitar los extremismos que desgarran a la Metafísica y la depauperan. El Ser no es una *mera idea generalísima*, abstracta, sino algo tan concreto

como flexible-envolvente, no meramente fáctico, ni rígido o cósicamente delimitado. La unión de la persona humana con el Ser no se reduce a una mera relación de sujeto a objeto. Asimismo, la participación ontológica no es una salida de sí, una pérdida de sí, una alienación o una «posición» idealista del objeto, sino la *interferencia reverente, plenificante, de dos intimidades, distintas pero no distantes, extrañas u hostiles*. El entorno del hombre no es opaco, sino transparente en medida proporcional a la intensidad de la entrega participativa. El hombre y el Ser coinciden en su carácter personal-íntimo-creador, pero su condición es jerárquicamente diversa: el Ser es fuente de participación; el yo se constituye mediante la participación. La teoría de la participación posee recursos metodológicos suficientes para subrayar a la vez en el ser humano el momento *heterónimo* de entrega al ser y el momento *autónimo* de promoción de la propia libertad. El Ser, como Acto o eficacia pura, ejerce sobre el hombre un poder de *apelación* que lo insta a *responder en libertad* realizando su propia *vocación*. Esa apelación se siente en forma de *presencia efectiva y estimulante*, que, al no ser mera inmediatez de fusión, sino de participación activo-receptiva, salva el riesgo de panteísmo y monismo.

Este carácter *activo-receptivo* de la participación humana explica: 1) el espíritu *constructivo* del pensamiento lavelliano, no obstante su sensibilidad para detectar la grave problemática que plantea al hombre el «intervalo» existente entre lo realizado y lo intenido, lo ya poseído y lo proyectado, la existencia y la esencia —vista como la *figura integral* que debe el hombre ir configurando en el proceso dinámico de participación—; 2) la primacía concedida por Lavelle a la existencia sobre la esencia, al futuro —como trama de proyectos que articula la propia existencia— sobre

el pasado —como vertiente de la vida ya realizada—; 3) la importancia que reviste el *presente*, como *campo de actividad* que supera la fluidez del mero instante empírico; 4) el surgir de la *libertad* (como capacidad de crear-en-vinculación, capacidad propia de un ser, como el hombre, que es «creado creador») y del *tiempo* (visto como el medio en el que se realiza la participación en el Acto puro a través de los actos parciales que el hombre lleva a cabo en vinculación al *entorno*, que constituye una fuente de limitaciones y de posibilidades y debe ser a la vez aceptado y superado). Lavelle sigue de cerca a Descartes, que no intenta dejar de lado el mundo exterior, sino mostrar que la duda hiperbólica, como capacidad ilimitada de *poner en tela de juicio* el conjunto de los seres que no tienen en sí su interna justificación, revela de modo evidente que el hombre se halla *instalado constitutivamente en el ámbito del Infinito*, como poder ilimitado de *afirmación*; 5) la vinculación de la participación en el *Ser* y la realización reverente del *valor*; 6) la necesidad de adoptar respecto al Ser un modo de *distancia* —distancia de individuación personalizante— y un modo de *inmediatez* —inmediatez de apelación nutricia—; 7) la posibilidad de unir la intuición y el discurso, la visión intuitiva y el esfuerzo, la concepción univocista y la analógica del ser. Al afirmar que *el ser es unívoco*, Lavelle no intenta en modo alguno vincular con unidad de fusión el ser finito y el infinito, sino mostrar, frente a toda forma de deísmo que escinde el ámbito humano y el divino, que el Ser infinito constituye —mediante su presencia apelante— el *principio* y la *meta* del dinamismo humano hacia el logro de la «esencia».

El fin que persigue Lavelle es determinar por qué vías puede llegar el hombre a pleno desarrollo. Por eso centra su pensamiento en la experiencia de participación y lo ex-

pone con esquemas y conceptos flexibles, más tomados del análisis de la actividad humana creadora que del estudio de los meros objetos. Su dialéctica no es, en consecuencia, rígidamente mecánica, sino creadoramente móvil, por cuanto los seres que se interfieren no son *seres-sustancia*, sino *seres-libertad*, y tal modo de interferencia no constituye un choque anulador, sino un *encuentro fecundante*.

Ello explica que, en Lavelle, la vuelta a la interioridad —*in te ipsum redi*— vaya implicada con el ascenso a lo trascendente —*trascende et te ipsum*—. Según Lavelle, la medida de todas las cosas es Dios, un Dios no lejano, sino tan poderosamente cercano que su ser es participable por el hombre. Al serle infinitamente distante, Dios es más íntimo al hombre que su propia intimidad, porque es el fundamento radical de su realización como persona. De ahí que el argumento ontológico no signifique, para Lavelle, un paso ilegítimo de lo racional a lo real, ya que la *idea* de Dios es el *vehículo viviente de la instauración de la presencia real del Infinito en el alma humana*.

IX

GABRIEL MARCEL Y LA EXPERIENCIA FILOSÓFICA COMO INMERSIÓN COCREADORA EN LAS REALIDADES ENVOLVENTES

El pensamiento de Gabriel Marcel, afín en más de un aspecto al de Louis Lavelle, se centra en torno al concepto de participación. El hombre puede y debe adentrarse y arraigarse en la realidad de modo concreto y cocreador, activo-receptivo. El ser se presenta al hombre como algo no tanto «problemático» —desconocido de momento pero susceptible de ser develado, como una incógnita matemática— cuanto «misterioso», instancia envolvente que compromete y nutre al mismo que se propone conocerla.

Todo el esfuerzo desplegado por Marcel en el campo del ensayo filosófico, la creación literaria, la experiencia artística y la crítica cultural fue dirigido a la clarificación de las condiciones que debe cumplir el hombre si desea conocer de modo riguroso y cabal las realidades que no son «objetivables» por ser «envolventes».

I. GABRIEL MARCEL Y SUS DOS CONVERSIONES

Marcel concedió gran importancia a sus dos conversiones —la *conversión a lo existencial* y la *conversión a lo espiritual*—, entendidas como dos formas de profundización en lo real entorno. Todo su esfuerzo filosófico consistió en acrecentar los vínculos primarios del hombre con lo real. Convertirse a lo existencial y a lo espiritual significa *volver al justo orden*, ponerse en vías de plenificación y, por tanto, de auténtico gozo. Alejarse de este orden es entregarse a una «asfixiante tristeza». Veamos esquemáticamente estos dos procesos de conversión.

1. *Conversión a lo existencial*

Esta conversión tuvo lugar a lo largo de la primera Guerra Mundial y fue reseñado por Marcel en la primera parte del *Journal Métaphysique*. Encargado —debido a su quebradiza salud— de servir de enlace entre el ejército y los familiares de los soldados, Marcel fue constatando con amargura que considerar a un combatiente como un *mero número* de un regimiento y su muerte como una mera «baja» significaba una abusiva reducción de algo irreducible: el ser *personal* de un *hijo*, un *esposo*, un *padre*. El soldado era un ser *creador de interrelaciones*. De esta forma intensa de realidad interrelacional no daba razón el idealismo —entendido como manipulación de conceptos en actitud desarraigada—. A golpes de experiencia dramática, Marcel se abrió paulatinamente a la convicción de que el hombre no es una *mera unidad*, pues la auténtica realidad

humana se da en la interferencia de los seres personales en el sutil campo del intercambio creador.

Marcel comprendió que el hombre se enriquece y despliega no cuando *posee* cosas, sino cuando se *deja poseer* por realidades que lo *apelan* a un *acto de participación*. Que este *dejarse poseer* no indica pasividad, sino el modo más alto de actividad humana lo fue matizando poco a poco Marcel al hilo de sus obras. Es la quintaesencia de su mensaje filosófico, que se centra en la distinción de *problema* y *misterio*, *objetividad* y *existencia*. *Problema* es una realidad desconocida que el hombre puede llegar a develar con su capacidad analítica. *Misterio* es una realidad que, debido a su riqueza interna, compromete al mismo que se propone conocerla, y no tolera en consecuencia ser *pro-yectada a distancia*, *ob-jetivada*. Yo, que me pregunto por el ser, soy un ser, estoy inmerso comprometidamente en la realidad. Yo, que me planteo el tema del lenguaje, soy un ser loquente. Yo, que me pregunto por el sentido de la institución familiar, estoy entramado ineludiblemente en la urdimbre afectiva que me vincula a mis progenitores.

El entorno auténtico del hombre está constituido más bien por entidades «misteriosas» que «problemáticas». Así, las demás personas son realidades que me están apelando con su presencia a establecer tramas de interrelaciones de todo género. No son *meros objetos* que yo pueda conocer «desde fuera», de modo incomprometido. Son realidades existenciales, que se van desplegando a medida que crean con las demás relaciones de convivencia. Tratar a otro ser humano del modo impersonal que caracteriza el empleo de la tercera persona es reducirla en cierta manera a *objeto*, objeto de análisis, de comentario, e incluso de posesión y manipulación. En la obra teatral de Marcel *Le regard neuf*, una joven rompe a llorar cuando advierte que está hablando

de su madre en tercera persona. Con la madre se está vinculado nutriciamente, y toda actitud impersonal respecto a ella implica en cierto modo una *ruptura*, el desmoronamiento de un mundo de relaciones que se juzga esencial para la vida. A este desmoronamiento da expresión el llanto.

La verdad, Juana —dice Antonio en *La Mort de Demain*—, yo se la voy a decir. Lo que pasa es que para usted Noel no es ya más que un muerto; y ni siquiera es un muerto presente con el cual se mantiene uno en comunión, sino un yo ausente, a propósito del cual se inquiere.

Inquirir implica que se toma el objeto de estudio como un mero *dato objetivo*, un *dato inventariable*.

Este paso de la *objetividad* a la *existencia*, de la *espectacularidad* al *compromiso*, del mero *ver* al *crear*, marca la línea divisoria entre la primera y la segunda parte del *Journal Métaphysique*, y constituye el ascenso del nivel de la *posesión* al nivel de la *reverencia*, esa cualidad humana que, como decía Goethe en el *Wilhelm Meister*, nadie trae consigo al nacer y es necesaria para ser plenamente hombre. Toda la obra de Marcel está tejida por variaciones diversas de este gran tema de la reverencia hacia los valores del ser: la reverencia y el acceso a la realidad, reverencia y creatividad dramática, actitud de reverencia y plenitud humana, plenitud y alegría, plenitud, alegría y esperanza. «Ser —afirma Marcel—, es resistir la prueba de la vida.»

2. *Conversión a lo espiritual*

En su testamento filosófico, pronunciado en el XIV Congreso Internacional de Filosofía, celebrado en Viena en 1968, Marcel declaró que su conversión religiosa no significó una

ruptura respecto a su pensamiento anterior, sino una plenificación. Ello se explica porque el esfuerzo intelectual del joven Marcel se dirigió a clarificar de modo experiencial los distintos modos que tiene el hombre de *participar* en la realidad entorno y de inmergirse en las entidades envolventes, misteriosas, plenificantes. Esta inmersión se da de forma especialmente intensa en los actos *creadores*. Hasta tal punto concedió siempre Marcel gran importancia a la actividad creadora, que en un escrito de madurez afirma que, si ha tenido alguna experiencia de existir, ha sido en cuanto le ha cabido la suerte «o de crear en el preciso sentido de la palabra, o de participar en un orden que es en realidad el del amor y la admiración, dentro del cual se puede describir el acto creador». De modo drástico Marcel afirmó en fecha reciente que sólo hay acceso a la realidad —y, por tanto, a la Metafísica— donde hay experiencia *creadora*. (Cf. Prólogo a la obra de K. T. Gallagher, *La filosofía de G. Marcel*, Edic. Fax, Madrid, 1968.)

En esta línea de preocupación por acceder a lo real en *toda su plenitud* se halla su proceso de conversión al catolicismo. En su segundo Diario Filosófico, titulado «Ser y tener» (*Être et Avoir*, Aubier, París, 1935), Marcel dejó testimonio emocionado de la experiencia religiosa que lo llevó a esta conversión:

Día 5 de marzo de 1929. Ya no dudo. Milagrosa felicidad, esta mañana. He hecho por primera vez claramente la experiencia de la *gracia*. Estas palabras son escalofriantes, pero así es. He sido al fin cercado por el cristianismo, y he sido sumergido. ¡Feliz inmersión! Pero no quiero escribir más. Y, sin embargo, tengo como necesidad de ello. Impresión de balbuceo..., es en verdad un nacimiento. Todo es de otro modo. Ahora veo claro también en mis improvisaciones musicales. Otra metáfora inversa a la otra: la de un mundo que estaba ahí enteramente presente, y que al fin aflora (pág. 17).

¿De qué enigmático *mundo* se trata, y con qué forma de *presencia* se hallaba vinculado al mismo el joven Marcel?

La respuesta a estas preguntas sólo es posible cuando se conoce la actitud de Marcel ante las vertientes de la realidad que no son visibles, ni asibles, ni mensurables, pero juegan un papel decisivo en la vida del hombre que sabe abrirse a ellas y colaborar con ellas. Son realidades que envuelven al hombre que se adentra esforzadamente en su radio de acción, como el ejecutante sabe adentrarse en las obras musicales y las domina en cuanto se deja dominar, guiar, impulsar por ellas. Esas realidades llegan a constituirse en el principio mismo del propio obrar y se convierten en lo más íntimo de la propia intimidad cuando el hombre se *compromete* con ellas.

La noción de *compromiso* está a la base del proceso de conversión seguido por Marcel. Desde muy joven, Marcel tenía una peculiar sensibilidad para comprender que el hombre sólo se desarrolla de modo normal y posee, en consecuencia, verdadero equilibrio cuando se entrega a instancias que no conoce de modo claro —debido a su profundidad y complejidad—, pero adivina que serán para él una fuente de riqueza. Al revivir las grandes obras musicales —cantatas de Bach, últimos cuartetos de Beethoven, sonatas para piano de Brahms—, Marcel se sentía *invadido* espiritualmente, envuelto de modo nutricional por un género de realidad superior que constituía para él un signo inequívoco de que el hombre se halla rodeado de mundos que superan el entorno cotidiano y que sólo se revelan al que cumple determinadas condiciones. Existir de verdad, en plenitud, es estar creadoramente abierto a estas realidades eminentes.

... De ningún modo se podría negar la experiencia de existir a innumerables seres humanos que nunca han escrito una línea ni intentado expresarse a sí mismos en música o en

pintura. Esta experiencia existe desde el momento que una persona alcanza una cierta plenitud con tal que no degeneren en una autosuficiencia ilusoria. *No nos pertenecemos*: ésta es ciertamente la suma y sustancia, si no de la sabiduría, al menos de toda espiritualidad digna de este nombre (Prólogo a la obra citada de K. T. Gallagher, pág. 16).

La autonomía verdadera la gana el hombre cuando se deja penetrar y enriquecer por todo aquello que constituye para él una invitación a crear relaciones de encuentro, de mutua interferencia y amistad: obras de arte, personas y grupos humanos, valores éticos y religiosos. Esto nos permite comprender el sentido de algunas confesiones realizadas por Marcel en sus diarios y en cartas privadas:

Tengo que anotar aquí la importancia excepcional de J. S. Bach. Las Pasiones y Cantatas: en el fondo la vida cristiana me ha venido a través de esto. Los encuentros han tenido un papel capital en mi vida. He conocido seres en los cuales sentía tan viva la realidad de Cristo que ya no me era lícito dudar. Yo, en cierto modo, he creído siempre mucho más en la fe de los otros que en la mía.

Las realidades profundas las sentía Marcel como una *apelación a la entrega* por encima del deseo —muy propio de los intelectuales— de no rendirse a nada que no presente claramente sus credenciales a la razón. Educado en el idealismo de Bradley, Marcel quería *comprender exhaustivamente* antes de *entregarse*. Pero adivinó que este deseo responde frecuentemente a «orgullo del espíritu» y encierra al alma en una forma de soledad enfermiza, por cuanto no permite al hombre desplegar sus innatas cualidades.

Ya sé —confesó a Charles du Bos— que en el orden dogmático tendré dificultades, pero no me espantan porque no tengo orgullo del espíritu. Tengo a la vez miedo y deseo de comprometerme —escribía el 28 de febrero de 1929—. Pero

también esta vez... siento que en el origen hubo algo que me supera, un compromiso que yo *accepté*, como consecuencia de un ofrecimiento que me fue hecho en lo más secreto de mí mismo... Se trata de merecer todo esto. Cosa extraña —y, sin embargo, tan clara—, yo no seguiré creyendo sino a condición de seguir mereciendo. Hay aquí una conexión maravillosa (*Être et avoir*, págs. 16-17).

A esta actitud de compromiso activo y responsable responde la confesión hecha por Marcel a los ochenta años, en su testamento filosófico, de que tras su ingreso en la Iglesia continuó siendo un «filósofo del umbral», «siempre en camino». Esta condición itinerante no implicó en Marcel una actitud de vacilación, sino de búsqueda, de «fidelidad creadora».

El sentimiento de *fidelidad* fue para Marcel, a lo largo de su azarosa vida de luchador intelectual, un firme apoyo, una fuente de seguridad y de luz. Esta voluntad de fidelidad a toda costa llevó a Marcel a optar por el catolicismo, no obstante estar convencido entonces de que en el protestantismo se salvaguarda mejor la libertad humana. Su capacidad intuitiva para captar el alto valor espiritual de la vida en unidad le llevó a vincularse a la Iglesia católica, prototipo de «familia de Dios, constituida por la comunicación a los hombres de la vida trinitaria en la gracia, la fe y la caridad» (*Du refus à l'invocation*, Gallimard, París, 1940¹³, página 253).

En virtud de esta fidelidad a la voluntad de Dios de que estemos *unidos* con los demás hombres y con Él, Marcel fue comprendiendo que lo decisivo en la vida espiritual no es resolver todas las dificultades que implica la creencia en los dogmas, sino hacer de una vez por todas la experiencia de la presencia de Dios (*Être et avoir*, pág. 27). Esta presencia implica una «cauterización interior continua» (pá-

gina 29), porque significa un cambio de perspectiva que nos lleva a ver las realidades religiosas *por dentro*, no *desde fuera*. Al final de un largo período de penosa aclimatación, en la mañana del 23 de marzo Marcel recibió el bautismo, con una disposición interior que —según confesión propia— apenas podía haber esperado: «Ninguna exaltación, sino un sentimiento de paz, de equilibrio, de esperanza, de fe», y una «vertiginosa proximidad de Dios» (pág. 30).

Educado en un hogar de librepensadores, inclinado intelectualmente a modos de pensamiento vinculados en su raíz a la reforma protestante, Gabriel Marcel abocó —no obstante— al Catolicismo por la fuerza misma que —según propio testimonio— ejerció sobre él la capacidad que tiene la Iglesia católica de crear relaciones eminentes de unidad. Conservar los modos de unidad que constituyen la vida humana, acrecentarlos, ganar formas nuevas y más hondas de vinculación es para Marcel la quintaesencia de la *sabiduría*, esa sabiduría que va declinando lamentablemente en la era técnica debido al prejuicio de que la relación modélica del hombre con el entorno viene decidida por criterios de utilidad y dominio.

Todo lo que significa ruptura de vínculos y anulación de la posibilidad de crearlos produce a Marcel una sacudida de estremecimiento. Se observa en todas sus obras. Nada extraño que la muerte de su madre y de su esposa y la pérdida de entrañables amigos hayan provocado verdaderas conmociones en la vida y en el pensamiento de Marcel, cuyo núcleo podría condensarse en *la exigencia de vincular el ser y el valor, la experiencia del ser y la experiencia de la vinculación interpersonal*.

Esta alta valoración de la capacidad humana de crear interrelaciones no se opone al cultivo de la vida intelectual;

la promociona, debido al mutuo apoyo que se prestan las diversas vertientes de la existencia humana.

II. GABRIEL MARCEL Y SU TESTAMENTO FILOSÓFICO

Al final del XIV Congreso Internacional de Filosofía celebrado en Viena en septiembre de 1968, Marcel ocupó la cátedra del aula magna de la Universidad para transmitir a los congresistas su testamento filosófico. «No me siento enfermo —indicó—, pero mi dificultad para andar, ver y leer me hace sospechar que tal vez sea ésta mi última conferencia en público.»

Su testamento fue un claro testimonio del carácter «existencial» —no «existencialista»— de su pensamiento. El pensador «existencial» acepta que el hombre tiene un modo preciso de ser, pero su existencia no le viene *dada del todo hecha*, antes *debe hacerla en contacto mutuamente fecundante con el entorno*. El pensador «existencialista» no reconoce en el hombre una configuración definida, sino sólo la necesidad de actuar en cada momento con un modo de libertad absoluta, desligada de toda forma de atenuencia a realidades incondicionalmente vinculantes. Nada extraño que Marcel se haya sentido en cierta vecindad con Jaspers y Heidegger y en polar oposición respecto a Sartre, al que consideró siempre como un «outsider».

La intuición radical de la importancia de la existencia humana, como personal irreductible, la ganó Marcel —según queda dicho— al servir de intermediario —durante la Primera Guerra Mundial— entre los soldados desaparecidos y sus familiares. Un soldado podía en principio reducirse a un nombre escrito en una ficha. Pero, al vivir de cerca los ámbitos de interrelación que este ser humano había creado

con sus deudos, surgía una luz especial para descubrir la condición irrepetible e insustituible de cada persona humana. A través de miles de encuentros dramáticos Marcel fue entreviendo con creciente claridad que la auténtica realidad, la única que puede nutrir un pensamiento riguroso que no se reduzca a mera manipulación de conceptos y datos inventariables, debe ser descubierta al hilo de la creación de relaciones comprometidas con las realidades del entorno. Que estas realidades se revelan al hombre y fecundan su existencia cuando el hombre se abre a las mismas con *actitud de fidelidad, amor y respeto*, no de *mera posesión objetivista*, fue el tema constante de la investigación de este «filósofo itinerante», que rechazó por principio toda esclerosis del pensar, se consagró al alumbamiento mayéutico de la verdad, y —pese a su conversión al Catolicismo, religión que a ciertos pensadores, por ejemplo a Jaspers, se presenta como una meta que paraliza la búsqueda filosófica—, se mantuvo durante toda su vida como un «filósofo del umbral», «siempre en camino».

Por respeto a la capacidad *creadora* —y, en la misma medida, *originadora de luz*— de la existencia humana, Marcel no intentó nunca someter la vida a la rigidez de esquemas intelectuales que son fruto de mera especulación, antes se plegó fielmente a la marcha de la existencia mediante la redacción de diarios filosóficos y la elaboración de obras dramáticas. Marcel dejó constancia expresa de que la fuente primaria para entender su pensamiento filosófico son sus dramas, obras que han constituido en todo tiempo para él —y deben asimismo constituirlo para los demás— verdaderos *campos de iluminación*. Marcel echaba a andar los personajes, les dejaba configurar libremente su personalidad y entreverar sus existencias en múltiples formas de encuentro. Esta entreveración creadora de ámbitos personales

de convivencia es una fuente de inteligibilidad y de sentido. El gran mérito de Marcel radica en haber asentado todo su pensamiento en una idea ya entrevista por otros pensadores, entre ellos Dilthey: *la vinculación entre la creatividad humana y la luz intelectual*.

Persuadido de que el pensamiento auténtico es fruto de una vida en tensión creadora, Marcel afirma que quien se acerque a su obra «tendrá que concebir el drama en función de la música, y la filosofía en función del drama, lo que implica un cambio completo de las perspectivas tradicionales». Si se tiene en cuenta que la creatividad humana exige una actitud primordial de apertura, una voluntad de entrar en relación de presencia creadora con las realidades valiosas que apelan al hombre, se comprende que para Marcel la actitud comprometida ante la vida y sus problemas concretos sea signo de inautenticidad filosófica y humana. De ahí su aversión al *espíritu tecnicista* —no a la *técnica*—, al *espíritu de abstracción* —no al *pensamiento conceptual*—, a las *tendencias colectivistas* —no a la preocupación por hacer plena justicia en todos los órdenes al «hombre problemático» de nuestros días—. «El filósofo debe ser un vigía.»

Vida comprometida es, para Marcel, vida situada en su entorno cabal, vida en esperanza y plenitud. De esta plenitud del que se sabe vinculado a realidades que desbordan los límites del propio yo y trascienden las vicisitudes cotidianas brota el auténtico gozo. Tras perder a su madre a los cuatro años y a su esposa a los cincuenta y ocho, y vivir los traumas de separación que provocan las guerras, Marcel condensó todo su pensamiento en esta frase: «Sólo existe un sufrimiento: estar solo» (cf. *Le coeur des autres*, L. Grasset, París, 1921, pág. 111). A un amigo sueco manifestó Marcel que España es sin duda el país mejor dotado para en-

tender y valorar su pensamiento, porque todavía ama la vida y cultiva la amistad.

El testamento filosófico de Marcel se cierra con las palabras de uno de sus personajes preferidos: «Creo entender lo que es la muerte. En la muerte nos abrimos a aquello de lo que hemos vivido durante la vida» (cf. *Les Coeurs Avides*, La Table Ronde, París, 1952)¹.

¹ La versión alemana del *Testamento filosófico* de G. Marcel fue publicada en *Akten des XIV Internationalen Kongresses für Philosophie*, Wien 29 September 1968, vol. VI, págs. 64-74. Una versión francesa, un tanto diferente cuanto al contenido, figura en el *Homenaje a X. Zubiri*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1970, vol. II, págs. 323-332.

X

LA APERTURA AL INFINITO A TRAVÉS DEL RECONOCIMIENTO ABSOLUTO DEL TÚ

Las diversas vías de apertura al Ser Infinito que propone el pensamiento contemporáneo constituyen otros tantos ensayos de ampliar el alcance de la experiencia filosófica. En este sentido, su análisis interesa sobremanera a los fines de esta obra.

La vía que exponemos sucintamente en este capítulo, y que presenta ciertas afinidades con la concepción de E. Levinas sobre la exterioridad y el Infinito¹, y con la de F. Ebner sobre la apertura del yo al tú absoluto², fue propuesta en un breve opúsculo³ por un filósofo español, José Manzana M. de Marañón, fuertemente enraizado en el pensamiento del Fichte de la madurez. Su exposición es modélicamente clara, pero el largo alcance de sus precisiones exige para su cabal comprensión el conocimiento previo de los

¹ Cf. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, M. Nijhoff, La Haya, 1961.

² Véanse mis trabajos: «F. Ebner», en *Pensadores cristianos contemporáneos*, BAC, Madrid, 1968; «Antropología dialógica de F. Ebner», en *Antropologías del siglo XX*, Sígueme, Salamanca, 1976.

³ *Ateísmo contemporáneo y teísmo filosófico*, Edic. de la Universidad de Valladolid en Bilbao, 1967.

supuestos filosóficos en que se asienta el autor. Este trabajo es fruto directo de otros anteriores en que el profesor Manzana dejó fiel constancia de su marcha hacia una forma de realismo espiritualista que promete adquirir una sólida configuración. Para orientación del lector, conviene citar los trabajos siguientes: *Objektivität und Wahrheit. Versuch einer transzendentalen Begründung der objektiven Wahrheitssetzung* (Vitoria, Eset, 1961); *La fundamentación cartesiana de la verdad en Dios* (publicado en la obra colectiva *Psicología religiosa y pensamiento existencial*, Edic. Guadarrama, 1963); «*El ascenso y la 'determinación' del Absoluto-Dios según J. G. Fichte en la primera parte de la exposición de la Teoría de la Ciencia de 1804*» [publicado en la revista *Scriptorium Victoriense*, Vitoria, 1962 (IX), 7-68; 181-244].

El ateísmo intenta lograr un hombre a solas, sin Dios, liberado de la supuesta alienación del hombre que se vincula al Creador. El teísmo debe mostrar que Dios está presente y actuante en el hombre, como ser referido esencialmente al Creador.

Manzana parte del ámbito de la realidad misma de la vida humana, entendida como el «medio absoluto y universal» —es decir, el lugar por excelencia— desde el cual el hombre tiene acceso a todo cuanto para él es real y posee significación y sentido. Todo lo que el hombre conoce se le hace presente en el *campo de libre juego* abierto por su capacidad creadora. Lo que haya de ser conocido por el hombre deberá alumbrarse en el juego de su propia vida, es decir, en la trama de interrelaciones que el ser humano funda con el entorno por urgencias esenciales.

Si el hombre ha de descubrir a Dios, debe hacerlo en el *campo de iluminación* que implica su actividad creadora,

en la que compromete la realización de su ser como persona. En este sentido afirma el doctor Manzana que todo camino hacia Dios debe partir de la vida del hombre y pasar a su través, pues el hombre no puede desbordarse a sí mismo. En principio, parece ésta una posición radicalmente *immanentista*, análoga a la sostenida por el humanismo ateo contemporáneo. De hecho, el autor procura situarse en posiciones inexpugnables desde el punto de vista del humanismo ateo actual a fin de superar las posiciones de éste *en su mismo terreno*. El baluarte desde el cual sostiene su lucha el pensamiento ateo es la defensa a ultranza de la autonomía humana, de la libertad, la independencia y el protagonismo del hombre. El doctor Manzana imprime, en principio, a su pensamiento un carácter antropocéntrico, en cuanto entiende al hombre como lugar de vibración de toda la realidad. De ahí su decisión de no plantear el tema de Dios a nivel meramente conceptual —como si se tratase de despejar una incógnita científica—, sino a nivel existencial comprometido, nivel de actitudes y decisiones éticas. Esto explica la insistencia del doctor Manzana en la imposibilidad de una estricta «demostración» de Dios. El concepto de «demostración» parece implicar una *pro-yección externa* de algo pro-blemático al que se accede desde fuera, desde datos distintos de él mismo. Desde lo finito, en cualquiera de sus planos y vertientes, no se puede alcanzar lo infinito si éste no está ya de algún modo en lo finito y es así *con-sabido*, conocido de modo *in-objetivo*. «Todo ascenso de lo finito-mundano a lo verdaderamente infinito-trascendente será siempre una extrapolación especulante y un paso ilegítimo de un orden a otro absolutamente distinto»⁴. De ahí que las vías tradicionales de Santo Tomás para la demostración de

⁴ *Ob. cit.*, pág. 24.

la existencia de Dios deban ser entendidas, en su sentido más hondo y definitivo, «como explicitaciones en el orden conceptual demostrativo de la presencia siempre actuante del Infinito en toda la dimensión del ser y saber finitos»⁵. En rigor, la meta que se persigue no es tanto demostrar de forma racional la existencia de un ser eminente cuanto hacerse cargo de modo personal y comprometido de la presencia actuante del Infinito.

Pero ¿cómo aparece Dios en la vida humana? No como objeto, ni como término de una mera idea, sino como *fundamento absoluto de la afirmación en verdad del juicio objetivo y del re-conocimiento de los otros hombres en todo su valor personal*. Manzana se esfuerza en todos sus escritos —históricos y sistemáticos— por dejar en claro este carácter «inobjetivo» —oblicuo, indirecto— de la presencia del Absoluto en la vida humana. En este trabajo sobre el ateísmo, subraya preferentemente la *presencia* del Absoluto en la vida *ética-interpersonal*. En las relaciones interpersonales el yo se halla en condiciones de afirmar al otro como *auténtico tú* en actitudes que van del respeto al amor. Esta afirmación significa que, lejos de cosificar al tú o convertirlo en mero útil, se lo considera como un *fin en sí mismo*. Tal afirmación tiene un carácter *absoluto*. Es algo que debe el hombre *afirmar absolutamente*, por encima de toda posible necesidad de hecho. Es un «deber ser que lleva en sí mismo su verdad y garantía propias, que se justifica en su propia luz y por sí mismo»⁶. No cabe excepción alguna. Este bien *absoluto* de las relaciones interhumanas es algo que se ofrece *presencialmente* por tener entidad y luz *en sí mismo*. A esta *evidencia de visión* o presencialidad debe

⁵ *Ob. cit.*, pág. 24.

⁶ *Ob. cit.*, pág. 28.

llegar el hombre *personalmente*. Nadie podrá demostrárselo a quien no tenga luz en sus ojos y en su corazón para verlo.

¿Y qué momentos están implicados y «acontecen» en esta afirmación del otro haciéndola posible y justificándola como afirmación *absolutamente verdadera*? El autor descarta dos tipos de explicación. La afirmación absoluta del otro no es una pura actuación de mi libertad ni está fundamentada en la mera *facticidad* del otro, es decir, en el mero hecho de su existencia. «Las relaciones interpersonales éticas se actualizan como convencimientos (...). El convencimiento se distingue esencialmente de la simple decisión por el momento valioso que me sale al encuentro y me (con-)vence»⁷. La mera existencia de una realidad no puede explicar esta fuerza de convicción. Una facticidad, un mero hecho puede *forzarme* o *constreñirme*, pero nunca *ob-ligar-me* o *convencer-me*. Lo fáctico se impone como algo que está ahí, pero en cuanto fáctico nunca deberá ser admitido como algo que *debe ser* y que yo *debo afirmar* como algo justificado.

Para dar razón de la *conciencia ética* del hombre —conciencia que acepta al otro yo como algo absolutamente digno de ser reconocido— debemos ir más allá de nuestra espontaneidad libre y del otro en su escueta existencia. Hace falta acudir a una forma de trascendencia «vertical» que no se reduzca a una «legalidad ética abstracta» o a un «elán vital cósmico» omnivolvente. El otro yo sólo puede ser *absolutamente afirmado* por mí si es afirmado «desde arriba» como algo que yo debo absolutamente respetar y amar. Esta afirmación del hombre —en cuanto absoluto— sólo puede tener como principio al Absoluto mismo»⁸. En la

⁷ *Ob. cit.*, pág. 31.

⁸ *Ob. cit.*, pág. 33.

vida interpersonal humana irrumpe el Absoluto, pero no como manifestación y patentización de sí mismo, sino simplemente como afirmación absoluta del hombre, afirmación del hombre como un ser digno de respeto absoluto. Así afirmado por el Absoluto, «el hombre supera infinitamente al hombre» (Pascal). De esta forma, todo ser humano, al contemplar con el debido respeto a un semejante, se siente en presencia del Absoluto.

El Absoluto no se nos da aquí de modo *cósico-objetivista*, sino *por vía de presencia*. «El Absoluto que me sale al encuentro en mi vida interpersonal es una presencia absoluta, ciertamente inobjetivable, pero, en todo caso, no impersonal, precisamente por ser principio (autojustificador de sí mismo) de la absolutividad de las relaciones interpersonales»⁹. De ahí que la presencia del Absoluto (vivido como presencia actuante en la presencia interpersonal humana en la que me constituyo como sujeto moral y, por tanto, como hombre) no es *inmediata*, ya que el Absoluto sólo se me hace presente *en y por* la presencia afirmativa del tú humano¹⁰. El «rostro» con que el Absoluto se aparece es el rostro del tú humano.

Manzana intuye con perspicacia el filo agudo por donde debe moverse la especulación acerca de Dios si quiere evitar los dos escollos más graves que la acechan: la reducción de Dios al hombre y la objetivización del ser divino —la reducción del ser divino a mero objeto—. Para ello se requiere una dura ascesis espiritual, consistente en la renuncia a toda conceptualización objetivante y en la aceptación

⁹ *Ob. cit.*, pág. 34.

¹⁰ Expresado con el lenguaje utilizado en *El triángulo hermenéutico*, podríamos decir que la presencia del Absoluto no es *inmediata directa*, sino *inmediata-indirecta*, y significa un modo *eminente* de vecindad, es decir, rigurosa *presencialidad*.

personalmente comprometida de todas las implicaciones de la existencia humana.

Frente a la pretensión del Ateísmo de lograr un hombre auténtico al evitar la supuesta alienación religiosa, Manzana muestra con todo rigor que el hombre, rectamente entendido, lleva en su misma constitución una *instancia trascendente*. El existir humano espiritual es, constitutivamente, *existir o presencia ante Dios*.

Una de las tareas más importantes de la metodología filosófica contemporánea consiste en mostrar el carácter rigurosamente filosófico —no meramente poético o metafórico— de estas expresiones y otras análogas. El uso decidido de las mismas por parte de Kierkegaard abrió a la filosofía rutas muy fecundas. Al afirmar que «la desesperación se eleva en potencia proporcionalmente a la conciencia del yo», y que «la potencia del yo se eleva en proporción de su medida, es decir, que se eleva infinitamente cuando la medida es Dios», Kierkegaard puso las bases de la mejor filosofía existencial contemporánea, centrada en torno a la tríada de conceptos: *existencia humana, angustia, trascendencia*. «¿Qué rango infinito no adquiere el yo cuando Dios se convierte en medida suya? La medida del yo siempre es aquello ante lo cual precisamente el yo es lo que es en cuanto yo, pero es a su vez la definición de la 'medida'»¹¹. En un trabajo de madurez, Heidegger subraya que «el hombre como hombre se ha medido siempre en y con algo divino»¹². Este género de *medida* es puesto por Heidegger en relación con el *habitar*, entendido transitivamente como el poético *co-crear ámbitos de interrelación* con «los cuatro» —tierra y cielo, dioses y mortales—. Al no tener la mente

¹¹ *La enfermedad mortal o De la desesperación y el pecado*, Guadarrama, Madrid, 1969, págs. 156-157.

¹² *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 1959², pág. 195.

adecuada a esta mentalidad relacional del Heidegger de la madurez —mal llamado «segundo Heidegger»—, ciertos comentaristas tacharon sus últimos escritos de crípticos y «pseudomísticos». Para comprender el modo específico de rigor de esta literatura filosófica tan afín a la poética, se requiere una sólida *teoría de los ámbitos* y del *conocimiento analéctico* a ella correspondiente.

Buen número de las categorías que moviliza Manzana en su breve pero denso opúsculo están adquiriendo en el pensamiento actual una insospechada vigencia. Lamentablemente, nos hallamos todavía lejos de poseer una caracterización exacta de las mismas, como sería de desear en orden al logro del *método específico de conocimiento de las entidades espirituales*. Esta laguna metodológica arroja un cierto halo de ambigüedad sobre los escritos orientados en la dirección ontológico-personalista que sigue Manzana. Pero ello no debe envarar nuestros esfuerzos, porque los hallazgos metodológicos no se dan al margen de los análisis estrictamente ontológicos, antes los acompañan como la sombra al cuerpo. De hecho, estudios como los de Manzana están sirviendo para realizar una primera estructuración de lo que va a ser la *Lógica de las realidades metaobjetivas*. Tarea a todas luces decisiva a la que debemos consagrar serios esfuerzos.

No es mi intento aquí valorar el ensayo del doctor Manzana sobre el acceso del hombre a Dios. Quiero solamente mostrar que las relaciones interhumanas, cuando se las toma con la debida radicalidad, nos abren a ámbitos de la vida humana muy profundos, muy comprometedores de nuestra vida, ámbitos rigurosamente trascendentales. Si algo se deduce con claridad de la Filosofía existencial y la per-

sonalista es la seriedad absoluta con que debemos tomar al otro hombre, considerado no como un objeto o un mero útil, sino como un yo con el cual debemos entrar en relación cocreadora en orden a conceder el necesario despliegue a nuestra vida personal y a la suya. Si aceptamos de este modo incondicional a las demás personas y creamos con ellas ámbitos de convivencia que deciden y comprometen toda nuestra vida, la consideración del tú humano puede llevarnos a planos de la realidad insospechadamente profundos, incluso —como piensa el profesor Manzana— al plano más hondo de la realidad que es el religioso.

No se me oculta que para fundamentar debidamente esta teoría —la vía de acceso a Dios a través del reconocimiento del tú humano como una realidad absolutamente digna de respeto— haría falta una sólida *lógica de las realidades personales*, de la que todavía carecemos. La lógica fue elaborada más bien a base del estudio de los meros objetos que de las realidades personales. Queda un largo camino por recorrer en la elaboración de la lógica de lo personal. Se ha hecho mucho ya en este campo últimamente. Pero —como afirma A. Brunner en su gran libro *La personne incarnée*¹³— la investigación de las estructuras personales no ha hecho más que comenzar si tenemos en cuenta el amplio horizonte que se abre ante la investigación.

Precisamente porque se trata de un tema difícil, sutil y todavía a medio roturar, tanto más es de agradecer que haya pensadores que dediquen su talento a descubrir lo que es la persona humana y cuáles son sus implicaciones más hondas. Mostrar con la mayor precisión posible la relación que media entre el acto ético de reconocimiento de los demás hombres como algo absolutamente digno de ser

¹³ Beauchesne, París, 1947.

respetado y la existencia de Dios que los afirma en ese carácter absoluto es una tarea urgente de la investigación filosófica. La Filosofía actual se apresura a poner a punto el utillaje metodológico necesario para clarificar la riqueza que encierran las relaciones interpersonales, las riquezas de todo género que se hallan en las relaciones de persona a persona. Si esta línea de investigación se mantiene, no tardaremos en disponer de una *lógica de las realidades personales y comunitarias* bien articulada. Sería un gran logro del pensamiento contemporáneo.

XI

JOHN H. NEWMAN Y LA LÓGICA DE LAS REALIDADES EXISTENCIALES

La vuelta a Newman, como pensador preocupado por la estructuración de una lógica de las realidades existenciales, realidades que son in-objetivas por su alto grado de densidad entitativa, es una característica del pensamiento contemporáneo que revela su profundo interés por ampliar el radio de acción de la experiencia humana del modo más fecundo posible: cumpliendo con máxima fidelidad las exigencias que plantean los diversos modos de la realidad al sujeto cognoscente.

Es lamentable que todavía no haya encontrado Newman entre nosotros el pensador que lo aclimate a la mentalidad hispana, como sucedió en Francia con Jankélevitch y en Alemania con Przywara, Karrer y Haecker. Hay, sin embargo, razones para confiar que su pensamiento será en breve asimilado a la especulación española de un modo eminentemente creador. El ejemplo del francés Jean Guitton es, a este respecto, aleccionador y puede darnos la medida

de la fecundidad de una vuelta inteligente a Newman en un clima de preocupación filosófica en torno a la fundamentación rigurosa de las llamadas Ciencias del Espíritu. Nuestra época se ha hecho cargo de la desproporción existente entre el grado de desarrollo de la Metodología de las Ciencias de la Naturaleza y la de las Ciencias del Espíritu, y se ha puesto decididamente a la tarea de solucionar la crisis cultural que esto implica con plena conciencia de su gravedad.

Se muestra, por tanto, en exceso pesimista el traductor español de la obra fundamental de Newman, *Essay in aid of a grammar of assent*, cuando escribe:

Newman empezó a desbrozar un camino nuevo, y se puede decir que está ahí todavía tal como él lo dejó. La Apologética ha preferido seguir por sus senderos tradicionales, oponiendo al racionalismo una especie de contrarracionalismo. Hoy día se hace sentir la necesidad de una apologética más realista y total, y por esto puede ser útil en estos tiempos acordarse de la obra de Newman¹.

Acerca de la fe como *forma eminente de conocimiento*, es decir, de penetración en las realidades profundas, se están dando en la actualidad —y precisamente en campo católico— pasos muy firmes que nos permiten abrir el ánimo a la esperanza. Piénsese, por ejemplo, en las obras de A. Brunner, R. Aubert, J. Mouroux, R. Guardini, H. Urs von Balthasar, G. Marcel, H. Fries, J. Guitton, K. Rahner, C. Cirne-Lima, y se hará la gozosa constatación de que nos hallamos en vías de lograr una sólida *Lógica de las realidades no susceptibles de verificación universal y demostración apodíctica al modo científico*.

¹ Cf. Newman, John Henry, *El asentimiento religioso. Ensayo sobre los motivos racionales de la fe*. Traducción de José Vives, S. J., Editorial Herder, Barcelona, 1960.

La metodología contemporánea ha confirmado en muy diversos frentes el sólido principio que orientó a Newman en su lógica del asentimiento religioso, a saber, que *a cada forma especial de objeto-de-conocimiento corresponde ineludiblemente un método propio*, lo cual desautoriza toda ilegítima extrapolación de categorías y esquemas mentales, fuente de los más graves malentendidos que lastran la Historia del pensamiento.

Esta dependencia del método respecto al objeto permite aclarar la espinosa cuestión de las relaciones entre el entendimiento, la voluntad y el sentimiento. En el último cuarto de siglo —merced sobre todo a los movimientos existencial, fenomenológico y personalista— se abrieron rutas fecundas en orden al estudio de la relación de complementariedad existente entre el conocer, el amar y el sentir, así como respecto al análisis del lenguaje y de la posibilidad de una intuición rigurosamente intelectual de lo viviente-concreto. Newman se anticipó genialmente a la filosofía actual en el estudio de tales temas, y esta circunstancia justifica considerarlo como un precursor del movimiento existencial.

In interpretar el «real assent» como «asentimiento existencial», conviene tener en cuenta que la situación presente nos induce a buscar el realismo *por vía de profundidad entitativa*, y a esto alude la preferencia dada por el pensamiento existencial a lo «in-objetivo» (*das Ungegenständliche*) como forma de entidad superior a lo meramente «objetivo» (*das Gegenständliche*). De ahí que, si es considerado Newman como un precursor del pensamiento existencial, deba serlo por la prevalencia que adquieren en éste las realidades «objetivas por eminencia» —como son las personales— y no lo meramente *existencial-fáctico* en oposición a lo *esencial*. No debemos olvidar que, cuando se

concede hoy importancia primordial a lo concreto —por ejemplo en las corrientes personalistas—, se atiende a lo que hay en él de *profundo* y no de meramente *singular*.

Esta orientación nos permite caminar con paso seguro hacia una solución de los problemas a los que alude la división de «asentimiento nocional» y «asentimiento real», forma esta última de conocimiento integralmente humano que sólo puede ser debidamente valorado en el marco de una actitud metodológica holista y sineidética. El cultivo en la actualidad del llamado método «analéctico» indica que una parte del pensamiento contemporáneo marcha en esta dirección.

Frente a la retracción y al espíritu constructivista del Racionalismo, Newman proclamó el primado de los *hechos*. Ante el peligro de la inmersión empirista en lo meramente fáctico, la época actual quiere superar a través de lo profundo (lo concreto-viviente-personal) el insuficiente esquema *eidético-fáctico*, mostrando en el seno de la realidad concreta una riqueza tal de tensiones e interrelaciones que permite ganar amplios horizontes sin perder la inmediatez de lo dado, antes liberándolo de lo que tiene de opaco en los niveles de superficialidad —en que vige la categoría de posesión y de fusión meramente vital—. La atención que se presta actualmente en *Teoría del conocimiento* a los conceptos de *inmediatez*, *rigor* e *irracionalidad* responde a la conciencia que se ha tomado de la gravedad de estos problemas.

Al presente, todo nos induce a pensar que gran parte de los objetos de conocimientos considerados como *irracionales* (objetos-límite que desbordan la capacidad racional del entendimiento) son realidades *supra-racionales* que rompen el cerco puesto a la razón humana por la obsesión de cautela intelectual que se impuso en la Edad Moderna.

Integrado lo irracional en una razón ampliada, como postulaba Merleau-Ponty, se advierte que la percepción humana abarca más campo de lo que han supuesto las épocas dominadas por un infundado complejo de inferioridad ante los éxitos de la ciencia, y, en general, de las formas de pensamiento en los cuales la exactitud se halla en razón directamente proporcional al carácter meramente «objetivo» —asible, mensurable, verificable— de los objetos de conocimiento.

La experiencia musical sirvió a Newman indudablemente de guía en la investigación de la lógica de las realidades existenciales, profundamente humanas. Hoy día, el estudio penetrante de los seres vivos y de las realidades artísticas actúa de trasfondo que orienta nuestra intuición por vías de insospechada fecundidad filosófica. (Véase, por ejemplo, la obra de J. Cl. Pignet *De l'Esthétique à la Métaphysique*, M. Nijhoff, La Haya, 1959.) Como supo mostrar K. Goldstein hace años en su gran obra *La structure de l'organisme* (Gallimard, París, 1951), el método debe surgir en una especie de interacción dialéctica con el estudio directo de lo real, pues, en definitiva, no debe ser sino el precipitado lógico de la adaptación fiel del investigador a la flexibilidad prodigiosa de los seres. Los resultados de la más reciente investigación han revelado que lo real supera a la mente misma en movilidad creadora y capacidad de sorpresa.

En esta riqueza interna de la realidad se afirma la capacidad intuitiva del hombre, que no es tanto una facultad de creación autónoma, cuanto un poder de adivinación, de penetración en las realidades profundas merced a la luz que desprende el acontecimiento del *encuentro*. El conocimiento humano tiene más de diálogo que de mera asimilación o construcción. Por muy hondas razones, el caso modélico de conocimiento, sentimiento y amor viene dado

por la interrelación personal. La pretensión de convertir la Filosofía en una Ciencia rigurosa impidió adivinar la fecundidad de las doctrinas que desde el último Fichte hasta el presente intentan vincular la Filosofía del ser y la Filosofía de la persona, no con el fin de conceder una situación de privilegio a un determinado género de *objetos*, sino de tomar como modélico un estrato de lo real que desborda la condición de *mero objeto* y debe ser visto con sus categorías y esquemas pertinentes.

Una de las ramas más prometedoras, a mi ver, del pensamiento actual, se halla en la línea de Newman. Es justo esperar que el pensamiento de éste sea incorporado de modo eficiente, rigurosamente orgánico, al quehacer investigador de la hora presente.

XII

AMPLIACIÓN DE LA EXPERIENCIA FILOSÓFICA EN LA FENOMENOLOGÍA REALISTA

*La corriente fenomenológica iniciada por las Investigaciones Lógicas (1900) de E. Husserl contribuyó de modo fecundo a la revaloración y ampliación del concepto de experiencia filosófica. Al iniciar Husserl, con la publicación de la obra *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie (1913)*, su orientación «trascendental», de talante idealista —al menos en apariencia—, la mayoría de sus discípulos rehusaron seguirle y prosiguieron sus investigaciones personales en la línea realista marcada por las Investigaciones Lógicas.*

Recordemos a dos de estos pensadores a propósito de varias obras suyas directamente relacionadas con el tema de la experiencia filosófica.

DIETRICH VON HILDEBRAND

Pocos pensadores con mejores títulos que Dietrich von Hildebrand, alemán nacido en Italia (1889) y actualmente

incardinado en Estados Unidos, para realizar el intento de rehabilitar el buen nombre de la especulación filosófica en el ambiente positivista anglosajón. Con este fin consagró su obra *¿Qué es la Filosofía?*¹ a estudiar la verdadera naturaleza del saber que la Filosofía persigue, su objeto de conocimiento, su dignidad epistemológica y su vitalidad y significación existencial. Aun siendo consciente de la insuficiencia de sus aportaciones en comparación con la profundidad y grandeza de los temas, inicia esta arriesgada labor en un ambiente minado por prejuicios cientificistas y relativistas, en la seguridad de que toda causa justa vuelve por sus fueros ante los espíritus fieles a la verdad con sólo ser expuesta de modo sincero y riguroso.

El autor insiste en la necesidad de evitar toda extrapolación injustificada de métodos de conocimiento, que resultan sobremanera nefastos por muy halagados que sean por el éxito en su campo originario y natural de aplicación. Considera muy acertadamente que para realzar la actividad filosófica basta con exponer su fecundidad, fuera del estrépito de las disputas y polémicas. De ahí su interés en mostrar la posibilidad y largo alcance del «conocimiento *a priori*», o, dicho en su lenguaje preferido, de las *veritates aeternae*. Los logros obtenidos por el autor en sus análisis gnoseológicos tienen plena validez fuera del contexto un tanto polémico en el que surgió esta obra.

Von Hildebrand nos ofrece en este volumen el esbozo de lo que podríamos considerar como la teoría del conocimiento propia de la corriente realista de la Fenomenología, movimiento intelectual extraordinariamente fecundo que, lejos de buscar la posibilidad de conseguir «intuiciones plenas» en la inmanencia de la conciencia, se abre a la

¹ Edit. Razón y Fe, Madrid, 1965.

plenitud de lo real visto en sus estratos más hondos. De ahí su empeño por clarificar debidamente los conceptos de *a priori*, *experiencia*, *presencia*, *objetividad* e *inmediatez*.

El contacto fecundante de la percepción se diferencia de todas las otras formas de contacto cognoscitivo porque es un contacto inmediato en el que el objeto mismo nos habla y se manifiesta a la mente sin intermediario. Esta inmediatez da al contacto fecundante un carácter único. La fecundación propia de la percepción posee una incomparable plenitud e intimidad: el objeto o el hecho hablan ellos mismos a la mente y engendran en ella un saber (págs. 211-212).

La clarificación de estos conceptos pende en gran medida de lo que se entienda por «esencias auténticas intuitivamente cognoscibles» frente a las «meras unidades morfológicas». La teoría del conocimiento se entreteje, así, ineludiblemente con los problemas más espinosos de la Metafísica: qué es la objetividad auténtica, qué es la esencia, cuál es la relación originaria del ser y el conocer.

Para aclarar estos enigmáticos temas —en el fondo más *misteriosos* que *problemáticos*— se halla el autor en buen camino al acudir a su experiencia de fenomenólogo abierto al estudio fiel de amplios campos de la realidad. En orden a demostrar, en el ambiente metafísicamente enrarecido del mundo anglosajón, la importancia de la filosofía para la vida humana, ninguna vía más fecunda que mostrar los terrenos roturados por la mejor fenomenología de los últimos decenios. Por eso alude intencionadamente el autor al grupo de fenomenólogos —Reinach, Pfänder, Conrad-Martius, él mismo— que se agruparon ilusionados en torno al Husserl de las *Investigaciones Lógicas* por ver en él al campeón de la lucha contra la acción disolvente del psicologismo, el subjetivismo y el relativismo en todas sus formas. El método filosófico de estos autores, acodados en la

ventana hacia lo real abierta por el lema husserliano de «retorno a las cosas mismas», es eminentemente positivo. El autor lo explica en un párrafo programático:

El intento fenomenológico en este sentido es sinónimo fundamentalmente del análisis intuitivo de esencias genuinas altamente inteligibles. No es ni la reducción del mundo a meros fenómenos, ni una mera descripción de apariencias o de experiencias subjetivas. Ni es la fenomenología una mera toma de conciencia del sentido de nuestros conceptos, sino que se ocupa de la esencia misma del objeto. Es el intento que está en la base de todo gran descubrimiento filosófico, sea en el *Menon* de Platón, en el *Organon* de Aristóteles o en el argumento *Si fallor, sum* de San Agustín. Se da siempre que haya un contacto real intuitivo con un objeto que tenga esencia genuina en contraposición no sólo con la observación e inducción, sino con toda construcción, especulación o hipótesis. También está en contraposición con todo intento genético que afirme que conocemos el objeto cuando conocemos sus causas. Está igualmente en contraposición con la actitud que considera punto central de la penetración intelectual la definición del objeto (págs. 264-265).

Esta obra profunda, abierta inteligentemente a los mejores logros del pensamiento actual, puede contribuir eficazmente a formar el clima necesario para elaborar una Filosofía concreta y supraempírica a la par, que permita al hombre lograr un *contacto intenso con lo real a niveles de hondura*. Es fiel índice de esto la afinidad que el autor advierte entre el método fenomenológico —tal como él lo entiende— y la corriente existencial más robustamente vinculada a las fuentes auténticas de lo real, como sucede en el pensamiento de Gabriel Marcel.

HEDWIG CONRAD-MARTIUS

I. LA FILOSOFÍA DE LA FORMA VIVIENTE Y LA CIENCIA ACTUAL

La obra filosófica de Conrad-Martius (1888-1966) presenta una forma de pensamiento concreto y universal a la vez, sólidamente afirmado en el estudio de un ámbito acotado del ser —el biológico—, y bien abierto a la vertiente de universalidad que constituye la Metafísica. La producción filosófica de Conrad-Martius aborda una de las tareas más ambiciosas y arduas del momento: *ofrecer el entramado categorial que exige el estudio filosófico verdaderamente actual del Cosmos*.

Todo el que sepa medir el alcance del influjo que han ejercido sobre el pensamiento de Occidente las teorías biológicas del extremo Vitalismo —al modo del último Scheler, de Klages y Gehlen— estimará en su justa medida la alta significación de unas obras que nacieron del asombro ante el misterio de lo viviente y están concebidas y elaboradas con un sentido equilibrado de la jerarquía de valores. No por azar figuró la autora en la lista de intelectuales alemanes condenados a la retracción del silencio durante el bache de los «doce años» (1933-1945).

A ésta y otras circunstancias adversas se debe que no escasa parte de su labor intelectual se haya plasmado en artículos y trabajos breves, algunos de los cuales habían permanecido inéditos hasta el presente. Tanto más es de celebrar que la Editorial Kösel haya acometido la empresa de editar sus escritos filosóficos breves en tres densos volúmenes, semejantes a los que recogieron sus valiosas in-

investigaciones acerca del ser, el tiempo, el espacio y la autoestructuración de la Naturaleza (cf. *Schriften zur Philosophie*, Kösel, Munich, 1964).

A pesar de la diversidad de cuestiones tratadas, todo lector atento advertirá a través de estos trabajos una línea de investigación ininterrumpida a lo largo de muy diversos frentes: el fenomenológico, el ontológico, el metodológico y el óptico-morfológico.

Los trabajos de estos volúmenes reflejan la misma emoción que el breve libro *Das Lebendige, die Endlichkeit der Welt, der Mensch* frente a las perspectivas ontológicas abiertas por los resultados de la novísima Física y Biología, al descubrir ámbitos «transfísicos» de ser que sirven de gozne entre la Física —entendida en el sentido cotidiano de ciencia de lo espaciotemporal— y la Metafísica. Conrad-Martius subraya, a propósito de diversos temas, que *en el Universo real, más allá de lo comúnmente llamado «físico» y más acá de lo comúnmente llamado «espiritual», hay una serie de ámbitos cualitativamente diversos de potencias operativas «transfísicas» que ofrecen un carácter específico de realidad, cuya precisa determinación ontológica es del mayor interés llevar a cabo.*

Por mi parte, pienso que lo mismo puede decirse, análogamente, de todos los ámbitos del ser creado: el lenguaje, el Arte, el ser humano, etc., y nada urge tanto en la actualidad como realizar un estudio rigurosamente fenomenológico-ontológico de los mismos, a fin de lograr una visión integral de la decisiva categoría de *objetividad*. Sin duda esta serie de investigaciones nos facilitará el entramado categorial necesario para estudiar y expresar los diversos modos de realidad, sobre todo el humano, de forma flexible y a la par rigurosa. Por oposición a las corrientes positivistas, que reservan el calificativo de *objetivo* para lo men-

surable-asible, es necesario considerar las entidades que son al mismo tiempo reales e inasibles como *super-objetivas, objetivas en grado eminente*. Como intenté mostrar en mi *Metodología de lo suprasensible*, el problema de descubrir este género de realidades y precisar su estatuto ontológico constituye la tarea específica de buena parte del pensamiento actual.

La ontología fenomenológica de Hedwig Conrad-Martius representa en la actualidad uno de los intentos más serios de superar las limitaciones que el Positivismo impone al conocimiento humano. Todo el que venza la primera impresión de hermetismo que producen sus obras —debido al carácter radical de su pensamiento y al amplio uso que en ellas se hace de conocimientos científicos técnicos— sentirá la emoción de encontrarse ante uno de los pensadores más sólidos y fecundos de la Europa actual. El fenomenólogo Jean Héring, discípulo de Husserl y Reinach, ha escrito recientemente:

¿Dónde se hace actualmente Fenomenología que no esté pervertida por forma alguna de existencialismo? Esta pregunta nos hace pensar ante todo en la doctora Conrad-Martius y sus discípulos (...). En la actualidad, incluso los pensadores positivonaturalistas, y por cierto a instancias de los resultados de sus investigaciones, se ven forzados a plantearse cuestiones filosóficas. Aquí es donde Conrad-Martius muestra un camino a seguir, desplaza equívocos y propone soluciones positivas.

De los estudios de Conrad-Martius editados por la Editorial Kösel podría decirse lo que con razón escribió Aloys Dempf acerca de la obra *Der Selbstaufbau der Natur*: «Esta obra perdurará, porque armoniza bellamente la antigua Filosofía clásica de la forma viviente y las nuevas investigaciones». Conrad-Martius vincula del modo más sorpren-

dente la capacidad de análisis concreto y de honda especulación filosófica.

II. LA «INTUICIÓN DE LAS ESENCIAS» Y UNA TERCERA FORMA DE FENOMENOLOGÍA

El volumen tercero de los *Escritos filosóficos* de Conrad-Martius está consagrado al estudio del hombre. En el plano de un ser tan complejo como el humano logran las mejores cualidades de Conrad-Martius su más alto despliegue y potenciación. Una Antropología filosófica a la altura de la hora actual exige una información amplia y profunda acerca de los resultados de la investigación empírica, capacidad de análisis fenomenológico y una potente intuición eidética.

Los trabajos de la primera parte se refieren al origen del hombre y a su estructura entitativa (el cuerpo, el alma y relación de entrambos, la individualidad y la propagación, bios y logos, etc.). Se hallan en la línea marcada por los trabajos de los dos volúmenes anteriores y por las obras *Abstammungslehre, Bios und Psyche, Die Geistseele des Menschen, Der Selbstaufbau der Natur y Utopien der Menschenzüchtung*. Las precisiones y análisis que hizo aquí la autora acerca de las estructuras de la vida muestran ahora toda su eficacia en orden a la clarificación de los estratos vitales del hombre. Conrad-Martius reconoce expresamente que estos estratos deben ser vistos a la luz de una concepción *integral* del hombre, según la conocida exigencia del biólogo Adolf Portmann. Pero no por ello se exime de ahondar en los datos facilitados por la ciencia empírica actual, a fin de conferir a la visión del hombre «de arriba abajo» la solidez y el realismo de los análisis «de abajo arriba». Esta equilibrada posición permite a la autora abordar con

nueva energía y a una más acendrada luz los viejos problemas antropológicos de la Filosofía perenne, destacando ciertas relaciones fecundas entre la Ciencia empírica, la Filosofía y la Teología que algunos pensadores actuales tienden precipitadamente a considerar como faltas de sentido.

Bien impuesta en la idea de que el ser del hombre sólo alcanza su plenitud en niveles entitativos muy altos, en los que es posible armonizar la *intimidad* y la *distensión*, la autora analiza, con un estilo de pensar comprensivo y flexible, la peculiar dialéctica o tensión polar que se da entre el conocer y el crear humanos, el ser y el conocer, el crear y el generar, la capacidad activa y la receptora del espíritu. El trabajo acerca del «sentido y justificación de la especulación filosófica» constituye una clave en orden a comprender el método aplicado por Conrad-Martius en sus obras biológicas, sobre todo en *Der Selbstaufbau der Natur*. En los artículos «Über des Wesen des Wesens», «Phänomenologie und Spekulation», «Die transzendente und die ontologische Phänomenologie» y «Sinn und Sein» se encuentran muy valiosas indicaciones acerca de la actitud de la autora respecto al llamado «movimiento fenomenológico», del que había ofrecido una descripción breve, pero precisa, en el prólogo a la obra del malogrado A. Reinach: *Was ist Phänomenologie* (cf. *Gesammelte Schriften*, Halle, 1921).

1. Creación y generación

a) *La esencia del auténtico crear*. — En el desarrollo de este tema deja constancia la autora de su capacidad nada común para analizar los fenómenos vitales y espirituales y advertir su mutua y enigmática interacción. ¿Puede decirse en rigor que la obra «creada» por el hombre sea, como un hijo, fruto de un acto de *generación* espiritual?

Si crear es implantar en la existencia algo que carecía de todo ser, puede hablarse con cierta justicia de *creación* cuando el hombre hace surgir del caos de los materiales a su disposición una obra armónica y con sentido, dotada de cierta personalidad. La obra de creación surge de una hondura fontanal misteriosa y originaria. Más que responder a una idea preconcebida, claramente vista, crea, al mismo tiempo que se va configurando, su propia idea. Todo proceso creador es *dialógico*, ya que la obra se alza desde el primer momento de su creación con ineludibles exigencias y derechos. Lo cual es índice inequívoco de autonomía. El *crear* se distingue del mero *hacer* por su capacidad de conferir autonomía a sus criaturas. Esta autonomía es señal de que la obra «marcha», de que tiene vida y llegará, dialógicamente, a sazón.

Este enigmático fenómeno revela la condición eminentemente «objetiva» (no meramente subjetiva) de toda obra de creación. Tal objetividad queda drásticamente de manifiesto en el poder configurador de los medios materiales expresivos que posee toda «idea» fecunda, verdaderamente creadora. Auténtico «poeta» (en el sentido originario del término) no es el que «piensa» bellas ideas, sino el que hace brotar ideas con capacidad de expresarse a través de los medios expresivos en los que se encarna y a los que transfigura al encarnarse. La encarnación del sentido en la materia expresiva no es, por tanto, un proceso externo a la actividad creadora, sino interno y esencial. De ahí la tensión de los espíritus creadores hacia la plasmación objetiva de sus ideas, y la vinculación íntima de *intuición* y *realización* en las obras que son fruto de un acto de creación. El acto riguroso de creación radica en la «realización» fáctica de la obra. No puede distanciarse, por tanto, el momento *inspirador* del *realizador*, pues ambos están tra-

bados en una fecunda dialéctica que confiere al proceso creador un carácter penoso y tenso.

El mero configurar y transformar lo dado conforme a una idea preconcebida no puede considerarse labor creadora, pues tal coordinación de materia y forma puede ser realizada de modo externo, arbitrario. La verdadera creación procede de dentro afuera, hallando formas que configuran de modo endógeno la materia en que se encarnan expresivamente. De este carácter íntimo del proceso creador se deriva su *misteriosidad*, que rodea al concepto de inspiración del halo de hondura que tanto asombró a los antiguos. Esta dialéctica de forma y materia implica una peculiar ambigüedad y oscuridad, un paso del no-ser al ser, una rigurosa —aunque parcial— creatividad. En la obra de artesanía, en cambio, hay una clara línea racional ininterrumpida entre la «idea» y su «encarnación» en el material expresivo.

Lo que responde a mera fantasía arbitraria o especulación subjetiva puede ser objeto de representación, pero no logrará en modo alguno dar lugar a una labor creadora por falta del «logos» objetivo que constituye el principio configurador interno de la obra. De ahí el carácter un tanto libre de la *inspiración*, que no está sometida al arbitrio del hombre, aunque es, de ordinario, un don que premia su esfuerzo. Esto constituye una limitación, pero también la fuente más genuina de belleza y gracia de la labor creadora del hombre.

b) *Generación*. — El fruto de un proceso generativo se halla presente ya, en cuanto a su posibilidad, en el progenitor, por la capacidad de propagarse que éste —visto como un todo— posee. Lo engendrado procede de la substancia del progenitor, pero no se halla en él de modo real —ni en

forma germinal, a modo de película infinitamente pequeña que deba ser ampliada, ni en forma de potencias determinadas que sean el fundamento de sus distintas cualidades—. Lo engendrado procede de la sustancia del progenitor, pero no se halla —rigurosamente hablando— en él. He aquí la paradoja de la generación viviente que hay que retener firmemente ante la mirada. Esta paradoja nos revela el carácter en cierto modo «creador» de la generación viviente, como acontecimiento que supera en gran medida todo proceso meramente mecanicista. *Los seres vivientes, en consecuencia, desbordan ampliamente lo que en cada momento son.* Hay en ellos una capacidad creadora que los hace trascenderse a sí mismos en el misterioso proceso generativo.

La autora establece nexos muy agudos entre la condición holista de los seres vivientes, su poder de autotranscenderse en la generación, la diferencia de sexos y el carácter «creador» de la generación y la producción artística.

Ante todo debe advertirse que, naturalmente, tanto el artista como cualquier otro hombre que produzca algo nunca puede ser considerado como «padre» de toda la obra materialmente realizada (...). Las tablas del altar de Colmar pintadas por Grünewald son una creación de este maestro; pero son solamente un «hijo» de su *espíritu*. Él *creó* el altar, pero *engendró* el contenido de su obra. ¿Cómo puede crear el creador a base de su propia sustancia? (pág. 243).

Esta confluencia de creación y generación sitúa nuestro pensamiento al nivel de radicalidad ontológica en el cual abocan a una síntesis las posiciones contrastadas del Realismo y el Idealismo, el Empirismo y el Apriorismo. La solución de este enigma radica en la estructura misma del espíritu y presupone una teoría verdaderamente integral del conocimiento. Ésta, a su vez, exige la clarificación de dos categorías fundamentales: *materia* y *espíritu*, y el análisis

a fondo de la contraposición y vinculación que media entre la materia y la luz, por una parte, y la «materia espiritual» y la «luz espiritual», por otra. (A estos importantes y sutiles temas dedica la autora en esta obra los trabajos XVII («Licht und Geist»), XVIII («Stoff und Licht») y XIX («Wirkender und empfangender Geist»), así como el Apéndice de la página 502.

Conrad-Martius subraya que el mundo material, merced a las formas esenciales que en él laten, no es un puro material sensible que haya de ser informado por formas mentales apriorísticas para ser hecho inteligible. El mundo es lo que es gracias al *logos* en él encarnado. Pero el entendimiento agente humano, para actualizar las formas inteligibles del material sensible, debe albergar en lo más profundo de sí mismo todas las formas esenciales que laten en el mundo.

c) *Generación-creación.* — Desde esta posición aborda la autora la solución del problema planteado. Si el hombre posee el poder creador de «bajar a las madres» —dicho en términos románticos—, y en el proceso de creación se alumbran para él las fuentes escondidas del *logos* inspirador, esto tiene lugar en lo más profundo de su espíritu. Nada más importante que penetrar en el secreto ontológico del ser espiritual. *El espíritu se caracteriza por su capacidad de alumbrar en su seno realidades que carecen de existencia material pero son fuente de realidad.* De este modo, la «creatio ex nihilo» es, al mismo tiempo, generación desde lo profundo del propio espíritu. De ahí la coloración personal de los frutos del proceso creador humano. *La más alta objetividad se empareja con la más profunda subjetividad.*

2. Sentido y justificación de la especulación filosófica

Debido a su actitud de apertura fenomenológica a todos los ámbitos del Universo, Conrad-Martius siente vivamente la necesidad de un *concepto amplio de experiencia filosófica*, que no puede reducirse a lo que suele entenderse peyorativamente en Alemania bajo el término «Spekulation». Es nefasto que se defina la especulación como la forma de conocimiento aplicada a lo inexperimentable, pues tácitamente parece reducirse la experiencia a lo verificable, lo asible, lo que es objeto posible de control científico. El destino de la filosofía pende de la capacidad humana de vincular la atención a lo sensible y el acceso a lo metasensible sin recurrir a procedimientos abstractivos. *La auténtica especulación implica penetración en lo profundo a través de lo dado empíricamente.* El ascenso a partir de lo empíricamente dado a los fundamentos «inexperimentables» se hace necesario cuando en el plano empíricamente experimentable no se halla por principio una razón suficiente de cuanto en él acontece.

Al enfrentarse el biólogo con fenómenos vitales, no tropieza sino con datos y correlaciones materiales como objeto de investigación. La vida como tal se mantiene en el trasfondo, al cual sólo se tiene acceso mediante la superación de lo empíricamente dado y merced al análisis esencial. *La integración de estos dos medios da lugar a la auténtica especulación.*

1. Cuando los hechos correspondientes al orden de actividad energética no son suficientes para dar razón plena de los datos y procesos empíricos, se impone buscar un fundamento a los mismos en un «país desconocido», mediante procedimientos propios de la especulación cosmoló-

gica, ante los que sienten un temor injustificado quienes carecen del «instinto de lo esencial».

2. Toda recta especulación cosmológica debe ir precedida y acompañada de «intuiciones esenciales». No es lo mismo *análisis esencial* que *especulación*, ya que aquél se dirige a la causa *formal* y ésta, más bien, a la *eficiente*. Una cosa es intuir en qué consiste esencialmente el fenómeno vital en sí mismo considerado y otra descubrir la instancia que funda realmente todo lo que advertimos en el proceso de desarrollo y configuración propio de los seres vivos. En la investigación esencial los datos empíricos juegan un mero papel *ejemplar*. Basta un «ejemplar» (real o imaginado) de cada ser vivo para captar espiritualmente la esencia de la vida. En principio, esta esencia es más bien presentida que claramente captada. La tarea de la Fenomenología consiste en precisar esta esencia, llevarla a pleno desarrollo intuitivo, destacando sus rasgos y distintos planos para hacerla objeto de una clara comprensión.

En la visión especulativa y en la investigación que ella dirige debe partirse de correlaciones y procesos empíricos que estén comprobados con toda exactitud pero cuya existencia de hecho no sea plenamente comprensible sobre una base puramente empírica. Partiendo de un dato empírico y teniendo ante la vista una «intuición esencial», se intenta hallar una entidad transempírica real que dé razón de dicho dato. Se trata de ascender de plano de realidad mediante el apoyo de una visión eidética. La enteleguía de Hans Driesch constituyó una cierta visión del verdadero fundamento causal de lo viviente, pero no fue del todo fiel a la «visión esencial», por no responder plenamente al carácter autocreador de lo viviente, ni dar razón de todos los hechos y correlaciones biológicas. Si la interpretación especulativa de los datos experimentales va serenamente dirigida por una visión

de las esencias, se evita todo riesgo de relativismo y de «exaltación romántica» (Schwärmerei).

La captación del fundamento transempírico de los datos empíricos exige la puesta en juego de categorías nuevas, adaptadas a las formas más elevadas de realidad. El temperamento realista de Conrad-Martius la insta aquí a conferir robustez ontológica a los hallazgos fenomenológicos, muy a menudo abandonados en una especie de tierra de nadie propicia a toda suerte de escamoteos ontológicos. Como es sabido, todo el pensamiento de Conrad-Martius tiende hacia la elaboración de una «Realontologie».

3. Fenomenología y especulación

Conrad-Martius considera poco feliz la orientación concreta que dio Husserl a la Fenomenología mediante la «puesta entre paréntesis» de la realidad del mundo y de la propia subjetividad del sujeto cognoscente. Pero estima extremadamente importante la intención que Husserl abrigaba en el fondo, consistente en pasar de los «meros hechos» —que pueden ser de un modo o de otro— a aquello que hace de una entidad algo esencial. Más allá del reducto cerrado de la conciencia al que apunta en exclusiva la Fenomenología trascendental-idealista de Husserl, se da todo un mundo de esencias encarnadas en la realidad que debe ser objeto de una investigación fenomenológica rigurosa.

Un discípulo directo de Husserl, Martin Heidegger, redescubrió el mundo real en un punto decisivo: la persona humana, esa peculiar entidad relacional que denomina «Dasein», superando con ello el idealismo del maestro. Heidegger vincula en la persona el ser auténtico y el autococonocimiento. Conrad-Martius da un paso adelante y afirma que la descripción heideggeriana del ser *personal* nos da la

medida —analógica— de *todo* ser real auténtico. El grado de realidad de un ser viene dado por su capacidad de autoconocerse y de autoafirmarse en el propio ser. De ahí que, a su juicio, la contraposición de «Fenomenología idealista» y «Fenomenología existencial» sea infundada, pues toda captación eidética de fenómenos, si es auténtica, tiene un sentido universalmente válido en el nivel de que se trate.

La autora intenta precisar los rasgos de una *tercera forma* de Fenomenología, basada en el hecho de que no sólo hay una pura conciencia o la persona humana existente, y no sólo debe contarse con aquello que es relativo a la pura conciencia dotada de tensión intencional o bien al *Dasein* personal —que se cuida existencialmente del mundo, lo esboza y lo vive—, sino que también *existe el mundo con su autonomía entitativa frente a la conciencia y al yo existente*. Conrad-Martius se pregunta si esta separación del mundo y la conciencia no se opone a las exigencias del mundo filosófico postkantiano y del científico actual. A su entender, las nuevas conquistas de la Ciencia exigen interpretaciones filosóficas nuevas que deben ser elaboradas mediante una «Realontologie». En el aspecto filosófico, el mundo para ser real debe poseer autonomía ontológica. Con ello se suscita la cuestión decisiva de qué es la Fenomenología. ¿Puede investigarse la esencia de la realidad, independientemente de si existe o no de hecho? Husserl opinaba que para descubrir la esencia de una cosa basta apoyar la visión en un caso ejemplar —aunque sea meramente imaginado— de la misma. Conrad-Martius piensa que *en toda entidad late un sentido interno independiente del sujeto cognoscente*. La captación de este sentido esencial sin restricción alguna, ni idealista ni existencialista, es la tarea de la Fenomenología. *Esencia* indica aquí algo *real*, no meramente «místico», especulativamente construido o

imaginado. De ahí que la «Fenomenología» venga a ser una «Onto-lógica», a condición de entender el *ens* en el sentido amplísimo del «hay» y de hacer derivar esta «Lógica» del *logos* objetivo de los entes.

¿Cómo se comportan las Ciencias respecto a esta Fenomenología y a esta Onto-lógica? ¿Qué papel ha de jugar la investigación de esencias respecto a conceptos tales como *energía, fuerza, luz* y otros semejantes? Si hay muchas clases de luz —física, intelectual, espiritual, divina—, y la luz física, por su parte, no se reduce a un movimiento eléctrico ondulatorio producido por un salto cuántico energético en el átomo, antes constituye un *quale* preciso, se impone la pregunta: ¿Cuándo se dice de algo que es «luminoso»? ¿Qué momentos esenciales hacen que algo se constituya en sí mismo como luz? He aquí la Fenomenología en acción. La investigación fenomenológica de esencias no puede estar en contradicción con la Ciencia, ni viceversa. El modo de conocimiento fenomenológico y el científico se dan en niveles distintos y no pueden sustituirse mutuamente. Más bien se necesitan, aunque la Ciencia natural no se sienta obligada a tomar opción ante la investigación de esencias. Su voluntad de dominio de la naturaleza se cumple a través de la instauración de leyes. Cuando el físico —como sucede ampliamente hoy— se preocupa de investigar los fundamentos reales de sus afirmaciones físicas, tiene por fuerza que adentrarse en el ámbito de la Filosofía. La autora deduce de todo lo dicho la necesidad de la especulación filosófica, entendida con la debida amplitud en una línea de inquebrantable fidelidad a lo real, visto en toda su riqueza y hondura.

El pensamiento abierto, realista y profundo de Conrad-Martius cobra de día en día mayor actualidad a medida que se torna más acuciante la necesidad de superar el

Empirismo en el terreno mismo en que éste ha logrado sus mayores éxitos: el ámbito de lo experimentable. Pero ¿qué significa *experiencia* en los distintos niveles de la realidad? Para clarificar esta decisiva pregunta pocos pensadores ofrecen en la actualidad vías tan fecundas como Hedwig Conrad-Martius.

XIII

LA DIMENSIÓN HISTÓRICA DE LA EXPERIENCIA FILOSÓFICA

A través de múltiples dificultades, tanteos y riesgos, el pensamiento contemporáneo logró introducir la historicidad en la ratio misma de realidad, en su concepto básico y radical. La experiencia filosófica experimentó con ello un incremento de insospechadas consecuencias.

Para evitar equívocos en una cuestión tan importante como es la historicidad del hombre y sus diferentes modos de experiencia, conviene clarificar el sentido del término «historicismo». Al margen de ciertos significados peyorativos que haya podido adquirir adicionalmente, el historicismo ha de ser visto como una corriente consagrada en principio a orientar la experiencia filosófica hacia el campo de las realidades metaobjetivas, que no se dejan captar con una metodología tomada en préstamo a las ciencias naturales.

Los estudios referentes al saber filosófico y la historicidad, el progreso de la filosofía a lo largo de su historia, la posibilidad de la historia de la filosofía, las tareas y el método de la historia de la filosofía revelan que el descubrimiento gradualmente creciente de la historicidad del hom-

bre y del pensamiento filosófico no diluye la experiencia humana en haces de perspectivas inconsistentes y relativistas, sino que le concede —en aparente paradoja— una mayor amplitud y firmeza —entendida ésta en el sentido correspondiente no a las ciencias de la naturaleza, sino a las ciencias del espíritu—. Vista en su verdadero alcance, la valoración de la historicidad implica un notable enriquecimiento de la experiencia humana.

Las investigaciones de la *Filosofía de la acción* y de la más reciente *Filosofía de la Historia* —elaboradas sobre la base de análisis filosóficos muy matizados sobre la esencia del hombre y su carácter abierto, la capacidad humana de abrirse cocreadoramente a las realidades valiosas, nutriciamente envolventes, el sentido creador del cambio, la diferencia de hecho y suceso, potencia y posibilidad, naturaleza e historia— han permitido descubrir que el saber filosófico es constitutivamente histórico, y dotar, en consecuencia, a la Historia de la Filosofía —en cuanto disciplina— del método adecuado, concediéndole un alto rango en la escala de los saberes.

El clima intelectual que hizo posibles las investigaciones antedichas sobre la Filosofía de la acción y de la historia se constituyó lentamente a través de los denodados esfuerzos que, en orden a comprender las realidades humanas, realizaron los autores y corrientes de pensamiento que suelen agruparse bajo la denominación —no del todo afortunada— de *historicismo*.

I. HISTORICISMO

El término *historicismo* o *historismo* presenta dos vertientes de significación diversa: una, más bien negativa, y otra, positiva. 1) Se denomina con frecuencia pensador historicista al que concede atención *exclusiva* a las realidades históricas y desplaza del área de los objetos posibles de conocimiento humano a las realidades suprahistóricas (verdades y normas inmutables, trascendencia, etc.). 2) El movimiento historicista responde a la muy positiva capacidad de valorar según es justo las realidades que ostentan una *condición irreductiblemente individual-comunitaria-histórica*, en virtud de la cual no vienen dadas al hombre como objetos fijos, delimitados, antes deben autodesplegarse en activa vinculación a su entorno y lograr así su plena configuración.

Estos dos significados —en apariencia opuestos— del término historicismo responden al hecho de haberse abordado una tarea filosófica muy compleja —la de hacer justicia a objetos de conocimiento que no se reducen a meros objetos— con recursos metodológicos precarios. El alumbramiento de la «conciencia histórica» tuvo lugar en el siglo XIX bajo el influjo, por una parte, de la Metafísica idealista, marcadamente especulativa, y, por otra, de la Escuela Histórica (Droysen, Ranke), caracterizada por la atención experiencial a lo dado. ¿Cómo conciliar la tendencia especulativo-deductiva de la primera con el procedimiento experiencial-inductivo de la segunda? La Escuela historicista tiende a valorar los datos históricos por lo que son *en sí mismos* y *en sus internas conexiones*. La Metodología idealista fundamenta el valor de las realidades individuales históricas en la *Razón* que late y se expresa en las mismas.

Al no disponer metodológicamente sino de un concepto univocista, muy poco matizado, de *interioridad* y *exterioridad*, *subjetividad* y *objetividad*, *dentro* y *fuera*, *cambio* y *devenir*, *temporalidad* y *supratemporalidad*, los pensadores sensibles al valor entitativo de lo individual histórico realizaron sus fecundas investigaciones con la gozosa conciencia de ampliar considerablemente el horizonte espiritual del hombre, y, a la par, con la desazón producida por el temor de no poder conseguir un modo riguroso de conocimiento de estas vertientes de la realidad, descubiertas con asombro y estremecimiento, y de abocar, en consecuencia, a un género de relativismo que su espontánea intuición interpretaba como opuesto al auténtico conocimiento filosófico.

Esta actitud bipolar confiere un singular dramatismo a los escritos historicistas, sobre todo a los de W. Dilthey (1833-1911), cuyo real o presunto relativismo fue objeto de muy diversas interpretaciones debido, en el fondo, a la dificultad que experimentó el autor mismo para aclararse su propia temática con el precario utillaje metodológico que recibió del Iluminismo, el Idealismo y la Escuela Histórica. Dilthey vertebró su pensamiento mediante los esquemas «subjetivo-objetivo», «interioridad-exterioridad», «individual-universal», «temporal-intemporal», esquemas que, por estar elaborados sobre la base del estudio de las Ciencias de la Naturaleza, no permiten fundar con rigor una gnoseología de lo singular, del devenir, de lo supraindividual envolvente, de lo suprahistórico normativo. Nada extraño que entienda Dilthey como «objetivaciones» del espíritu viviente las realidades que ofrecen un carácter más amplio y abarcante que lo meramente individual —realidades tales como el lenguaje, los usos y costumbres, las instituciones, las culturas, el derecho— y considere los otros *yo* como algo *exterior* y *ajeno* al *yo* cognoscente. En esta línea objetivista afirma que

los otros yo son en principio objeto de percepción como meras realidades *objetivas*, para, en un segundo momento, ser elevados a condición de realidades *personales* —mediante la *Einfühlung*, o proyección de la conciencia que cada uno tiene de su condición de sujeto—.

Esta arriesgada posición de Dilthey, que Husserl comparte y que Scheler develó en su trabajo «*Idole der Selbsterkenntnis*» (en *Umsturz der Werte*, Francke, Berna, 1919, 1955), se explica por cuanto los conceptos de *objetivación* y de *exterioridad* sitúan la mente en un nivel de realidad inferior a aquel en que se dan los modos de presencialidad que fundan el conocimiento de las realidades individual-históricas. De ahí que, si bien Dilthey subraya con perspicacia la unidad que vincula a las diferentes realidades históricas merced a la dialéctica de *todo y parte* y al nexo efectivo o respectividad que las entretreje, no logra dar una justificación convincente del *saber histórico*, que es *saber de los entramados supraindividuales de realidad*.

Para comprender con cierta radicalidad los aciertos y las deficiencias de la multiforme corriente historicista —que desde los precursores: Vico (1668-1774), F. Schlegel (1772-1829), Herder, Movimiento *Sturm und Drang*, Idealismo alemán, hasta sus máximos representantes: G. Simmel (1858-1918), W. Dilthey, O. Spengler (1880-1936), E. Troeltsch (1865-1923), F. Meinecke (1862-1954), G. Gentile (1875-1944), B. Croce (1866-1952) y Ortega (1883-1955) consagró notables energías al descubrimiento y valoración de las realidades que, más que venir dadas de una vez para siempre, deben hacerse a sí mismas a través de un modo autoheterogénico de despliegue—, la vía, sin duda, más eficaz es *contrastar la elevación de las tareas propuestas con la reducida capacidad de maniobra que poseen los recursos metodológicos puestos en juego para realizarlas*.

1. En sus momentos más logrados, el Historicismo se cuida de fundamentar críticamente el conocimiento de las realidades no-naturales, históricas («histórico» entendido aquí no como algo meramente móvil-fluyente, sino como algo entitativamente poderoso, significativo, estructuralmente unitario). Dilthey se propuso, en expresa analogía con la *Crítica de la Razón Pura* de Kant, realizar una *Crítica de la Razón histórica*. No intenta ésta, sin embargo, aplicar a las realidades estudiadas por las Ciencias del Espíritu el método kantiano, como si se tratase de hechos tomados de la experiencia que hubieran de ser ordenados mediante ciertos criterios de valor, pues lo decisivo —al nivel de las realidades históricas— no es captar *hechos*, sino hacer experiencias vivientes que funden *modos de presencia singular* con los ámbitos de realidad que se van formando a lo largo del tiempo. «Somos en primer lugar seres históricos antes de ser contempladores de la historia, y sólo porque somos lo primero podemos ser lo segundo» (Dilthey, *Gesammelte Schriften*, VII, 278).

2. Dado que *conocimiento* dice *unidad*, dominio de la multiplicidad dispersa, el Historicismo se aplica al descubrimiento de las instancias que pueden desempeñar, en cuanto a las realidades históricas, el papel que Kant atribuyó a las *formas a priori* respecto a las realidades «naturales» —objeto del conocimiento científico, que Kant intentaba justificar—.

3. Para descubrir y fundamentar el modo específico de conocimiento histórico, urge precisar el estatuto ontológico o modo peculiar de realidad que compete a las entidades supraindividuales (instituciones, culturas, usos y costumbres, estilos, etc.) que constituyen un género complejo de realidades estructurales. El carácter estructuralmente unitario, autocéntrico, de las épocas culturales a que va dando lugar en su desenvolvimiento histórico el espíritu humano

fue destacado de modo singular por Dilthey. Estas épocas se muestran como unidades cerradas en sí mismas y orientadas teleológicamente a la realización de un mundo específico de valores cuyo horizonte de vigencia no trasciende de los límites epocales. Algo análogo sucede con las diversas «concepciones del mundo» (Weltanschauungen) que son elaboradas —en el correr del tiempo— por la actividad filosófica del espíritu humano, y forman como una especie de tramas orgánicas de pensamiento independientes y resistentes a todo empeño de fusión mutua.

4. El estudio de las realidades supraindividuales exige la movilización de ciertos «conceptos energéticos», tales como *estructura, significación, dialéctica de todo y parte*. Dilthey saludó como una revelación y un decisivo apoyo para la elaboración metodológica de las Ciencias del Espíritu el estudio realizado por Husserl acerca de la *intencionalidad*, la *estructura* y la *significación* (Bedeutung) en sus *Logische Untersuchungen* (1900). En efecto, la consideración de la conciencia humana como un momento de la realidad humana no aislado, sino vertido colaboradoramente a la realidad entorno, sobre todo a las realidades que son integradas estructuralmente por diversos elementos, a los que, sin embargo, son irreductibles, constituye un modo de pensar *ambiental* mucho más flexible que el meramente *lineal causal* y, en consecuencia, más amplio de posibilidades.

5. El análisis de estas unidades de significación permanentes en que se despliega la vida exige y hace posible, simultáneamente, una *doctrina hermenéutica*. A ésta incumbe el estudio del «espíritu objetivo» (Hegel) y la relación del mismo con el hombre individual, así como la solución de las aporías que suscita la categoría de objetividad aplicada a realidades que *envuelven* al mismo ser humano que contribuye en parte a fundarlas. El Historicismo intuye que la

relación del hombre con las realidades históricas debe ser *activo-receptiva*, y en virtud de esta intuición subraya que «lo dado» en las Ciencias del Espíritu no es algo fijo, rígido, ni algo del todo ajeno al hombre —al haber sido instaurado por el mismo— y puede ser objeto de conocimiento por vía da *inmersión vivencial recreadora*, ya que todo complejo de sentido que se ofrece al hombre —por extraño e incomprendible que parezca en principio— se resuelve —según Dilthey— en unidades de significación dadas en la conciencia humana de modo originario e inmediato. Estas unidades vivenciales son las primarias unidades de sentido que fundan toda posibilidad de comprensión de las realidades históricas significativas. La *vivencia* no debe ser reducida, pues, a un mero acto *subjetivo*, pues encierra un carácter fuertemente *dia-lógico, ambital*. Por eso, la realidad histórico-social no le es *extraña* al hombre —como sucede, según Dilthey, con la realidad natural—, antes constituye su «mundo» y puede ser conocida por él *desde dentro*.

6. A través de este conocimiento inmersivo —que es *conocimiento en la vida* y no en *meros conceptos*, al modo idealista— se autoconoce el espíritu humano a sí mismo. «Todo lo que el hombre es lo es y lo conoce en y a través de la Historia» (Dilthey). De aquí arranca la gravedad de la pregunta por la posibilidad de obtener un saber firme de la realidad cambiante, y el interés del Historicismo por descubrir los aspectos permanentes de lo fluente histórico y fundamentar su valor en *instancias no sometidas a la precariedad del cambio* (la *Vida*, por ejemplo, en Dilthey y Ortega; la *norma moral absoluta* y la *vida divina* en Troeltsch y Meinecke, el *Espíritu universal* en Croce).

Diversos autores, sobre todo Dilthey, destacan a este respecto la relación que media entre el encabalgamiento de ciertas realidades y el alumbramiento de sentido. Al modo

como las sílabas se conectan en palabras y éstas en frases dando lugar a conjuntos significativos, así *la situación —como nexos de realidades— se convierte en fuente de sentido*. Por lo que toca al hombre, estar situado no implica, por tanto, hallarse *enquistado* en un contorno opaco, sino *instalado* en un entorno inteligible. El conocimiento de lo histórico se basa en que *la vida misma es fuente de conocimiento*, por tender constitutivamente a la unidad por vía de interferencia creadora. Esta vinculación de saber y vida constituye para Dilthey un antídoto contra el relativismo —al menos contra el relativismo irracionalista que le fue reprochado por parte intelectualista—. Troeltsch, Meinecke y Mannheim (1893-1947) afirman que la única vía posible para desbordar el relativismo de modo radical es justamente contemplar lo real en perspectiva histórica, pues ésta supera toda tendencia a la segmentación injusta de lo real. Aquí se entiende relativismo como *aislacionismo*, actitud que se vence con una visión comprensiva o *sineidética*. Visto, en cambio, como mero *inmanentismo* —o falta de vinculación de cada realidad histórica no a las otras realidades históricas, sino a las realidades suprahistóricas trascendentes—, el relativismo sólo puede ser vencido —como subrayan el mismo Troeltsch y Meinecke— si se acepta el nexo nutricio de lo histórico y lo trascendente.

7. La vida es fuente de luminosidad intelectual *merced al carácter cocreador de su autodespliegue*. De ahí —por una parte— la oposición del Historicismo al estilo de pensar mecanicista y a toda forma de platonismo estático, y, por otra, su inclinación a un modo de Fenomenología genética que siga endógenamente el curso evolutivo de las realidades que estudia. (En el vol. II de la obra *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, se observa cómo aplica Husserl sus ideas fenomenoló-

gicas a la metodología de las Ciencias del Espíritu.) Este análisis genético de las realidades en su autodespliegue perfecto y en su intervencionalidad constitutiva descubre la fecundísima relación que media entre los diversos objetos de experiencia, los diferentes modos de donación de los mismos al hombre y las correspondientes actitudes de éste frente a lo real entorno. Si la realidad no viene del todo hecha, la conciencia tampoco constituye un compartimento fijo de la subjetividad, sino una vertiente del hombre *en esencial vinculación a la realidad y operante a distintos niveles según la elevación entitativa del objeto de conocimiento y las exigencias que éste plantea al sujeto cognoscente.*

De ahí la importancia de los conceptos *energéticos* o *funcionales*, tales como *horizonte* y *mundo*, que no han de ser entendidos de modo objetivista o subjetivista, sino de modo *interaccional-creador* (fiel por igual a los diversos elementos que constituyen una realidad y a la unidad que los subtiende). En las precisiones realizadas a este respecto, el Conde Yorck supera la posición de la *Filosofía idealista de la identidad* y perfecciona notablemente las doctrinas de Dilthey y Husserl (cf. *Bewusstseinsstellung und Geschichte*, Tubinga, 1956).

El pensamiento actual —merced a las aportaciones de los movimientos fenomenológico, existencial, trascendental y personalista, de la filosofía del lenguaje, la acción y la historia— está bien dispuesto para conceder a la historicidad su plenitud de derechos —el más alto de los cuales es su posibilidad de apertura a realidades transtemporales, que le confieren su último sentido y su más acendrada unidad— y fundar una hermenéutica sólida de las realidades históricas mediante la elaboración cuidadosa de una metodología adecuada al carácter en extremo complejo de las

mismas. Sólo en este elevado plano metodológico será posible ampliar la *ratio realitatis* lo necesario para desarrollar plenamente los fecundos puntos de vista historicistas al tiempo que se logra el modo específico de rigor que compete al saber filosófico. Es la tarea que se ha propuesto X. Zubiri al estudiar la realidad y sus diversos modos desde la esencia *como principio*, y modelar, en consecuencia, el estilo de pensar sobre la base de la categoría de *sustantividad* (mucho más flexible que la de *sustancialidad* entendida como mera *subjetualidad*).

Lo dicho anteriormente se refiere a un modo de Historicismo que puede denominarse *antropológico* —por cuanto adscribe la historicidad en sentido riguroso al hombre y sus producciones específicas— y *gnoseológico* —por cuanto polariza la atención en torno al problema hermenéutico de la comprensión de las realidades históricas—. (En un sentido más amplio cabe hablar del Historicismo *cosmológico*, que subraya el carácter histórico de toda la realidad.) En diversas formas y desde diferentes perspectivas, el Historicismo al que hemos aludido intenta poner de manifiesto la fecunda interacción entre el hombre y el entorno —sobre todo, entre el hombre y las realizaciones que lleva a cabo al hilo de la Historia—. Salvaguardar esta sutil y lábil interrelación entre la *autonomía* y la *heteronomía* es tarea de todos los pensadores que anhelan dotar al hombre de libertad y hacerlo del único modo fecundo posible: vinculándolo cocreadoramente al entorno. Es la orientación que impulsa, en el fondo, la teoría de la «vivencia» y de la «intencionalidad».

El esfuerzo de Simmel, Dilthey, Troeltsch y Meinecke por liberar su pensamiento del conjuro ejercido por el mo-

nismo hegeliano responde a su afán de conceder al hombre y a sus realizaciones la debida autonomía.

Por el deseo de conferir a la Historia —al modo hegeliano— un significado unitario y unívoco, el Materialismo histórico de Marx-Engels destaca la condición *heteronómica* de la persona humana, cuyo despliegue se realiza —a su juicio— en dependencia absoluta del entorno social económico, históricamente cambiante.

Gentile y Croce vuelven de manera expresa y decidida a fundamentar el valor de lo individual histórico en el Absoluto. Bien afirmado en su voluntad de superar el relativismo histórico empirista —que reduce la Historia a una sucesión puntual de meros hechos— mediante la afirmación simultánea de la historicidad y eternidad del «acto» —acto pensante—, G. Gentile penduló constantemente entre las dos alternativas de la antinomia histórica: 1) «el espíritu es historia porque es desarrollo»; 2) «el espíritu no es historia porque es acto eterno». Prevalece, sin embargo, en su pensamiento la tendencia idealista a conceder primacía a la eternidad y unidad indivisible del acto pensante, y a sostener, en consecuencia, que *la historicidad propia del hombre consiste en permanecer inmóvil en la eternidad*. Por eso reduce la historia a *historiografía*, que asume el devenir histórico en la contemporaneidad del acto pensante.

En la misma línea idealista, B. Croce intenta resolver drásticamente el problema crítico planteado por el conocimiento histórico delatando su condición de pseudo-problema. En efecto, el problema surge cuando se distingue lo permanente y lo mudable, la realidad y el devenir, el ser y el deber ser, lo racional y lo real, lo subjetivo y lo objetivo, lo interior y lo exterior, el plano de ideas y valores y el plano de la realidad fáctica que encarna en medida diversa tales valores e ideas. Desde esta posición, para mostrar la

viabilidad del conocimiento de lo fluyente histórico se impone precisar la posibilidad de la vinculación de lo racional y lo real, lo valioso y lo fáctico, así como la posibilidad del tránsito de la interioridad subjetiva a la exterioridad objetiva. Croce estima que desborda radicalmente este planteamiento al afirmar, con Hegel, la identidad de realidad y racionalidad, realidad e historia, ser y deber ser. Partícipe de la aversión idealista hacia lo que juzga inmóvil-abstracto, Croce no repara en declarar que «la vida y la realidad es historia y nada más que historia», y que «el hombre es su historia, y la historia es la única realidad, la historia que se hace como libertad y se piensa como necesidad y no es ya consecuencia azarosa de los acontecimientos opuestos a la coherencia de la razón, sino que es la actuación misma de la razón, que sólo puede considerarse como irracional cuando se desprecia y desconoce a sí misma en la historia» (cf. *Il carattere della filosofia moderna*, 1941).

Nada se da, pues, fuera de la Historia, entendida como la vida del espíritu en constante progreso y devenir. En esta línea de pensamiento, Croce identifica filosofía e historia, y reduce la filosofía a «metodología de la historiografía», ya que todo hecho es —a su entender— histórico, deviniente, y toda la reflexión y juicio humanos son rigurosamente históricos, aunque se refieran a las realidades pretendidamente inanimadas. En cierta vecindad con el actualismo gentiliano, afirma Croce que la Historia es en rigor *Historia contemporánea*, en cuanto es asumida activamente por el hombre actual, visto como una suerte de resonador o «compendio» de la Historia universal. Como *creador* de Historia, el hombre actúa con todo su ser, su entendimiento y su sentimiento, sus ideas y pasiones. Como *contemplador* de la Historia, vista en su nivel profundo de racionalidad pura y plena, el hombre queda libre de la presión del pa-

sado y en franquía espiritual para clarificar el sentido verdadero del acontecer y orientar debidamente la acción futura (cf. *La storia come pensiero e come azione*, 1938). Pero esta libertad del hombre debe coordinarse con la seguridad de que el verdadero sujeto de la historia es «el espíritu que se individualiza eternamente» apoyándose incluso en aquello que parece oponerle resistencia.

La dura experiencia de la última guerra mundial llevó a Croce a precisar con mayor rigor esta coordinación de *la racionalidad de la historia* —que justifica todo lo que acontece, porque implica la identificación de *ser* y *deber-ser*— y *la libertad y responsabilidad individual por parte del hombre*. Con ello vuelve a surgir el enfrentamiento del devenir histórico con el «imperativo moral» humano y la dualidad *ser-deber ser, real-racional, mundo de hechos y mundo de valores*. Croce, no obstante, pareció resistirse en todo momento a aceptar un género de racionalidad (la moral, por ejemplo) distinta de la histórica —de la que late en la historia tal como de hecho se va realizando—, sin duda por haber admitido con tosquedad univocista, sin hacer las debidas distinciones metodológicas, la idea hegeliana de que el conocimiento —sin restricción— es historia, y la historia —toda suerte y nivel de historia— es *de por sí* justificación de todo acontecimiento.

El pensamiento de Croce deja al descubierto las raíces más hondas del dramatismo que afecta a todo movimiento historicista que desde cualquier posición filosófica desea mantenerse fiel a la realidad en todas sus vertientes.

II. SABER FILOSÓFICO E HISTORICIDAD

La Filosofía contemporánea fue concediendo importancia singular a la historicidad a medida que estuvo en disposi-

ción de captar la diferencia ineludible —si bien largo tiempo ignorada o dejada de lado— entre la *temporalidad específica* del hombre y la de los seres infrapersonales, entre el devenir como *creación* —como enriquecimiento entitativo— y el devenir como *mero cambio*. Sólo cuando un estudio pormenorizado de la realidad en sus diversos estratos descubrió la posibilidad de vincular el cambio y un modo eminente de permanencia, se entrevió la fecunda posibilidad de que la condición histórica, lejos de significar mera fluencia o sumisión al tiempo empírico, implique un modo superior de *darse por vía de despliegue creador*.

La atención preferente al tema de la historicidad exige un alto nivel en la meditación antropológica y metafísica si no ha de abocar al extremismo superficial del historicismo relativista. Ese alto nivel se logra cuando en *Metafísica* se amplía la *ratio realitatis* lo suficiente para no ver la historicidad como un modo vulgar de fluencia que quiebra la firmeza de lo real sustante, sino como una *trama de acontecimientos* que tienen lugar mediante actos de *apropiación de posibilidades*.

Una ampliación análoga a la experimentada por la *ratio realitatis* la experimentó la *ratio sciendi* al ser vinculada la historicidad con el saber filosófico. Una vez determinado con cierta precisión el carácter *comprometido* del saber filosófico y, por tanto, su condición *personal-creadora* —toto coelo distinta del mero subjetivismo arbitrario—, queda de manifiesto que tal modo de conocimiento se da a lo largo del tiempo y ostenta por ello una condición histórica, pero ésta no se opone en modo alguno a los caracteres de firmeza y perennidad que debe mostrar todo género auténtico de conocimiento.

La verdadera luz de inteligibilidad que funda el conocimiento humano de las realidades más hondas —realidades

que no existen a modo de «objetos» y constituyen el peculiar «objeto-de-conocimiento» de la Filosofía— no procede de las cosas según un género de *causalidad unilateral*, antes surge en el *acontecimiento creador* que tiene lugar en cada fenómeno de *encuentro*. Por eso el saber humano más alto es *comunitario* e *histórico*. Si tomamos las medidas necesarias para no reducir el sentido de estos calificativos a *colectivo* y *fluyente*, antes lo consideramos como índice del poder creador —creador en participación— del conocimiento humano, será perfectamente viable reconocer el carácter histórico de la Filosofía y de los sistemas filosóficos. A la luz de la Hermenéutica contemporánea, el calificativo «histórico» suscita ideas no de mero *cambio lineal*, sino de *instalación en las fuentes mismas de la inteligibilidad de lo real en sus estratos más calificados*. Con ello, la aceptación de la historicidad del saber filosófico queda al abrigo de toda precipitada acusación de relativismo, ya que la verdadera historicidad, la que aquí está en juego, consiste en una *trama robusta y fecundísima de relacionalidades*, no en un *fugaz peloteo de meras relaciones*.

Históricos no son los hechos huidizos meramente fácticos, sino los *sucesos llenos de sentido*, que, como tales, alumbran campos de posibilidades en los cuales puede jugar un juego creador la libertad dentro del ámbito interrelacional de la comunidad humana.

De modo análogo, histórico es un pensamiento no por el simple hecho de haber sido gestado en un determinado momento del tiempo, sino por abrir un horizonte de posibilidades al conocimiento humano. La puesta mínima en el juego histórico son los *sucesos* (eventos) y los *campos de posibilidades*, no los meros *hechos* y las meras *potencias*. Los sucesos y los campos de posibilidades ostentan formas de temporalidad superiores a las privativas del simple cam-

bio, y tal superioridad hace posibles esos modos de comunicación a través del tiempo que llamamos *escuela* y *tradición*, que, cuando son auténticos, no responden a meros movimientos de inercia, sino a impulsos rigurosamente creadores —creadores en vinculación a realidades y normatividades que envuelven nutriciamente a los mismos que a lo largo del tiempo contribuyen en parte a constituirlos—. A esta luz se advierte la posibilidad de que sean perfectamente compatibles el carácter *absoluto* de la verdad y su condición *histórica*. Que la verdad decisiva sea inalterable no indica que se evada de la historia, ya que, justamente por ser muy rico ese objeto de conocimiento, exige en proporción directa el compromiso del hombre y su consiguiente actuación a lo largo del fluir temporal.

Así entendida, la historicidad implica un *enriquecimiento de la experiencia humana integral*, un acrecentamiento por vía de integración, no de mera yuxtaposición, pues todo pensamiento auténticamente humano debe asumir los datos facilitados por la experiencia ajena de modo co-creador, como una apelación al propio esfuerzo y a una personal respuesta. El curso de la Historia se articula sobre la base de los esquemas complementarios: *potencia-acto*, *suceso-posibilidades*, *apelación-respuesta*. Sólo en cuanto alude a este carácter creador-personal del pensamiento filosófico, es aceptable la afirmación de que éste debe empezar en cero. Al ser fruto de un encuentro rigurosamente *personal-experiencial* —no meramente *experimental*—, ya que la verdad filosófica surge dialógicamente en el encuentro de dos entidades sobremañera complejas —el hombre y la realidad—, el conocimiento filosófico sólo existe propiamente cuando es asumido creadoramente por cada pensador. La búsqueda filosófica hace entrar en vibración a todo el ser humano. Pero esta vibración personal no exige que se haga tabla rasa de todos los

conocimientos del pasado, sino, al contrario, que se reconozca la peculiar elevación que les compete por ser conocimientos filosóficos y por la consiguiente necesidad de asumirlos personalmente para apropiarlos. *La comunicación filosófica sólo se da en todo rigor a nivel de creación personal.*

Por ser el objeto de las ciencias naturales *ob-jetivable* (cognoscible de modo incomprometido o «espectacular» —Marcel—), el saber científico es acumulable o integrable con independencia de su relación a los científicos que lo hacen posible. El carácter «in-objetivo» (Jaspers, Marcel) del objeto del saber filosófico y el correlativo carácter inacumulable de éste no arguyen labilidad o la falta absoluta de rigor a la que se quiere sin duda aludir cuando se reprocha a la Filosofía no haber entrado todavía por «la senda segura de la ciencia» (cf. Kant, Prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*; Husserl, *Die Philosophie als strenge Wissenschaft*). Al subrayar la historicidad de la Filosofía no se intenta hacer de necesidad virtud, sino destacar el *modo eminente de rigor* que compete a un saber —como el filosófico— vertido a objetos «in-objetivos» y, como tales, no sometibles a modos de conocimiento objetivantes, asépticos, más preocupados de *poseer* con seguridad que de *participar* en realidades no susceptibles de posesión y manipulación.

Debido a este carácter personalmente comprometido del saber filosófico, a éste le pertenece su historia de modo más íntimo que al saber científico. Sin necesidad de confundir la filosofía y su historia, debe afirmarse con toda decisión que *la Historia de la filosofía es filosofía*, y no se reduce en modo alguno a un avatar extrínseco a la misma.

III. PROGRESO DE LA FILOSOFÍA EN SU HISTORIA

Puesto que el objeto de la Filosofía es «problemático» —en el sentido de que no viene dado como algo cósico, perfectamente terminado, antes constituye una apelación a una tarea cocreadora por parte del sujeto cognoscente—, la Filosofía fue vista desde antiguo como una *ciencia en curso*, una «ciencia buscada» (Aristóteles) no sólo en cuanto al método y al incremento del saber, sino —lo que es más grave, por mucho más radical— en cuanto al objeto mismo del saber. Ello explica el hecho en principio desazonante de que los filósofos no puedan partir de una idea precisa de filosofía al inicio de su reflexión filosófica, pues sólo al final de su esfuerzo reflexivo, cuando ya han elaborado una determinada filosofía, logran perfilar desde su personal perspectiva tal idea. Ello frena indudablemente la posibilidad de acumular de modo positivo y definitivo los resultados de la investigación filosófica, pero no hace radicalmente imposible toda comunicación de saberes filosóficos. *La comunicación no es privativa de los saberes relativos a realidades ob-jetivables*. Hay modos de comunicación menos brillantes en sus resultados y menos seguros, pero su falta de seguridad y brillantez responde a su carácter ineludiblemente creador. Esta posibilidad de comunicación a nivel de reflexión filosófica personalmente comprometida hace viable el progreso en el conocimiento filosófico y abre la vía a la constitución de la Historia de la Filosofía como disciplina rigurosamente filosófica. *Si la Filosofía es un modo de saber que se busca incesantemente, al pensar filosófico le pertenece la historia de modo constitutivo*. Ningún filósofo agota la riqueza de perspectivas que ofrece la realidad inagotable.

Para hacer filosofía, hay que abrirse a la luz que desprenden las múltiples experiencias filosóficas realizadas en el pasado, bien sabido que esta atención al decurso histórico no significa una vuelta meramente arqueológica a lo pasado en cuanto pretérito, sino la toma de contacto con diversas perspectivas de la realidad que se ofrece a cada pensador auténtico *toda ella*, si bien no *del todo*. Cada filósofo enciende su inspiración en la lectura atenta de los filósofos anteriores por la convicción de que la verdad no es relativa a cada situación pero *se revela de modo interaccional-dialógico a los diferentes pensadores*. El compromiso personal de cada pensador juega en filosofía un papel mucho más radical que en el conocimiento científico.

Sólo cuando se observa el carácter *relacional* —no meramente relativo— del alumbramiento de la verdad, se comprende que la diversidad de doctrinas no constituye un mero caos, sino una trama de una complejidad y riqueza singular, proporcional a la amplitud de los campos de posibilidades de comprensión que abre. Estudiar Historia de la Filosofía es asistir a la génesis misma de las diversas doctrinas filosóficas, vistas como *fruto del encuentro creador del hombre y la realidad*. Tal asistir no debe ser meramente pasivo, sino medial, activo-pasivo, receptivo y creador a la par; actitud bipolar que confirió gran fecundidad al género de literatura filosófica más practicado en la Edad Media: «los comentarios». La reflexión filosófica del hombre es posibilitada por los campos de posibilidades de comprensión que le abre el pasado. Tal apertura es *medial*, porque el hombre debe asumir tales posibilidades en el campo creador del presente. La posibilidad de progreso en Filosofía es refrendada teóricamente por la concepción del cambio como un «dar de sí creador por vía de apropiación de posibilidades» (Zubiri).

El «módulo» de progreso en el saber filosófico debe ser determinado a la vista del carácter específico de este género de conocimiento humano. El hecho de que un objeto de conocimiento, como el filosófico, que exige el compromiso del sujeto cognoscente, no pueda ser objetivado y no permita una acumulación del saber de tipo gradualmente progresivo, no indica —como queda indicado— que sea imposible toda clase de progreso en el saber filosófico.

De hecho, la Historia de la Filosofía muestra un considerable progreso en diversos aspectos: 1) la ampliación del objeto de conocimiento, que se extiende progresivamente y de modo cada vez más matizado a realidades de todo género: la naturaleza, la idea, el ser, la mente, el conocimiento, la belleza, la bondad, el lenguaje...; 2) la tematización de diversas vertientes de la realidad difícilmente precisables por su carácter metacósmico: lo social, lo valioso, lo dialógico, el amor...; la delimitación y puesta en juego de diferentes métodos de análisis filosófico sobre la base de la intuición de ciertos fenómenos relevantes¹; 3) el descubrimiento de fecundos nexos e interferencias entre realidades a primera vista independientes, tales como la relación del hombre y los valores, la persona y la comunidad, la economía y la cultura...; 4) la clarificación de las bases metodológicas que vertebran el pensamiento de los diferentes autores; 5) el logro de una creciente agilidad para delatar las posibles

¹ Así, el método trascendental —entendido al modo del Fichte de la madurez— surge al advertir que el ser humano se plenifica al inmergirse participativamente en ciertas realidades envolventes que, siendo *distintas* de él, no le son distantes, sino *más íntimas que su propia intimidad*. El método existencial se configura, asimismo, al hilo del descubrimiento de la condición «inobjetiva» de la existencia humana y de las realidades que constituyen su genuino entorno nutricional.

extrapolaciones categoriales que se cometen en el proceso del pensar.

Si es innegable el progreso en Filosofía a lo largo del tiempo, debemos reconocer, sin embargo, que muy a menudo grandes hallazgos del pensamiento anterior quedan ocultos e ineficientes a causa del desconocimiento que los filósofos suelen tener del verdadero pensamiento de los otros —como ya lamentaba Hegel—, y por la inveterada e injustificada tendencia a considerar a los demás pensadores más como adversarios que como compañeros de una tarea común. Aun no siendo linealmente acumulativo el saber filosófico, podría sin duda lograrse un modo de progreso más eficiente si, mediante un cuidadoso análisis de categorías y esquemas intelectuales, se dispusiese de un conocimiento preciso del pensamiento de cada autor y de las aportaciones nuevas que éste haya hecho al acervo del saber. El progreso filosófico es frenado de modo considerable por la forma dispersa y desarraigada en que se realiza a menudo la investigación filosófica y, consecuentemente, por la equivocidad terminológica, defecto que podría ser evitado en gran medida mediante un severo trabajo metodológico que realizase un estudio genético del proceso de «instauración» (E. Souriau) de las obras filosóficas. De este modo, sería sin duda posible conseguir que la Historia de la filosofía mostrase una continuidad eficiente en la tarea investigadora.

IV. POSIBILIDAD DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

1. *Sentido de la misma como disciplina*

Constituye una tarea en extremo difícil hacer la historia de un género de saber tan inasible y no-delimitado —al

modo objetivista— como es la Filosofía. No es mero azar que ciertos autores, al querer precisar la *historicidad* de la Filosofía, deriven hacia el estudio del *objeto específico* de la misma. Únicamente puede haber historia de la Filosofía si se muestra que el *objeto* de ésta es una entidad peculiar y aislable de la realidad total y puede, en consecuencia, ser cultivado y transmitido de generación en generación. La posibilidad de una auténtica historia de la Filosofía se da entre dos extremismos: 1) el considerar la sucesión histórica de los sistemas como la aparición discontinua de modos diversos e incommunicables de pensamiento; 2) el interpretar los diferentes sistemas como meros hitos de un proceso implacable y continuo. Frente a esta «dispersión» y esta «implicación orgánica», debe subrayarse que la verdadera trama histórica surge a través de la comunicación intelectual que se realiza por vía de asunción creadora. En consecuencia, puede darse en la Historia *progreso y regreso*; fenómenos que no se dan nunca en estado puro, antes acontecen a la par en medidas diversas, afectando a diferentes vertientes del saber. Dado que no cabe tanto aprender filosofía cuanto aprender a filosofar, ya que la filosofía es una tarea cognoscitiva irreductiblemente personal, el estudio genético de los diferentes sistemas de pensamiento constituye una fuente viva de inspiración para todo pensador porque permite asistir al cocreador acontecimiento de encuentro entre los filósofos y la realidad.

De aquí se desprende que el sentido de la Historia de la Filosofía como disciplina no radica en transmitir un elenco de datos eruditos que el lector pueda recoger al modo objetivista como algo externo a su actividad personal, sino en poner a cada pensador en contacto vivo con los textos principales del pasado a través de los cuales cabe ver a los filósofos en acto de creación. Toda explicación o indicación

erudita debe limitarse a introducir al lector en la lectura directa y penetrante de los textos, por cuanto éstos constituyen el *lugar nato del acontecimiento filosófico*. (Sobre la importancia de la obra filosófica, cf. E. Souriau, *L'instauration philosophique*, Alan, París, 1939; J. C. Piguet, *L'oeuvre de philosophie*. A la Banconnière, Neuchatel, 1960.)

Lo mismo sucede en la explicación oral. A ello aludía Fichte al pronunciar ante sus discípulos las frases siguientes:

Yo quisiera enmudecer y desaparecer en su ánimo para que pasasen ustedes mismos a ocupar mi puesto. Todo lo que de hoy en adelante haya de ser pensado en esta reunión será pensado y será verdadero únicamente en la medida en que ustedes mismos lo hayan pensado y lo hayan visto como verdadero (cf. *Sämtliche Werke*, vol. X, pág. 91).

La verdad filosófica no se da al término de un proceso lineal de búsqueda, sino a lo largo de un proceso heurístico impulsado por la verdad misma que se busca y en la cual se halla el pensador de alguna manera instalado. La verdad filosófica se alumbra en el seno de esta dialéctica circular —extraordinariamente compleja— de *búsqueda* y *hallazgo*, de *tensión hacia* y de *instalamiento en*. El filósofo que nos habla desde la atalaya de su experiencia —es decir, de su personal inmersión en el ámbito de las realidades que estudia al tiempo que se deja nutrir por ellas— nos sirve a nosotros de horizonte que impulsa nuestra búsqueda.

Para ser, pues, «objetivos» en la interpretación histórica, hay que adoptar una actitud en cierta medida creadora, pues sólo ésta cumple los requisitos necesarios para ver las doctrinas filosóficas como actos creadores dialógicos que responden a una *lógica de búsqueda*. Toda doctrina, si es auténtica, si surge como fruto del encuentro de la persona

del filósofo con los demás, con el entorno cultural, con la problemática filosófica, implica un acrecentamiento de la riqueza experiencial del hombre y constituye en medida proporcional una fuente de luz para quien no confunda lo *distinto* con lo *extraño* y sepa ver en la diversidad de rutas intelectuales un esfuerzo solidario por esclarecer desde diversas perspectivas el sentido del universo y el destino del hombre.

Bien precisado el objeto de la Filosofía, se comprende que no cabe buscar en la Historia de la Filosofía el modo de uniformidad mental que permite un progreso continuo y la formación gradual de un cuerpo único de verdades. En Filosofía no hay lugar para verdades impersonales que puedan integrarse de modo cada vez más intenso, sino personas que dialogan en torno a su destino y el sentido del universo que hace posible el despliegue de su personalidad.

Lo antedicho nos permite determinar qué sentido puede tener dedicar un estudio especial, sistemático y amplio, a una serie de concepciones distintas, incluso en apariencia extrañas u hostiles, que no parecen compartir sino la pertenencia a esa enigmática actividad llamada filosofía. Si cabe reconocer la existencia de una disciplina rigurosa denominada «Historia de la Filosofía», es debido a que la multiplicidad de teorías ofrece en el fondo una peculiar unidad de intención y una cierta fecundidad más allá de la aparente discordia y anulación mutua. La diversidad de filosofías indica, ante todo, que el filosofar es una actividad creadora-personal que exige una voluntad constante de esfuerzo y superación. Al no poseer la Filosofía un objeto perfectamente delimitado, los diferentes filósofos carecen de una idea común acerca de lo que es su actividad específica. Ello motiva que no haya unidad de orientación investigadora en los diferentes pensadores, ni una continuidad efi-

ciente en el proceso inquisitivo. Sin embargo, se habla justificadamente de Historia de la Filosofía, y se observa que todos los filósofos, desde el gran Aristóteles, tejen sus reflexiones a la vista de la trayectoria espiritual de sus antecesores y contemporáneos, e intentan, con métodos y perspectivas diversos, formular temáticamente lo que es e implica la vida integral del hombre (conocer, amar, crear, interrelacionarse...) y el entorno humano, en toda su complejidad.

En principio, el conocimiento de los otros sistemas ejerció una mera función de apoyo del propio pensamiento. Con Hegel, la Historia de la Filosofía se convirtió decididamente en ciencia autónoma y en tema peculiar de lecciones universitarias.

La Historia de la Filosofía —escribe Hegel— describe ante nosotros la serie de los nobles espíritus que, merced al esfuerzo de su razón, penetraron en la naturaleza de las cosas y del hombre, así como en la naturaleza de Dios, nos desvelaron sus profundidades y elaboraron para nosotros el tesoro del conocimiento más alto. Este tesoro, que nosotros mismos deseamos compartir, constituye la filosofía en general, y la génesis de la misma es lo que debemos aprender a conocer y comprender en estas lecciones (cf. *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, ed. Hoffmeister, 1959, págs. 5-6).

Lejos de ser una mera «galería de locuras o al menos de errores» (*ob. cit.*, pág. 25), la Historia de la Filosofía constituye un tesoro intelectual que debemos esforzarnos por compartir mediante el estudio genético del mismo. Hegel vio con claridad que la filosofía no es sencilla como una sola proposición abstracta o un sistema de proposiciones, antes se parece en su complejidad a un organismo vivo, al que ninguna proposición particular puede agotar. Ello abre la posibilidad de que sistemas distintos de pro-

posiciones filosóficas sean complementarios y dignos, por tanto, de estudio.

Esta valiosa concepción hegeliana fue oscurecida por la identificación de lo *histórico* y lo *lógico-sistemático*. Hegel pensó —en oposición radical a las teorías que reducen la Historia a mera sucesión discontinua de teorías diversas y a menudo opuestas— que el progreso histórico del pensamiento filosófico responde a una necesidad ideal según la cual un concepto suscita a otro en el proceso dialéctico. En virtud de esta concepción, Hegel elaboró una construcción sistematizadora de la Historia de la Filosofía, con lo que ello implica de coacción hermenéutica.

Es un hecho de observación que el decurso histórico del pensar filosófico no sólo obedece a razones lógico-ideales, al modo ideado por Hegel —según su teoría de la «razón en la Historia»—, sino también a diversas instancias determinadas por la colaboración personal de los distintos filósofos y por el influjo de factores socioculturales, que deben ser estudiados en pormenor. La lógica interna de la problemática filosófica es uno tan sólo de los factores del progreso filosófico. La concepción del mundo que profesa cada filósofo viene determinada por la problemática de la realidad y por los ideales comunitarios de su época, así como por la «lógica de la razón» que tiende a la solución óptima de tal problemática. Pero es cada filósofo, con su temple peculiar, el que decide en definitiva el papel concreto que juegan tales instancias en su sistema de pensamiento.

Este carácter personal ineludible confiere a buen número de sistemas su peculiar atractivo intelectual y estético, ya que la luz de inteligibilidad y el *splendor* que genera la belleza brotan justamente en el acontecimiento de encuentro que tiene lugar entre el hombre y la realidad en los momentos intensamente creadores de la existencia. No por

azar ha sido en todo tiempo la Historia de la Filosofía el organon más excelente de la Filosofía misma. La Historia de la Filosofía —vista en su totalidad y en su vertiente positiva— constituye la exposición más completa de la problemática filosófica. Si Hegel afirma que la Filosofía más reciente es la más concreta y profunda, ello no responde a una voluntad de autoexaltación, sino a la exigencia de que cada forma particular de pensamiento conserve cuanto en principio se consideraba pasado y se convierta de tal modo en espejo de la historia entera. La Filosofía está sometida a la ley de la Historia no *desde fuera*, sino *por dentro*, pues, en virtud de sus experiencias alumbradoras de nuevas posibilidades de comprensión, la Filosofía hace historia y, al hacerla, *ilumina su propia via heurística*.

2. Tareas y método de la Historia de la filosofía

La Historia de la Filosofía debe consagrar especial atención a cuatro tareas:

1.^a Determinar con toda fidelidad la biografía, el desarrollo espiritual y doctrinal de los diferentes pensadores.

2.^a Analizar el proceso genético de sus doctrinas mediante el estudio de la vinculación de cada pensador a los filósofos anteriores, a las ideas de la época, a la problemática misma y a la lógica interna del pensamiento del autor.

3.^a Este análisis ha de realizarse del modo más vivaz y creador posible a la luz de los textos, jugando el juego intelectual con cada filósofo mediante la inmersión participativa en sus experiencias fundamentales de la realidad. El estudio de este género fecundo de inmersión es tarea de la Hermenéutica. El perfeccionamiento de la capacidad hermenéutica encierra singular dificultad en lo tocante a la interpretación de los sistemas de pensamiento que integran

la Historia de la Filosofía, porque ello exige un cambio constante de ejes de coordenadas a fin de adaptar la mente al peculiar enfoque de cada pensador.

4.^a Valorar la importancia de tales doctrinas en el conjunto de la Historia de la Filosofía sobre la base del criterio de su fecundidad intelectual y su interna coherencia lógica.

Examinadas estas tareas a la luz de lo dicho en los apartados anteriores, se esclarece el método a seguir en el estudio de la Historia de la Filosofía. Lo decisivo en la praxis hermenéutica es captar las intuiciones básicas y el estilo de pensar de cada autor a fin de ver en sus raíces mismas dónde se origina la marcha de su pensamiento, poner a descubierto la estructura interna de los diferentes estilos de pensar y sorprender así la posible afinidad profunda de métodos que, aun siendo en apariencia diversos o incluso opuestos, convergen hacia idénticas metas desde perspectivas diferentes.

Esta interpretación genético-inmersiva del pensamiento ajeno únicamente es posible mediante la apropiación personal del mismo en un presente creador. Si sólo es propiamente histórico el pasado que gravita sobre el presente merced a algún género de vigencia en el mismo, se deduce que la Historia de la Filosofía debe estudiarse en rigor a partir de la asunción actual del pasado, no conforme a una pauta cronológica impersonal. *La Filosofía de la Historia actual ha modificado el ideal mismo de comprensión histórica.* Para que el estudio del pensamiento anterior sea verdaderamente histórico, debe implicar una toma personal de posición ante la problemática tratada que desborda por elevación toda mera constatación incomprometida de datos. *Sólo en el juego cocreador instaurado a la par por el pensador actual y por el pensamiento del pasado sometido a estudio brota la luz de una auténtica comprensión.*

No basta, pues, situar a cada pensador en su entorno histórico para obtener la debida perspectiva y ganar una comprensión exacta de su sistema de pensamiento. El nexo decisivo es el que une a cada sistema con el pensador que lo toma como objeto de análisis. Sin duda, son necesarios los libros de Historia elaborados cronológicamente conforme a un criterio de pura objetividad. Pero, en orden a la asimilación viviente del legado histórico y, consecuentemente, a la elevación del mismo a nivel propiamente histórico, se requiere la antedicha vinculación de cada momento del pasado con el presente. De ahí que sólo sea en rigor histórico el pensamiento del pasado que haya ejercido un influjo notable sobre el pensamiento posterior y —merced al encabalgamiento de diversas olas de influencia— tenga cierta vigencia —siquiera soterrada— en el momento actual. El concepto heideggeriano de «Wiederholung» —repetición— arranca de esta concepción vivaz de la historia².

De los sutiles análisis realizados por la Filosofía de la Historia contemporánea se deduce que la Filosofía no solamente *se da en* la Historia y a lo largo de la Historia, sino que es Historia, y la Historia *es* fuente de luz filosófica, ya que la luz de comprensión brota justamente en el género de acontecimientos creadores que denominamos *encuentro* y que se dan necesariamente *al hilo del tiempo*. La Filosofía, en efecto, no es mera reflexión sobre realidades ideales intemporales, sino sobre la realidad en su complejo devenir creador. La realidad acrecienta constantemente su riqueza mediante la fundación de interrelaciones nuevas, y cada ámbito interaccional funda un modo de inteligibilidad propia. En virtud de ello, el pensamiento filosófico —como

² Cf. mis obras *Pensadores cristianos contemporáneos*, BAC, Madrid, 1968, págs. 374 y sigs., y *El triángulo hermenéutico*, 1971, páginas 218 y sigs.

apertura inteligente a la realidad— debe ser un pensamiento histórico, es decir, debe ser elaborado de modo dialógico conforme a los campos de posibilidades que abre en cada momento el pasado, ya que la comprensión del entorno en cada situación está iluminada por la labor configuradora llevada a cabo por los pensadores anteriores. El modo de ver actualmente el mundo, el ser humano, el arte, la divinidad, pende en gran medida de los ámbitos que los hombres de todos los tiempos han ido cocreando con estas entidades. *No cabe pensar a-históricamente, ni diluir el pensamiento en meras relatividades historicistas.* La verdadera relación con la historia la gana el pensamiento cuando evita los dos escollos del dogmatismo y el relativismo.

El método más eficaz para asimilar y transmitir el legado histórico es descubrir las claves de interpretación de los diversos sistemas de pensamiento sobre la base de la lectura penetrante, metodológicamente bien matizada, de los textos mismos. *Estos textos son el lugar privilegiado en que se llevó a cabo el alumbramiento de ámbitos nuevos, de relationalidades inéditas, que son la fuente primaria de luz intelectual.* En ellos debe apoyarse la Historia de la Filosofía, como disciplina, si ha de ser fiel a su gran tarea de revivir los procesos creadores que están a la base del pensamiento filosófico. *La luz brota en la interferencia de ámbitos.* Estudiar las múltiples interferencias que dieron lugar al pensamiento filosófico de todas las épocas es la tarea complejísima de la Historia de la Filosofía. Cada filósofo se encuentra a sí mismo al interferir su pensamiento fecundamente con el pensamiento de los demás. En esa interferencia brota un peculiar *splendor*, una específica luminosidad. *La Historia de la filosofía es el lugar nato de los encuentros cocreadores de luz intelectual.*

NOTA SOBRE LA HISTORIA COMO FUENTE DE INTELIGIBILIDAD

La comprensión y valoración positiva de la historicidad permite al pensamiento contemporáneo abrir nuevas rutas en la interpretación de las diferentes vertientes de la experiencia y conocimiento humanos. Por vía de ejemplo, esta nota quiere aludir brevemente a la fecunda incidencia de la concepción actual de la historicidad en la concepción de la teología. Lo hace a propósito de un denso ensayo de Paul Touilleux, profesor de las Facultades Católicas de Lyon, que se propone elaborar una teología «crítica» mediante el análisis de las virtualidades que encierra la historia de salvación¹.

La teología es reflexión sobre la fe. En la fe, *como en un ámbito*, se halla instalado el teólogo antes de disponerse a reflexionar sobre ella. El hombre que reflexiona es un *ser en movimiento*, y este desplazamiento temporal histórico no se reduce a un mero cambio —ajeno o incluso hostil a la comprensión intelectual—, antes *ejerce una función iluminadora sobre la capacidad comprensiva humana*. Si el comprender auténticamente humano, más que

¹ Cf. *Introduction a une théologie critique*, P. Lethielleux, París, 1967.

a posesionarse de verdades, tiende a dejarse poseer por la verdad, no es difícil entrever que la historia —vista como la *instauración sucesiva de diversos campos de posibilidades*, no como el desarrollo de un film prefabricado—, ofrece un carácter relativamente creador, creador de *ámbitos de interrelación*. Esta actividad creadora responde a una «intencionalidad» inmersa en el decurso histórico, es decir, responde a un «dinamismo orientado pero no determinado» que va tomando cuerpo, figura y autoconciencia a través de las determinaciones a que da lugar.

El autor denomina filosofía *crítica* a «toda filosofía que explica la totalidad del fenómeno humano en su devenir como el fruto de una intencionalidad que suscita una historia para devenir consciente mediante la creación de sus propias determinaciones» (pág. 11). De modo análogo, denomina teología *crítica* a «la que se esfuerza por dar cuenta del fenómeno cristiano en su conjunto a partir de una intencionalidad sobrenatural» (pág. 12). La obra parte de esta pregunta: «¿Cabe advertir en el fenómeno cristiano una intencionalidad peculiar, que dé cuenta a la vez de su orientación y de su valor creador?».

La primera parte de la obra estudia la posibilidad de una *reflexión crítica sobre el fenómeno cristiano*. Tal reflexión no sólo es posible, sino necesaria en orden a lograr la ineludible integración de la historia en la teología. Comprender es rehacer con el pensamiento el movimiento mismo de lo real, con las causalidades que lo estructuran. El fenómeno humano, impulsado todo él por una intencionalidad que suscita una historia y en esta historia toma cuerpo, reclama un modo de *reflexión crítica*. A lo largo de la historia de salvación se crea, entre los hombres y Dios, *una nueva forma de relación ontológica*, un *ámbito de interacción* tan firme y valioso como *no-objetivo* (entendiendo *objetivo* en

el sentido de mensurable, controlable, objeto posible de conocimiento científico). Este ámbito eminentemente real constituye, dentro del fenómeno humano, el fenómeno cristiano, que es creador de historia y reclama por lo mismo una reflexión crítica. Todo ámbito es creador por necesidad constitutiva, pues se despliega *ambitalmente*, esto es, *co-creando otros ámbitos*. El estudio de esta capacidad interna de autodesplegarse cocreadoramente es la tarea sutil de la reflexión crítica. Toda reflexión se nutre de la riqueza interna y la movilidad creadora de las entidades ambitales. Todo ámbito funda un género peculiar de inteligibilidad y reflexión según sea el plano entitativo a que pertenece.

De aquí se sigue que, si la intencionalidad sobrenatural es irreductible a la intencionalidad humanista, la reflexión crítica que aquella suscita no puede ser una filosofía de la religión, sino una teología, una reflexión *que parte del ámbito mismo viviente de la fe*. Por ser *viviente* este ámbito, y por tanto *histórico*, decurrente a nivel creador de ámbitos interaccionales, la teología debe asumir un carácter *dialéctico*, dialéctico en un sentido *progresivo* y *conservador* a la par, debido a los diferentes modos de temporalidad que se conjugan fecundamente en la historia de la salvación.

Analizando lo que implica el hecho de amar a Dios sobre todas las cosas, la teología podrá ver en él el motor de la historia santa. Teniendo en cuenta el aspecto a la vez progresivo y conservador de una dialéctica, podrá valorar el carácter único del tiempo de Jesús y situar relativamente al mismo el tiempo del Antiguo Testamento y el de la Iglesia, integrando en un mismo movimiento orgánico toda la historia de la salvación (pág. 67).

La segunda parte de la obra estudia las condiciones de una teología crítica, y concluye que son posibles diversos modos de reflexión crítica capaces de poner al descubierto,

en la interioridad misma del fenómeno cristiano, *el valor relativamente creador de la historia*, e integrar así la historia sagrada en la reflexión sobre la fe, logrando de esta forma una mejor comprensión de nuestra doble relación a Dios: «la que nos hace ser y la que nos hace hijos en Jesucristo» (pág. 125).

De esta nota se desprende que la Teología actual está sacando gran partido a las reflexiones filosóficas acerca del sentido creador de la historicidad humana. Sin duda alguna, el relativismo debe ser evitado a toda costa porque somete al hombre a cada situación cambiante y no le permite hacerse cargo de la verdad inmutable. Pero el conocimiento de la verdad inmutable lo consigue el hombre a través de la historia, es decir, a través de los múltiples actos de creatividad que realiza a lo largo del tiempo asumiendo los haces de posibilidades que las distintas generaciones humanas han ido alumbrando.

La *historicidad* y la *verdad* se articulan fecundamente a través de la *creatividad*. La ampliación de la experiencia filosófica debe realizarse ensanchando el campo de la creatividad humana. El hombre conoce en la medida en que crea. *El hombre y el límite de su capacidad cognoscitiva vienen dados por sus posibilidades efectivas de creatividad.*

TERCERA PARTE

ALGUNOS INTENTOS DE REDUCCIÓN
DE LA EXPERIENCIA FILOSÓFICA

XIV

LA INTUICIÓN METAFÍSICA Y LA NECESIDAD DE UNA SÓLIDA TEORÍA DE LA OBJETIVIDAD

Como queda indicado, la teoría de la experiencia filosófica se basa en la correlación que media entre la capacidad intuitiva del sujeto cognoscente y la densidad entitativa del objeto-de-conocimiento. Lo decisivo es precisar con la mayor aproximación posible qué ha de entenderse por sujeto cognoscente y por objeto de conocimiento, sin dar por sabido lo que aparece con frecuencia lastrado de nefastos equívocos. ¿Puede lo inobjetivo ser convertido en objeto de conocimiento? ¿Cuál es el objeto de estudio propio de una rama del saber filosófico, como la Metafísica, orientada hacia el conocimiento de las vertientes metaobjetivas de la realidad? La recensión de una obra de Miguel Ángel Virasoro sobre el tema de la intuición¹ nos ofrece ocasión propicia para tratar un tanto de cerca estas cuestiones.

¹ *La intuición metafísica. Ensayo de fundamentación de la metafísica como ciencia estricta*, Ed. C. Lohlé, Buenos Aires, 1965.

Virasoro aborda lentamente en esta obra un tema ya tocado por él en ocasiones anteriores: la posibilidad, alcance y función de la intuición metafísica. Es ésta una sutil cuestión que compromete muchos extremos y exige un tratamiento tanto más cuidadoso cuanto que a su dificultad connatural añade la confusión provocada por el sinnúmero de extrapolaciones categoriales que a su propósito se han cometido en todos los tiempos. El autor se cuida reiteradamente de poner al descubierto ciertos equívocos que, a su juicio, ejercen aquí un papel decisivo. Por mi parte, quisiera colaborar al estudio de este fértil tema sugiriendo una línea de pensamiento que, a mi entender, habrá que seguir si se desea lograr la debida claridad de ideas. A una breve reseñación de la obra seguirán, con este fin, unas observaciones generales y unas sucintas notas críticas.

I. LA TRASCENDENCIA COMO INSTANCIA INDETERMINADA

Virasoro quiere transmitirnos, con su teoría de la intuición metafísica, un mensaje optimista y sobrio a la par, en cuanto, por una parte, considera al hombre capaz de hacerse cargo de algo que lo trasciende y lleva a plenitud su realidad singular, y, por otra, mantiene este algo trascendente en un clima de no especificada indeterminación.

El autor destaca con alborozo el hecho de que pueda el hombre tener intuición inmediata de algo general que lo trasciende y que viene efectivamente dado en la forma cartesiana de evidencia del propio yo singular. Pero delata con energía la injustificada pretensión idealista de entender como algo absoluto-trascendente-real este ser universal no individualizado que se hace tan sólo presente como algo que rebasa internamente la vivencia de nuestra singulari-

dad. En sí misma, en toda su pureza, sin las mixtificaciones provocadas por falsas extrapolaciones categoriales, la intuición metafísica no tiene otro cometido, según el autor, que hacernos presente la trascendencia como algo que rebasa simplemente al yo sin especificación ulterior alguna.

Con un cierto ritmo lento, el autor se detiene a mostrar que el concepto de intuición metafísica aparece lastrado a lo largo de la Historia por la concepción parmenídea del ser como algo inmutable, eterno, perfecto, y que, tras la adusta actitud de Kant, los idealistas alemanes —Fichte, Schelling y Hegel— se lanzaron a una genial carrera de evasiones metafísicas con la ilusión de hacer radicar el pensamiento en el Absoluto, desbordando con ello ilegítimamente el alcance verdadero de la intuición metafísica, esa forma de intuición sobria y robusta que es la única que puede fundar un modo de pensamiento metafísico riguroso. Acusa el autor a Heidegger de conceder al ser una prevalencia de tipo hegeliano sobre los entes, a través de los cuales no necesita *realizarse*, sino tan sólo y más soberanamente *presenciarse*. De ahí que el sujeto cognoscente deba adoptar una actitud pasiva y estar a la espera de que el Ser se haga presente a través de los entes.

Frente al concepto de intuición *instantánea* de Schelling, Virasoro subraya, con Hegel y Heidegger, su carácter progresivo y perfectivo, dentro siempre del horizonte de evidencia propio de la intuición metafísica en el sobrio sentido antedicho. Mediante el análisis autocrítico de la propia experiencia, ese algo general trascendente que capta en principio la intuición metafísica se especifica en varios modos:

1. En la intuición metafísica originaria el hombre se intuye como esencialmente *libre*, pero esta libertad se manifiesta como subsistente no en sí misma, sino en «algo»

que la subtiende, sostiene y afirma en su ser. Esta instancia interior al yo y sustentadora de su ser la denomina el autor «trascendencia abisal».

2. Simultáneamente a la certeza que adquiere el hombre por la intuición metafísica de la existencia de su yo, le viene dada la de la trascendencia colateral del mundo y de las demás subjetividades, en cuanto forman parte integrante y constitutiva de su personalidad vista con la amplitud exigida por una actitud rigurosamente *fenomenológica*.

3. La misma intuición nos revela la existencia de los paradigmas o modelos que el hombre forja a lo largo de su despliegue existencial y proyecta ante sí a modo de formas ideales que orientan su devenir, como si fuesen algo trascendente, objetivo y absoluto. Es la trascendencia *cenital* o *arquetípica*.

Frente al anhelo que la angustia y ansia de amparo inspiran al hombre de convertir estos modos de trascendencia en algo objetivo y absoluto, el autor sostiene que la intuición metafísica —sometida a la ascesis fenomenológica y liberada de pretensiones ontologizantes desmedidas— se hace perfectamente cargo de que está simplemente ante formas de trascendencia que surgen de la inmanencia misma a impulsos de la tensión interior que constituye al hombre en un ser radicalmente dramático y ex-céntrico. La firmeza e intensidad de este género de intuición metafísica viene medida por la capacidad de *aunar* la intimidad y la distensión, la unidad interna del ser singular y su poder de realizarse dinámicamente a través de las formas antedichas de trascendencia. Esta unificación ofrece un carácter tenso y dialéctico por deber realizarse a través de una *ineludible* lucha con la gravitación humana a la dispersión, a la disolución de lo complejo-irreductible y a la autonomización de las formas de trascendencia que sólo de modo violento pue-

den ser hipostasiadas como entidades independientes y en sí.

Una forma primaria de esta *disolución* viene dada por la independización —respecto a la libertad concreta de cada yo singular— de la *trascendencia abisal*, o *libertad potencial-universal*, a la que se objetiva ilegítimamente y considera como una especie de voluntad universal —consciente de sus fines— por la que cada una de las libertades singulares debe dejarse iluminar y guiar como si fuese un mero intérprete y medio expresivo de la misma. Según el autor, de esta injustificada sumisión de la conciencia singular a la universal encontramos ejemplos patentes en todas aquellas doctrinas que en las relaciones del hombre con lo absoluto conceden el primado a la «voluntad universal» —como sucede en Fichte, Schelling, Hegel—, o al Ser —al modo de Heidegger—, o a la voluntad divina —según ocurre en el Cristianismo—.

Esta actitud halla su contrapolo dialéctico extremista en la postura de quienes niegan por principio toda trascendencia, reduciendo el ser humano a una realidad puramente empírica y natural, y no admitiendo más voluntad que la del hombre singular.

En un pretendido punto medio de equilibrio entre ambas tendencias contrapuestas sitúa el autor la experiencia humana de la propia libertad, que actúa como creadora de sí misma y del mundo. Desde el punto de vista *filosófico* —subraya el autor—, nada nos autoriza a pensar que existe una forma de trascendencia real concreta que se revelese en los «pensadores esenciales» (en expresión heideggeriana).

En consecuencia, Virasoro afirma que lo universal —la «trascendencia abisal»— es en sí misma impotente y sólo puede realizarse en lo individual y en la forma de lo indi-

vidual, pues constituye una suerte de *fuerza expansiva* que necesariamente ha de recibir su dirección de las libertades singulares a las que impulsa dinámicamente.

Resumiendo el cometido y alcance de la intuición, el autor precisa que, si en un primer momento la conciencia singular aparece desdoblada en las dos vertientes de immanencia y trascendencia, intuida ésta como algo *extraño*, irreductiblemente *diverso*, un examen crítico de esta alteridad descubre a la trascendencia como *presente* desde siempre en la interioridad de la subjetividad humana, como producto que es de la actividad idealizadora del hombre y proyección de la conciencia humana —desdoblada de antemano en una conciencia temporal, finita, cambiante, y una conciencia intemporal, infinita, inmutable, que el espíritu humano tenderá más tarde a proyectar en una supuesta forma de trascendencia real objetiva—.

Se da, sin embargo, en la conciencia humana una tensión implacable hacia horizontes siempre nuevos de trascendencia, y así, en el acto mismo en que la conciencia humana ha creído delatar para siempre las falsas objetivaciones de la trascendencia —a la que descubre como una mera creación y proyección de sí misma—, advierte que en este punto crucial en que parecen diluirse las trascendencias en el sujeto humano singular surge la experiencia de un «más allá» indeterminado no exactamente reducible a explicaciones sencillamente antropológicas.

II. NOTAS CRÍTICAS

El autor, a mi entender, subraya con plena justicia varios puntos decisivos en Filosofía: 1) que el hombre singular sólo puede alcanzar la plenitud de su existencia si se en-

cuentra articulado en unidad sintética con las distintas formas de trascendencia que internamente postula; 2) que estas formas de trascendencia son dadas a la intuición metafísica; 3) que lo dado experiencialmente al hombre es más amplio de lo que a menudo se quiere admitir; 4) que esta forma de intuición es in-objetiva y progrediente, pero no por ello menos robusta y firme; 5) que en la investigación filosófica deben evitarse toda clase de extrapolaciones categoriales, cuidando de no desbordar el alcance verdadero de la intuición.

Para explicar y fundamentar debidamente estos puntos se requiere, de un lado, una noción bien estructurada y diferenciada de las categorías de *objetividad*, *inobjetividad* y *expresión*, y, de otro, la movilización de categorías nuevas tales como *pensamiento analéctico* y *ámbito*. Esto nos lo sugiere ya la Filosofía del mismo Fichte, si la vemos a través de las últimas redacciones de su *Wissenschaftslehre* (1804-1814), que constituyen el verdadero legado del pensamiento fichteano, secularmente mal entendido debido al uso y abuso que de él se permitió hacer su discípulo Schelling. Mi amplia nota acerca del *descubrimiento del verdadero Fichte*, publicada en *El triángulo hermenéutico*, me exime de entrar aquí en pormenores bibliográficos. Quisiera tan sólo consignar que tanto en Descartes —el Descartes hondamente metafísico descubierto por Fichte, Ebner, F. Alquié, R. Lauth y José Manzana M. de Marañón— como en el último Fichte juega un papel decisivo, por lo que toca a la intuición metafísica, el concepto de *inobjetividad*, de cuya extrema ambigüedad y sutileza puede dar una idea aproximada mi voluminosa obra *Metodología de lo suprasensible*, consagrada íntegramente a la tarea de descubrir los diversos sentidos del vocablo «objetividad» y delatar la necesidad de entender positivamente como *superobjetivas* muchas entidades con-

sideradas de ordinario como meramente «inobjetivas». Esta precisión ofrece interés decisivo para la recta interpretación de las verdaderas intenciones, a menudo no suficientemente explícitas, de los escritores místicos, de los pensadores neoplatónicos y existenciales, y de cuantos destacan la importancia de la *nada* en la vía de acceso al verdadero ser y a la trascendencia.

Respecto, por ejemplo, a Jaspers —con el que ofrece Virasoro estrecha semejanza en más de un aspecto no accesorio—, podría muy bien mostrarse que toda su actitud ante la trascendencia, a la que sitúa cautelosamente en una especie de estratégica tierra de nadie entre lo *meramente objetivo* y lo *plenamente superobjetivo*, está determinada por su precaria teoría del *objeto*, que le inspira el temor de que toda «ob-jetivación» gnoseológica provoque fatalmente una «objetivización»² del objeto-de-conocimiento. De este malentendido se deriva en gran parte el clima de extrema reserva que reina en los ambientes existenciales respecto a las posibilidades de la intuición metafísica. La justa preocupación por mantener el pensamiento en los límites de una sana objetividad —en sentido de «adecuación a lo real»— puede fácilmente provocar una actitud de retracción frente a la realidad si no se tiene en cuenta la equivocidad insalvable del vocablo objetividad y el temible poder de desorientación que ejerce sobre los pensadores incluso más avisados.

Virasoro denuncia el peligro de exacerbar el alcance de la razón. Merleau-Ponty propugna, en cambio, que se integre lo irracional a una razón ampliada. A mi entender, sólo se

² Aludo con este término a la reducción de las entidades *meta-objetivas* («inobjetivas» en el lenguaje existencial») a meramente objetivas (en sentido de asibles, mensurables, posible objeto de verificación y control por parte de cualquiera).

concederá a la razón su plenitud de derechos y al hombre su justa elevación y hondura de ser cuando se sitúe la vida espiritual humana al nivel debido de *profundidad*, sin temer tanto la *exterioridad* de las cosas mal llamadas *externas* cuanto la *superficialidad* de los entes que carecen de intimidad. La atenencia de la experiencia humana al mundo *interior* del yo responde, sin duda, al desconocimiento de la profundidad inherente a los seres *externos* que gozan de intimidad entitativa.

Una vez que se elabore una teoría sólida de la objetividad y se aplique al quehacer metafísico la experiencia ganada en el ejercicio cognoscitivo de las entidades profundas (seres vivos, seres personales, comunitarios, artísticos, etcétera) podrá ampliarse —por vía inquebrantablemente realista— el ámbito de la experiencia humana sin necesidad de ceder a la tentación de evasiones conceptistas u objetivaciones injustificadas. Liberado el pensamiento del miedo al objetivismo y a la objetivización de lo «inobjetivo», y elevado, por otra parte, a la conciencia de la densidad entitativa de lo «superobjetivo», será viable la elaboración de un método de acceso al ser que permita al hombre anclarse plenamente en el suelo firme de lo real.

Las consideraciones anteriores permiten comprender el verdadero sentido de las precisiones críticas que, de un modo un tanto esquemático, haré a continuación por afán de aportar una modesta contribución al estudio de este importante tema, de ningún modo para disminuir los méritos de la obra de Virasoro, que muestra un gran poder especulativo, dotes de expresión precisa y un ritmo intelectual bien trabado y consecuente.

1. Heidegger y Fichte

Es de lamentar que el autor no dialogue con los pensadores *en sus lenguas originales* y en sus ediciones más solventes y completas, pues el análisis categorial detenido que es hoy día indispensable para estudiar sólidamente el sutil problema que esta obra aborda sólo puede llevarse a cabo sometiendo muy directamente a revisión las categorías fundamentales que moviliza cada pensador.

La interpretación que el autor ofrece del pensamiento ontológico de Heidegger (pág. 120) debiera haber ido precedida de una discusión pormenorizada y atendida a los textos originales de ciertos términos heideggerianos, como *ser, ente, nada, objetividad, inobjetividad* y *angustia*. Que el *pour-soi* no representa en Sartre sino una mera oposición dialéctica al *en-soi* es perfectamente cierto. Pero ello no implica que el Ser heideggeriano se reduzca a un mero vacío del ente, pues la «nada» sobre la que según Heidegger «nadea» el Ser no es el *nihil absolutum*, sino la «nada-de-objetividad», entendiendo *objetividad* en el sentido específico que en el pensamiento existencial recibe el término alemán *Gegenständlichkeit*.

Esta falta de un detenido análisis categorial se hace singularmente sensible en el caso de Fichte, como se deduce de lo escrito en el párrafo anterior, pues sin duda alguna el estudio de las últimas ediciones de este filósofo desautoriza ciertas interpretaciones excesivamente *subjetivistas* del mismo, y permite comprender en todo su alcance el verdadero sentido del conocimiento *inobjetivo* que él propugna. Aspectos ambos de extrema importancia, por cuanto en el problema aquí debatido lo decisivo es, a mi entender, demostrar que se puede convertir lo trascendente en objeto-

de-conocimiento sin objetivizarlo, tarea en la que se deben conjugar hábilmente los diferentes sentidos de los vocablos «inmediatez», «lejanía» e «intimidad». Para ello juzgo que debe el pensador atenerse, más que a los esquemas «sujeto-objeto», «subjetivo-objetivo», al esquema «objetivo-super-objetivo», y realizar una teoría general de la *superobjetividad*, forma de objetividad eminente que se da, según grados diversos, en todos los estratos de ser. Sólo al captar la densidad ontológica eminente de las realidades mal llamadas «inobjetivas» —que, en rigor, son positivamente «superobjetivas»— es posible conceder realidad, autonomía e independencia a las diversas formas de trascendencia sin «cosificarlas» o entificarlas, en el sentido peyorativo del vocábulo. Pues es de notar que media una gran diferencia entre «objetivizar» lo inobjetivo y descubrir el carácter abiertamente «superobjetivo» de una realidad no objetiva.

2. La intuición y el realismo de los universales

Este estudio severo de la objetividad implica una teoría sólidamente *realista*, que no *empirista*, de los universales, y nos enseña a no identificar precipitadamente lo *supra-individual* con lo *general*. Planteado el problema de la trascendencia sobre el esquema «singular-universal», es muy difícil, si no imposible, superar la posición jaspersiana de las «cifras». Pero lo decisivo es aquí decidir si este concepto de universal no debe ser sustituido por otro más realista, concreto y ontológicamente denso. Nótese al respecto que para desbordar lo meramente fáctico —meta de los pensadores trascendentalistas— no es necesario pasar al *universal abstracto*, sino a lo *real-profundo*, lo que encierra un alto valor entitativo y desborda, con ello, las condiciones existenciales de lo superficial sometido al espacio y tiempo

empíricos. Esta línea de pensamiento nos muestra la posibilidad de acceder a un ser trascendente que sea, a la par, muy real e «in-objetivo», concreto y difuso como una atmósfera envolvente, infinitamente lejano y más íntimo a cada uno de los seres que su misma intimidad, según la conocida expresión de San Agustín. Sólo en el nivel ontológicamente elevado de las realidades personales es posible armonizar la *lejanía* que impone la diferente altitud ontológica o rango de ser que media entre los entes finitos y el Ser Infinito con la *inmediatez* que implica la participación. Esto permite comprender por qué R. Lauth se lamenta de que Schelling haya «objetivado» el pensamiento de Fichte, perdiendo así su prodigiosa movilidad y transmitiendo a la posteridad una imagen falseada y totalmente infecunda de un sistema filosófico que —pese a todas las apariencias— es *eminentemente realista* por atenerse a entidades que, siendo reales, rebasan las condiciones ontológicamente precarias de lo meramente «objetivo» —mensurable, empírico³—.

Virasoro advierte con perspicacia la dialéctica de intuición y discurso, es decir, el carácter progrediente de la intuición. Dada la flexible actitud intelectual que muestra a lo largo de toda su obra, pienso que la lectura del último Fichte a la luz de una sólida teoría de la objetividad podría abrir vías fecundas para dar mayor concreción, solidez ontológica y amplitud de horizonte a su teoría de la intuición metafísica, y descubrir que el ascenso intuitivo-discursivo a una trascendencia real, concreta y personal, no es una forma de evasión racionalmente ilegítima, sino la única forma posible de radical ahondamiento en la raíz del ser humano.

³ Cf. R. Lauth, *Philosophisches Jahrbuch*, 70 Jahrg. 2, Halbband, 1963; *Archives de Philosophie*, julio-diciembre, 1962.

En este contexto conviene notar que se reduce en exceso el campo de la realidad cuando más allá de lo meramente singular no se admiten sino *puras abstracciones*. Léase atentamente el siguiente párrafo:

Del acto originario de un supuesto yo universal nadie, ningún filósofo, que es siempre un sujeto singular y empírico, puede tener experiencia concreta y vivida: sólo puede ser, por tanto, producto de un pensar abstractivo. Toda intuición es siempre intuición singular de un ente singular, y, en cuanto intuición de un yo, autovivencia de su más íntima singularidad. El concepto de intuición intelectual se contradice a sí mismo, se hace incompatible con sus caracteres más propios, pierde su primaria validez y se evapora hacia el firmamento enrarecido de las puras abstracciones (pág. 34).

El autor subraya con razón que hay que

tratar de encontrar en el análisis de la experiencia singular misma la vía en que nos es dado verdaderamente lo universal, en el interior de la experiencia singular y como un elemento integrante de ella (*ibid.*).

En efecto, la apertura a la trascendencia debe realizarse de modo muy concreto. Pero, si se quiere al mismo tiempo desbordar lo empírico sin abocar al vacío de una trascendencia indeterminada, hay que hacerse previamente cargo de la densidad ontológica de lo llamado «inobjetivo». De ahí la fecundidad de la teoría de los *ámbitos*, entidades tan reales como flexibles o «atmosféricas» que confieren al pensador que en ellas se apoya solidez y elevación a la par. A esto parece aludir, en su lenguaje, el autor cuando escribe:

Es así precisamente este proceso dialéctico de autorrealización de la singularidad en fusión con lo universal concreto, realizado en la historia, lo que debe constituirse en el objeto de toda especulación filosófica; prescindiendo de toda hipótesis

ascendente que pretenda definir *a priori* el proceso dialéctico por el que se realiza y autorrevela el yo, como un proceso de elevación hacia el Absoluto (pág. 44).

Estas dos expresiones «universal concreto» y «a priori» exigen en la actualidad un análisis previo detenido y un tratamiento muy cuidadoso.

De lo antedicho se deduce que no puede calificarse por principio de evasión espúrea toda teoría de la intuición metafísica que conceda a la trascendencia un carácter concreto y preciso, pues a una forma de experiencia metafísica verdaderamente capaz la *indeterminación* propia de lo no-objetivo puede muy bien aparecerse como un *modo eminente de concreción ontológica* e, incluso, de verdadera *personalidad*. A lo largo del ponderado trabajo de José Manzana M. de Maraño sobre el tema de Dios en Fichte⁴ queda de manifiesto que éste se eleva al Absoluto-Dios a través de una cadena de intuiciones «inobjetivas» tan robustas y realistas que el desbordamiento de las realidades «objetivas» —asibles, mensurables— de ningún modo puede ser considerado despectivamente como una evasión o enajenación. Si la trascendencia, en cambio, se reduce a algo universal, está abocada necesariamente a ser interpretada como una mera proyección del yo por carecer de la necesaria intimidad, irreductibilidad y densidad ontológicas. La falta indicada de un análisis sólido de la categoría de objetividad inspira el miedo de los pensadores modernos a la tan decantada y temida «alienación», y postula una actitud

⁴ Cf. *El ascenso y la «determinación» del Absoluto-Dios, según Job. Gottl. Fichte, en la primera parte de la exposición de la «Teoría de la Ciencia» de 1804*. Separata de *Scriptorium Victoriense*, 9 (1962), páginas 7-68, 181-132.

de cautelosa retracción en la actividad intuitiva que no dará a la Filosofía el menor día de gloria.

La posición sobriamente realista de Virasoro frente a toda forma de «Schwärmerei» o exaltación romántica no merece sino plácemes. Pero entiendo que en la actualidad, merced al más exacto conocimiento de las corrientes neoplatónicas, los escritores místicos y los idealistas alemanes, así como a una más justa interpretación de los pensadores existenciales —Jaspers, Marcel, Heidegger—, se están abriendo vías muy fecundas de acceso *realista* a entidades meta-objetivas que ofrecen a la vida intelectual del hombre la posibilidad de arraigo decisivo y una indefinida capacidad de despliegue.

No se oculta al autor la fecundidad que encierra la dialéctica constituida por la intuición y la explicación discursiva, con su consiguiente complejidad y riqueza.

(...) En verdad, la intuición no es necesariamente un conocimiento simple ni de nada simple, sino que debe ser desarrollada y explicitada. Es contradictoria a la abstracción y a lo general que de ella resulta, y se refiere siempre a lo individual. Pero lo individual a que enfoca la intuición abraza siempre un complejo de elementos dialécticamente entrecruzados que sólo pueden irse develando en un avance explorativo infinito (pág. 45).

Justamente aquí es donde, a mi entender, puede jugar su papel más importante la sólida teoría de la objetividad a que vengo aludiendo, pues al entender lo inobjetivo como «eminentemente objetivo», y no como algo meramente indeterminado, se hace posible interpretar la amplitud del horizonte dominado por la intuición como índice de hondura entitativa, no de labilidad y precariedad. Lo cual permitirá vincular de modo en extremo fecundo la Gnoseología y la

Metafísica, la penetración y amplitud del pensamiento con la solidez de la realidad.

Por otra parte, el estudio fiel, abiertamente fenomenológico y sin prejuicios, de las entidades *campales* que desbordan el ámbito acotado de lo meramente empírico permitirá advertir que la vía de acceso a lo profundo a través del yo es demasiado unilateral para alzarse con la primacía. Una teoría amplia de la objetividad descubrirá los horizontes que se abren al conocimiento en el campo del mundo mal llamado «externo» cuando se tiene la energía intelectual suficiente para adivinar su innata profundidad y trascendencia.

3. Razón e intuición

Teniendo esto en cuenta, se hace innecesario enfrentar la razón con la intuición metafísica, como si la tendencia de aquélla a la elevación se opusiese al rigor y carácter realista de ésta. A mi ver, intuición metafísica y razón deben integrarse en un concepto integral de *experiencia*. El autor, por su parte, escribe:

Debemos (...) desentrañar la intuición desde ese plasma formal e impuro en que se encuentra naturalmente sumergida, rompiendo las articulaciones en que se encuentra insertada, desmoronando las construcciones que la naturaleza humana, movida por factores que le son connaturales, profundos e inextirpables, viene desde siglos edificando sobre ella (...) (pág. 53).

Lo que urge aquí es determinar con penetración si lo que la razón «añade» es algo artificialmente superpuesto, o es, más bien, un *dato de la experiencia misma*; si es algo elaborado por la razón o algo hallado en la realidad. De ahí que sea injusto afirmar en general sin más precisiones «que todo saber de salvación, toda pretensa revelación no

es en el fondo otra cosa que una descarga de la angustia (...)» (pág. 61), pues el problema de la experiencia de lo trascendente tiene una pasmosa complejidad que nos obliga a estudiar el tema con suma reverencia, abiertos a la sorpresa incesante que significa el gradual acceso a los secretos del ser. Sin negar la importancia de la intuición de las formas de trascendencia a que alude el autor, debemos preguntarnos si no debe la experiencia metafísica rigurosa intentar la apertura a planos más radicales, como aquel al que aludía Leibniz cuando se preguntaba por qué existe el ser y no más bien la nada. Naturalmente, urge evitar en Metafísica todo género de especulaciones practicadas en vacío: es el mensaje de la gran obra de X. Zubiri *Sobre la esencia*. Pero el temor ante la evasión especulativa no debe envarar el impulso legítimo de la razón hacia las grandes cuestiones del ser y de la existencia. La Filosofía será siempre saber de ultimidades, en el sentido más drásticamente realista del vocablo.

Nótese a este respecto que lo típico de la intuición intelectual —por ejemplo, la artística— es captar a través de los medios discursivos sensibles realidades supradiscursivas metasensibles que se expresan a través de aquéllas pero *sin descender de nivel entitativo*. Esto nos permite entrever que a la intuición, no obstante su discursividad, se le abren campos de realidad supradiscursivos. De ahí que, tal vez, necesite ser revisada y complementada la tesis central de Virasoro según la cual

todo lo que de supraindividual y trascendente captamos en la intuición metafísica lo captamos como interiormente saturado e impregnado hasta sus entresijos de la inestabilidad, variabilidad y fragmentariedad de la intuición misma (pág. 79).

Es obvio que, frente a las doctrinas románticas del Absoluto, esta posición presenta un carácter de sobria objetividad muy laudable. Pero el intento del autor de convertir la Metafísica mediante este género de intuición en «una ciencia rigurosa de verdades verificables», que cuente con un modo de «conocimiento exacto, progresivo y metódico», no puede menos de parecer en exceso minimizante, sobre todo si tenemos en cuenta que la gran tarea filosófica del momento actual es descubrir un carácter de objetividad eminente en realidades que son *inverificables por superabundancia de riqueza ontológica*⁵. Éstos son justamente los objetos-de-conocimiento que se revelan de un modo atemático, inobjetivo o analéctico, pero no por ello de forma menos *rigurosa* —aunque con otro género de rigor— que las realidades verificables, asibles y mensurables.

Entre la posición que el autor impugna y la que propugna queda mucho campo intermedio que no se puede impunemente preterir. Es cierto que «en la intuición metafísica no hay (...) ninguna revelación o iluminación que nos venga de lo Omnisciente, ninguna imposición de una voluntad infinita, ninguna revelación de lo Absoluto, ninguna ad-

⁵ Respecto a la verificabilidad de los resultados de las experiencias metafísicas, el autor afirma que los fenómenos correspondientes a la autoexperiencia del yo presentan «menor complejidad y dificultad técnica de manipulación que las experiencias físico-naturales» (pág. 80). Para evitar confusiones, es de advertir que, cuando, por ejemplo, Marcel subraya la *inverificabilidad* de ciertos fenómenos «inobjetivos», se refiere a la imposibilidad de someterlos a unas condiciones «espectaculares» de comprobación, por cuanto la experiencia humana de los mismos *compromete* al sujeto que la realiza, movilizándolo el entendimiento, la voluntad y el sentimiento, y exigiendo de ese modo una preparación y disposición anímicas determinadas. No es lo mismo comprobar, por ejemplo, la exactitud de la medición de un objeto material, que la de la calificación de *nostálgico* atribuida a un Andante de Mozart.

monición del Ser» (pág. 76). Esto lo defiende enérgicamente la Filosofía tradicional frente a todo género de Ontologismo. Pero ello no impide que se pueda llegar por vía racional al «ámbito religante de la deidad» —en expresión de Zubiri—, ámbito que no puede entenderse como un universal vago, sino como algo eminentemente real y entitativamente robusto y denso. Si se parte de un concepto verdaderamente integral de intuición, estas entidades, aunque parezcan cabalgar entre lo real y lo irreal debido a la falta de un método sólido de lo super-objetivo, no se hallan, sin embargo, fuera del área del análisis rigurosamente fenomenológico. A mi ver, el gran defecto de algunas corrientes trascendentalistas contemporáneas consiste precisamente en escurrirse demasiado prematuramente al universal y al concepto del ser, descuidando el estudio detenido del campo de la *percepción humana*.

El autor ve claramente que la intuición no necesita ser instantánea, sino que puede y —en el caso del hombre— *debe* por esencia ser discursiva y perfectiva. Su carácter de *inmediata* no hace sino contraponerla, a su juicio, a la abstracción y a la inferencia. A mi ver, *inmediatez* da aquí una medida de *intensidad*, no de rapidez, y no indica, por tanto, que la intuición se realice *in ictu oculi*, a modo de relámpago, sino que todo sujeto intuyente se sitúa desde el primer momento en dos niveles, el expresivo y el expresante, el superficial y el profundo. Ser *inmediata* una intuición no significa que el objeto de la misma esté sometido a las condiciones *discursivas* que caracterizan a una de sus vertientes (pág. 81), y se halle atenazado por las mismas. Por eso es posible intuir inmediatamente aquello que desborda lo meramente empírico. *El hombre no dispone de más forma de auténtica inmediatez que la que adquiere merced a la fuerza ontológica de las realidades que no son inmediatas*

en el sentido objetivo-sensible. Ello hace posible al hombre estar de modo inmediato en presencia de lo trascendente. El hecho de que entre el objeto-de-conocimiento y el sujeto cognoscente se interpongan cierto número de intermedios no es óbice para la inmediatez del conocimiento. Si el objeto es profundo, vence por su propia virtud de autorrevelación la distancia que fundan los elementos mediadores y se da por vía de inmediatez expresiva, que implica —como queda dicho— un cierto grado de intensidad existencial.

4. *Trascendentalidad y universalidad*

Para entender todo esto rectamente, conviene no confundir la trascendencia con el *mero universal*. Léase atentamente este párrafo:

Esta conexión de lo universal y de lo individual, de la trascendencia y la inmanencia que nos revela la intuición metafísica, ha sido a todo lo largo de la historia de la filosofía fatalmente desinterpretada, en el sentido de dos deformaciones opuestas, una de las cuales niega toda originalidad y valor en sí a lo singular, para referir toda significación y poderío a lo universal (trascendente); y la otra, a la inversa, niega la existencia misma de la trascendencia, o la contrapone a la inmanencia humana como una voluntad adversa que se empecina en desconocerla (...) (pág. 85).

Lo universal, según Virasoro, es sentido por el yo singular «únicamente como una fuerza ciega de expansión y de sostén, en sí misma impotente para realizarse»; una fuerza que sólo puede realizarse *en* lo individual, *por* lo individual y *en las formas* de lo individual; «un impulso sin sentido inmanente, que nos inunda y que recibe su dirección y significación de nuestras libertades singulares conscien-

tes» (pág. 87). El autor condensa su orientación en esta frase:

En la intuición metafísica encontramos la coexistencia de algo individual y algo universal. Pero en modo alguno la experiencia de una pugna de dos fuerzas contrarias, que sólo ha sido *puesta* por la gravitación abstractiva del pensar (*ibid.*).

Entendida la trascendencia como algo meramente universal sin más característica que su contraposición dialéctica a lo singular, es ilegítima cualquier determinación de la misma que anule este carácter de universalidad al entenderla como *algo concreto*.

Esta identificación de trascendentalidad y universalidad explica la acerba crítica que el autor hace del pretendido «individualismo» kierkegaardiano, al que califica de «actitud de autosumisión que, so pretexto de atribuir toda realidad a lo universal, sólo busca el propio atrincheramiento en su individualidad y en cuanto individuo» (pág. 88).

Para tomar actitud frente a esta posición del autor, se necesita de antemano precisar en qué consiste la participación del ser humano en la trascendencia. Sin poder explicar aquí el tema, debo advertir que la energía de la categoría de *participación* desborda con mucho el alcance del esquema «singular-universal», ya que la realidad de la que se participa debe ser, más allá de toda amplitud meramente extensiva, algo *muy profundo entitativamente*. La adhesión a lo trascendente no provoca, por tanto, ni la enajenación de sí mismo ni el enquistamiento en la soledad egolátrica del yo. Dar prevalencia a lo trascendente no significa «objetivar lo inobjetable», sino respetarlo en su *carácter irreductiblemente personal*, lo que no implica una voluntad de subversión por parte del ente frente al Ser, ni de capitula-

ción de lo singular frente a lo universal, sino una determinación responsable a mantener el debido *ordo rerum*.

Ahora bien, para hacer una crítica a fondo del prestigio que goza en la mente del autor lo *meramente virtual* —frente a las pretendidas objetivaciones del ser— necesitaríamos disponer de una noción equilibrada del *apriori*, que aquí no puedo ni siquiera esbozar. Baste de momento advertir que lo *concreto* no se opone a lo *virtual* ni a lo *apriori* sino cuando se halla situado al nivel de lo meramente superficial; de ningún modo en los estratos superiores. De ahí que, si se comete el error de considerar los planos ontológicos inferiores como modélicos, sólo es posible mantener la libertad característica de los planos más elevados dejándolos en suspenso, a medio camino entre la objetividad de lo meramente fáctico y la superobjetividad de lo metasensible. El hecho de que la Metafísica haya de moverse intelectualmente en un *nivel in-objetivo* no autoriza a negar la posibilidad e, incluso, la necesidad de conceder a la trascendencia un alto grado de densidad ontológica y de concreción.

Sólo entendiendo la trascendencia como algo rigurosamente concreto-superobjetivo se puede dejar de interpretar la relación con la misma como algo *pasivo* para concederle el estricto carácter *medial* (activo-receptivo) que resalta en el concepto de *sobre-cogimiento*. Este sutil concepto nos permite comprender que la aceptación de la alta dignidad ontológica de la trascendencia no sólo no anula la propia personalidad, sino que es justamente quien la hace posible. Del mismo modo, la experiencia mística de la transformación del alma en Dios no implica la renuncia a la mismidad *personal*, sino a los límites que implica el enclaustramiento individualista en la soledad del propio yo desarraigado. La unión del místico con Dios no tiende a lograr una unidad

de fusión indiferenciada, sino de vinculación personal, que entraña un *género superior de inmediatez*.

Cuando San Juan de la Cruz afirma que las noticias divinas «nunca son de cosas particulares» (pág. 128), *particular* se contrapone a la unidad del Sumo Principio, pero no a «Universal-impreciso», de modo que, al no referirse dichas noticias a algo concreto asible, el término a que apuntan deje de ser algo eminentemente preciso y ontológicamente concreto. El autor, no obstante, escribe:

(...) La intuición mística no nos dice nada de la naturaleza de Dios, de sus caracteres; lo percibimos sólo como el Sumo principio, como el fundamento que está en la base de nuestro ser y lo sustenta; es decir, como la pura potencialidad que nosotros llamamos trascendencia abisal (pág. 128).

Los mejores intérpretes de la mística, sin embargo, ven en dicha «nada» la *nada-de-lo-meramente-objetivo*, que se opone a la *concreción de lo superficial disperso*, no a la *concreción eminente de lo superobjetivo personal*. Al místico se le ofrece *todo el ser* de Dios en su irreductibilidad personal, no el *ser todo* divino en su infinita riqueza de implicaciones.

Se impone aquí advertir que hay una forma de vinculación más profunda que la que media entre lo universal y lo singular, a saber: la que existe entre lo *objetivo superficial* y lo *superobjetivo profundo*, lo personal-finito y lo personal-infinito. Mientras siga el pensamiento occidental aherrojado en el esquema «singular-universal», no hallará la vía adecuada para conseguir la unidad del ser humano, escindido en sí mismo por la doble tendencia que en él aliena: hacia lo meramente objetivo y hacia lo infinito.

Vistas las cosas a la luz de una Gnoseología bien matizada, se advierte que la *fusión* de que hablan los místicos —con

un lenguaje a menudo excesivamente ambiguo— no implica la *despersonalización* del hombre, sino la *plenificación de la personalidad*, al abismarse el ser humano en el ser personal por antonomasia y, como tal, infinitamente reverente y respetuoso para con las otras personas. Virasoro subraya con excesiva unilateralidad el aspecto *negativo* del desprendimiento que exige la vía mística para *dejarse invadir* por el Ser, sin sospechar que tal vez se haya de entender este despojo de la caracterización individual como un *ascenso de nivel* en la actitud personal del hombre respecto al Ser supremo, no como la anulación del *carácter personal* del propio ser, que es justamente quien hace posible elevarse a dicha relación. No se trata de un mero abandono pasivo, sino de un esfuerzo eminentemente activo por alcanzar la perfección de la vida personal, que compromete el ser entero del hombre. Está aquí en juego el concepto decisivo de *sobrecogimiento*, tal como fue entendido por el último Fichte⁶.

5. *Experiencia «inobjetiva» del Absoluto*

Nunca como en este espinoso tema del *trascender* se echa tan de menos la falta de una metodología filosófica elaborada con categorías tomadas de los *ámbitos superiores* de la realidad, pues sólo con este sutilísimo y denso bagaje intelectual será posible moverse con holgura en un terreno tan minado de pretendidas paradojas y extrapolaciones categoriales.

Virasoro subraya insistentemente la unidad de la intuición metafísica —que define como «la autoconciencia ori-

⁶ Véase mi obra *Diagnosis del hombre actual* (Madrid, Edit. Guadarrama, 1966), y José Manzana M. de Marañón, *Objektivität und Wahrheit* (Vitoria, Eset, 1961).

ginaria del yo en la que éste se percibe como unidad de lo universal y lo singular» (pág. 120)— por la convicción de que esta compleja y unitaria actividad intuitiva constituye la única experiencia *originaria* del hombre. Toda escisión de los elementos que figuran en esta experiencia unitaria constituye, a su entender, una ilegítima extrapolación. A ojos vistas, late aquí un benemérito intento de permanecer fiel a criterios realistas de investigación. Pero lo que urge es preguntarse, con el mejor Descartes y Fichte⁷, si la experiencia primaria del hombre no alcanza, asimismo, a realidades que se dan de por sí, con entera independencia de la subjetividad que las intuye, como esencialmente conexas con la actividad más alta y radical de la conciencia. Es obvio que, si se entiende el objeto de la intuición como algo universal, en el sentido menos preciso del vocablo, no es posible justificar la identificación del mismo con un ser concreto supra-individual. Pero la tarea de la Gnoseología actual consiste, justamente, en mostrar la existencia de modos de intuición más amplios, realistas y entitativamente poderosos que el que preconiza el autor. Toda la fecunda corriente trascendentalista inspirada en Josef Maréchal y en el mejor pensamiento existencial ofrece una riqueza de matices y una gama tan amplia de posibilidades que ni con la mejor buena voluntad puede ser reconocida en las acerbos críticas que dirige el autor a cuantos intentan propugnar la posibilidad de acceso a un Ser con existencia autónoma.

Virasoro ve con nitidez que «la libertad no es objeto, no es ente ella misma, sino la fuente siempre inexhaustible de todas las entificaciones: el fluir en eternal difluencia que,

⁷ De hecho, el gran mérito de Descartes y Fichte es, a mi juicio, haber adivinado que en lo más hondo de la conciencia humana entra el hombre en contacto «inobjetivo» no con el Universal, sino con algo tan concreto y «superobjetivo» como es el Dios personal.

en cuanto energía o disponibilidad liberada, desencadenada, desborda con su virtualismo todo lo dado» (pág. 92). Así, «el Ser deja de significar una mera palabra mitologizante, el índice de una posibilidad vacía, para devenir potencialidad condensada, actuada en los entes, como tal una experiencia vivida por el yo, desde luego siempre parcialmente y desde una perspectiva *entre* otras infinitas perspectivas posibles: como libertad singular de cada existencia personal; pero sin poder agotarse en ninguna de sus concreciones de *facto*, ni en el conjunto universal de las mismas» (pág. 92).

Ahora bien, esta dialéctica de *ser* y *entes* no agota todo lo que entiende la Filosofía tradicional de inspiración cristiana por *participación ontológica*, pues ésta se basa en la capacidad de *promoción ontológica* —digamos así— que posee un Ser al que su infinitud sitúa más allá de toda dispersa multiplicidad y goza, sin embargo, en sí mismo de una concreción eminente por no ser inobjetivo, sino *eminentemente super-objetivo*, es decir, *objetivo* (real) *en grado sumo*. Lo inobjetivo —entendido en toda su positividad como *super-objetivo*— no sólo es real, sino fuente de realidad.

Con estas observaciones no quiero sugerir que sea viable a la intuición metafísica el acceso *directo* al Ser Infinito. Cómo es posible un acceso a éste y a través de qué vertientes es el grave tema de la Teología natural. Lo único que intento señalar es la necesidad de abordar estos problemas con temple *realista* y *con la debida amplitud*, apoyando el pensamiento en el género de realidades que ofrecen un carácter campal, pues, siendo «inobjetivas» (es decir, no estando sometidas a las condiciones espacio-temporales de lo meramente empírico), son, a la par, eminentemente reales.

Si partimos de que «la libertad universal no es, considerada en sí misma, nada efectivo, sino una mera posibilidad, que en el mismo acto en que se actualiza deja de ser libertad universal para angostarse en una libertad particular (...)» (págs. 96-97), se cierra toda vía posible de acceso filosófico a una forma de trascendencia concreta y personal que no se *objetivice* (es decir, no se reduzca a algo singular y disperso) por el hecho de ser fundamento absoluto de los entes particulares.

6. ¿Subjetivismo o superobjetivismo?

Siguiendo su línea de pensamiento, Virasoro no duda en reducir los ideales o arquetipos a un «producto de la actividad del yo» (pág. 101), sin detenerse a discutir los graves problemas que plantea la determinación del grado de realidad que ostenta el «ser ideal». El autor subraya con acierto que no es justo reducir esta forma de entidad a algo rígidamente objetivo. Pero, por mi parte, me permito sugerir que tampoco es lícito calificar, sin más, de *prestidigitación mental* todo intento de conceder a las entidades ideales cierta autonomía frente al sujeto, forma de independencia que la filosofía deberá debidamente precisar.

Se advierte en la Historia del pensamiento una tensa proclividad a considerar de modo expeditivo como *subjetivas* ciertas realidades que parecen ser meras proyecciones del yo por el hecho de surgir en el ámbito constituido por el encuentro del ser humano con la realidad entorno. Nada más importante en la actualidad que analizar de cerca estas entidades fronterizas, realidades campales que brotan a modo de ámbitos «entre» dos o más entes que se hallan en fecunda vinculación. De ahí la importancia actual en Metafísica de la tan depreciada categoría de relación. Si esto

es así, resulta en extremo urgente destacar que, debido a la esencial condición «atmosférica» de las realidades inasibles, no se logrará concederles la firmeza ontológica que les compete —y de la cual se deriva la capacidad penetrativa de la intuición— mientras no se disponga de una sólida teoría de la objetividad. Lo cual nos insta a no prender excesivamente la atención en lo «universal» y consagrar más afán al estudio de las realidades que se resisten a un análisis objetivista.

Bien realizado este estudio, será fácil advertir que, si las formas de trascendencia que señala Virasoro juegan un papel importante en la vida del hombre, lo decisivo para la persona humana es la fundación de *ámbitos de convivencia* con las demás personas finitas e, incluso y primariamente, con la Persona Infinita del Ser Supremo. Proponerse, por tanto, un «programa de objetividad» es muy laudable, a condición de movilizar un concepto *suficientemente amplio* de objetividad. Y mucho es de temer que cuando el autor postula una Metafísica como *ciencia positiva* no tenga en cuenta que este viejo ideal se estrella contra el hecho ineludible de que todo objeto-de-conocimiento que trasciende la condición de mero «objeto» exige la movilización de todas las facultades humanas, haciendo con ello imposible que el pensar filosófico —saber de ultimidades— adopte el paso seguro del conocer científico según una forma de ininterrumpido progreso impersonal.

Hay en la actualidad buen número de pensadores de raigambre tradicional escolástica que impugnan, como el autor, la cosificación del ser y, en general, toda orientación metafísica de carácter trascendental, pero procuran, en consecuencia, plantear los problemas metafísicos de modo muy distinto, centrándolos en torno a los conceptos de *inobjetividad*, *persona*, *ámbito de intersubjetividad* y *diálogo*, no

en torno a los de *ser*, *singularidad* y *universalidad*⁸. Sólo por esta vía de *realismo superobjetivista* se puede, a mi juicio, superar plenamente el anquilosamiento empirista en lo meramente «objetivo» sin movilizar técnicas injustificadas de evasión abstraccionista y sin reducir el alcance de las posibilidades humanas de conocimiento.

⁸ Cf. A. Brunner, *Der Stufenbau der Welt* (Munich, Edit. Kösel, 1950) y *Erkenntnistheorie* (Colonia, Edit. Bachem, 1948). Brunner subraya con energía que la atenuencia precipitada al concepto de *ser* provoca una forma abstracta de pensamiento que se ve forzada a escindir insalvablemente lo real en *entidades universales difusas* y *entidades singulares concretas* en las que aquéllas deben encarnarse para adquirir un mínimo de densidad ontológica. La Metafísica, según este autor, debe partir de los *ámbitos de realidad* más densos —tales como el *encuentro humano* y el *lenguaje*—, en los cuales el hombre se encuentra con lo real *en la plenitud de sus implicaciones*. Conviene tener esto presente a la hora de valorar la interpretación que Virasoro nos ofrece del ser como una fuerza primaria, difusa e insustantiva que se encarna en los entes.

EL CONOCIMIENTO HUMANO Y LOS DIVERSOS
MODOS DE ATENENCIA AL ENTORNO

A lo largo de los capítulos anteriores se intentó, desde vertientes diversas, dejar en claro como idea básica de la teoría del conocimiento que el saber humano auténtico es correlativo a los diversos modos de interacción entre el sujeto cognoscente y los objetos-de-conocimiento. En esta interacción, la actitud del sujeto ante el objeto no es del todo activa ni del todo pasiva, sino activo-receptiva, cocreadora. Ahora bien, como todo fruto de un acto creador es irreductible a los elementos que condicionan este acto, al reconocer que el conocimiento humano depende en buena medida de las circunstancias que integran el entorno humano no se afirma con ello de ningún modo que se reduzca a un epifenómeno de las mismas. Se requiere aquí una labor muy fina de matización que precise el sentido exacto de diversos términos («teórico» y «fáctico», «abstracto» y «material», «abstracto» y «vinculado al entorno», «racional» e «histórico», «formalista» y «dialéctico») y esquemas mentales («idealismo-materialismo», «formalismo-historicismo», «individualismo-sociologismo», «autonomía-atenencia al

entorno»). Bien clarificados estos esquemas y términos, deberá procederse a determinar en pormenor los diferentes modos de relación que son posibles entre el sujeto cognoscente y los objetos-de-conocimiento que forman su entorno. La trama formada por estos diversos modos de relación «sujeto-objeto» constituye la experiencia humana.

Estos puntos son explanados en las páginas siguientes al hilo de una recensión crítica.

En su obra *Idealismo y filosofía de la Ciencia. Introducción a la Epistemología de Karl R. Popper*¹, Miguel A. Quintanilla intenta realizar una crítica de la Epistemología de K. Popper mediante el recurso radical de poner al descubierto sus presupuestos filosóficos. Esta clarificación y crítica está guiada, a su vez, por los siguientes presupuestos filosóficos: 1) la realidad que constituye el entorno humano material es *histórica* y *cambiante*, y a las alteraciones de la misma responden los cambios del conocimiento; 2) el hombre no es sino el conjunto de las relaciones sociales que lo determinan; el sujeto humano es, como entidad teórica, una pura abstracción, y, como realidad, un producto enajenado de la sociedad; 3) el aumento del conocimiento supone un aumento de experiencias y una consiguiente transformación de relaciones sociales y formas de comunicación.

Estos presupuestos filosóficos llevan al autor a la convicción de que toda epistemología que se quiera *realista*—no meramente formalista y abstracta— debe centrarse en el *problema material* del conocimiento por cuanto «los problemas técnicos antes de ser entidades teóricas son experiencias físicas de la necesidad humana» (pág. 154). Frente

¹ Tecnos, Madrid, 1972.

a la tendencia de los filósofos a «minimizar la influencia de lo material en las ideas» (pág. 58), y en estrecha vecindad con los estudios de la «Escuela de Frankfurt» en torno al concepto de interés como «condición material del conocimiento (y, por extrapolación, del planteamiento del problema del conocimiento)», el autor subraya con energía que la constitución de un nuevo concepto del conocer y su elaboración polémica no puede entenderse si no es precisamente como la respuesta filosófica a una problemática material e interesada (pág. 58). «La racionalidad científica es histórica porque lo es el desarrollo material que la constituye». «Olvidar esto es condenarse a explicar la razón como un puro formalismo e *inventarse* su nacimiento como acontecimiento milagroso» (págs. 59-60).

Desde esta perspectiva, el autor considera como «abstracta» toda concepción filosófica que, de algún modo, conceda al sujeto cognoscente cierta independencia y autonomía respecto a su entorno sociohistórico. «Razón histórica» es —en consecuencia— *razón atendida en el modo dicho a las circunstancias situacionales*. Todo género de razón atendida al entorno «material» desde una *distancia de perspectiva* es considerada como *formal-abstracta*. De modo semejante, es tachada de *individualista* toda concepción que no reduzca el sujeto individual a un «producto enajenado de la sociedad» (pág. 157); y es calificada de *formalista idealista* y *metafísico-platónica* la que concede autonomía al mundo de los inteligibles.

Ampliado el sentido del positivismo lo suficiente para ser reducido a dos notas: *formalismo* e *individualismo*, el autor considera la filosofía de Popper como una «vertiente del positivismo», corriente que tiende a identificar la filosofía con la actividad cognoscitiva meramente formalista, debido a un concepto precario de experiencia.

A pesar de las diferencias que median entre el «verificacionismo» del Círculo de Viena y el «falsacionismo» popperiano, y del indudable progreso que implica este último, Popper —a juicio del autor— se mueve dentro del esquema positivista «teorías-hechos», y se muestra más atento a *delimitar* el conocimiento estrictamente científico del no científico que a conectar de verdad los *contenidos de las ciencias* —o teorías— con su materia propia: los *hechos de la experiencia*. Este afán «demarcador» lo lleva a entender el conocimiento científico como fruto de una configuración convencional, que — pese a los éxitos prácticos que obtenga en el plano operacional— no desborda una posición de aislacionismo metodológico y, en definitiva, de absentismo frente a la realidad que presiona al hombre en cada momento y situación. La posición en apariencia asépticamente metodológica de Popper —que tiende a practicar una *reducción metodológica* de las afirmaciones metafísicas— está impulsada por un estilo de pensar «idealista» —es decir, en el contexto de la obra que comento—, abstracto, ahistórico, sustantivista.

Esta posición fundamental explica —según el autor: 1) las insuficiencias de la epistemología popperiana —su incapacidad para dar razón del valor *empírico* del conocimiento científico y del aumento del conocimiento—; 2) la imposibilidad de considerar como auténticas ciencias el marxismo y el psicoanálisis si tomamos como criterio de demarcación científica la falsabilidad, refutabilidad o contrastabilidad de las teorías; 3) la teoría popperiana del «Tercer Mundo» («Dritte Welt», «Third World»), y 4) la necesidad de elaborar una «epistemología histórica y dialéctica», entendida como alternativa no a la *lógica formal*, sino al *formalismo*.

A este juicio negativo de la epistemología de Popper llega el autor a través de diversos análisis: el problema de la «demarcación» (págs. 51-77), la falsabilidad como criterio de demarcación (págs. 80-92), la base empírica de la ciencia (páginas 94-107), el desarrollo del conocimiento científico (págs. 109-133) y la metafísica de Popper (darwinismo epistemológico, páginas 135-141; ontología del formalismo: la teoría del tercer mundo, págs. 143-153).

Estos análisis son realizados a ritmo bastante lento, con el apoyo de abundantes citas. Sin embargo, cuando uno los sigue de cerca, producen una sensación de apresuramiento porque los temas estudiados son en realidad mucho más complejos de lo que aquí parece suponerse. La estructura misma del análisis está montada sobre una serie de términos de una temible complejidad y ambigüedad: *positivismo*, *empirismo*, *esencialismo*, *idealismo*, *materialismo*, *historicismo*, *abstraccionismo*, *platonismo* y otros semejantes. Como sabemos, la investigación filosófica actual procede cada día con mayor cautela en el uso de estos términos, que llevan fácilmente a malentender los diversos sistemas por un afán a ultranza de fácil encasillamiento. Si tenemos en cuenta la dificultad que encierra la delimitación precisa del concepto de Metafísica, y la interpretación de sistemas de pensamiento tan indelimitados —en el sentido más positivo del término— como los de Platón y Hegel, advertiremos fácilmente que el mero calificar el pensamiento popperiano y su teoría del Tercer Mundo de «Metafísica hegeliano-platónica» apenas arroja claridad alguna sobre su sentido y alcance específicos.

El problema de la *abstracción* filosófica ofrece una notable complejidad, pues compromete temas tan sutiles y de tan difícil clarificación como el acceso del hombre a lo real, la integración de sensibilidad e inteligencia, experiencia y conceptualización, el carácter mediacional del concepto, etc. Si se desatiende el difícil tema de la «mediación» —tan estudiado a partir de Hegel, y todavía menesteroso hoy de un riguroso análisis—, es comprensible que se considere como una abstracción ilegítima —por cuanto distancia al sujeto de los problemas materiales— toda *consideración general* sobre la experiencia que sobrevuele la situación concreta que envuelve al hombre, y se crea advertir en la epistemología moderna «una inflación de formalismo» (pág. 56) que

sólo remite un tanto con el advenimiento de la «filosofía materialista» (pág. 57). Esta global acusación difícilmente podrá resistir, sin embargo, un análisis pormenorizado. Basta recordar, por una parte, las motivaciones estrictamente filosóficas que llevaron a Ockham a entender restrictivamente la Filosofía como *Filosofía del lenguaje*, y, por otra, la interpretación que dan actualmente del pensamiento cartesiano y fichteano los investigadores del Instituto Fichte de Munich, para entrar en sospecha de que términos tales como *empirismo*, *innatismo*, *abstraccionismo*, *racionalismo*, *subjetivismo* e *idealismo* deben ser sometidos a una honda revisión si nuestras calificaciones han de afectar en verdad al pensamiento de los diversos autores y superar la condición de meras etiquetas, sin valor efectivo. Recuérdese, por ejemplo, la importancia decisiva que tiene en la filosofía de Fichte la «interpersonalidad».

La interpretación concreta que reciben en Popper las múltiples cuestiones que suscita la teoría del «Tercer Mundo» únicamente a través de un análisis directo y ponderado pueden ser vistas *en su condición irreductible y específica*, pues —como ya advirtió Platón en su *Carta Séptima*— estos temas filosóficos sólo se clarifican tras un prolongado trato. Con la mera calificación de «platonismo más descarado» (que usa G. Bueno en el prólogo, pág. 15) no se consigue sino remitir al lector al ambiguo juego de manipular etiquetas más o menos convencionales.

Análogas consideraciones cabría hacer respecto al uso expeditivo de los esquemas mentales, como «materialismo-idealismo», «historicismo-formalismo», «sociologismo-individualismo». El procedimiento de *pensar por vía de contrastes* puede ser en casos brillante y contundente, pero, examinado a fondo, muestra en seguida su precariedad, porque la contraposición que expresan tales esquemas se basa en

una concepción borrosa de los términos que los integran. La investigación filosófica nos muestra de continuo que, al clarificar con suficiente radicalidad determinados términos, más de una supuesta *oposición de contrariedad* se convierte en *complementación por vía de contrasteidad*. Así cabe observar cómo es posible: 1) que una realidad se muestre autónoma y envolvente respecto al hombre y sea al mismo tiempo en parte fruto del esfuerzo creador humano; 2) que el hombre sea personalmente autónomo y esté atendido a las realidades y acontecimientos del entorno; 3) que el lenguaje constituya una instancia envolvente que nutre a los mismos que han contribuido a crearlo, y que la inmersión en tal instancia no se traduzca en «enajenación» (pág. 152), sino en el adentramiento en lo mejor de uno mismo.

El uso indiscriminado de ciertos esquemas insta al hombre a proponer con demasiada rapidez alternativas que no siempre son auténticas. Así, el esquema «material-formal» induce a pensar que todo aquello que no se identifica con lo que uno entiende por *material* debe ser calificado de *formal*, sin detenerse a considerar la posibilidad de que tenga otro estatuto ontológico mucho más denso de sentido. El uso del esquema «autonomía-atención al entorno» lleva a juzgar expeditivamente que la atribución de un carácter autónomo al mundo de las significaciones («Tercer Mundo») implica la *sustantivación* del mismo. Con ello se deja de lado la posibilidad de que tal autonomía sea un género de *unidad-en-diversidad* que va unida a cierto modo de *vinculación* a otras realidades.

La tesis fundamental sostenida por el autor de que la Ciencia debe hacer pie en la realidad y mantenerse unida a ella de modo constante y nutricio es indudablemente justa.

Pero esta atención a lo real circunstante es una relación de tal complejidad que exige un estudio muy pormenorizado y fino. Cada tipo de ciencia implica un género específico de relación «sujeto-objeto», y su metodología propia sólo puede ser precisada con cierto rigor si se determina previamente el modo de realidad que constituye su objeto-de-conocimiento peculiar. Ello exige una teoría bien articulada de la *realidad* y de la *experiencia*. Si sólo se cuenta con una concepción elemental e inarticulada de experiencia, no es posible captar en toda su riqueza los diversos modos de realidad que forman el entorno humano. Para fundamentar, pues, con precisión la epistemología de las ciencias humanas, no basta subrayar en general la vinculación del hombre y su entorno sociohistórico. Se debe estudiar *en pormenor* los *diversos* modos de acceso del hombre a las *diferentes* vertientes de la realidad.

A la luz de una teoría bien matizada de la experiencia, se advierte que el lema positivista de que «sólo lo dado es real» no significa únicamente «la negación de la historicidad como dimensión inherente a la realidad y al conocimiento» (pág. 49), antes implica la reducción de lo real a un *modo único* —y no el más fecundo— de *donación*.

Como sugiere el autor, el concepto de ciencia debe ser notablemente ampliado, de modo que cubra con toda legitimidad el área total de los fenómenos humanos. Pero, si hemos de cumplir este fecundo propósito, no podemos en modo alguno limitarnos a subrayar la sumisión de la vida humana a las condiciones «materiales» de cada situación. El calificativo «material» es utilizado aquí en oposición a «meramente formal», y sirve para mostrar en principio la precariedad de todo formalismo desarraigado de la realidad, pero —en el aspecto positivo— no clarifica de modo satisfactorio el estatuto ontológico de los complejos fenómenos

que integran la circunstancia humana —«experiencia e intereses»—.

Se habla siempre —escribe el autor— de la influencia decisiva de los viajes a ultramar, del descubrimiento de nuevas tierras, del oro americano; pero a la hora de totalizar estas experiencias como elementos de una nueva formación social en gestación y como promotores de unos nuevos intereses capaces de hacer moverse a las ideas en un determinado sentido, parece que los filósofos tenemos la tendencia innata a minimizar la influencia de lo material en las ideas (pá. 58).

El autor cita en su apoyo a G. Bueno:

La racionalidad ... incluye también la referencia a la materia, y el tránsito de un tipo de materialidad a otro es también el tránsito de un tipo de racionalidad a otro (pág. 93).

Sin duda, ambos textos quieren sugerir la idea de la necesidad de no escindir los estratos de la realidad a que aluden los términos *material* y *racional*. Pero, cuando se analiza detenidamente la inmensa riqueza interna de tales estratos, queda de manifiesto que la mera manipulación de los términos «material» y «racional» en el campo dialéctico de los esquemas «material-racional», «real-ideal», «concreto-abstracto», no aclara las cosas en profundidad y suscita graves riesgos. Una vez más cobra vigencia el lema husserliano de convertir en *plenas* («erfüllte») las *intenciones vacías* («leere Intentionen»).

Hay ideas fecundas que, si no son debidamente desarrolladas y matizadas, pueden degenerar en graves errores. En el prólogo que precede a la obra escribe G. Bueno:

... Por la circunstancia de que las propias Ideas proceden todas ellas de la realidad social y natural, puede decirse que la conciencia filosófica sólo puede llegar hasta donde llega el «espíritu de la época» (incluyendo la concepción del futuro que

éste contenga), aunque no sea más que porque este «espíritu de la época» (...) se realiza también mediante la filosofía (página 21).

El modo peculiar de dependencia de las ideas respecto a la realidad social y natural debe ser muy cuidadosamente matizado, pues no se trata de un modo tosco, meramente lineal de causalidad. El mero afirmar que «el carácter *histórico* de la racionalidad científica es inseparable de su carácter *material*» (pág. 60; el subrayado es mío) no aclara en modo alguno el género *específico* de interacción que se da entre los diversos elementos que integran la «circunstancia humana» y ese fenómeno singular denominado «conocimiento». El uso inarticulado del término «material» no facilitará demasiado esta labor de clarificación. De ahí la inevitable sensación de inseguridad e imprecisión que nos produce la lectura de párrafos como el siguiente:

De la epistemología moderna podemos decir ciertamente, desde el ángulo de mira de nuestra posición actual, que tuvo un carácter más o menos abstracto; pero esto no significa, en último término, sino el velamiento de la determinación material de los conceptos que se opera en aquella filosofía de una forma necesaria por falta de categorías para pensar en relación, y por falta también, claro está, de fuerza expresiva de la misma relación para manifestarse a la conciencia. Ciertamente, el liberal que piensa en la esencia del individuo humano como radicalmente libre y racional piensa una verdad real que sólo aparecerá como falsa por el desarrollo histórico de las condiciones materiales que sirven de sostén a tal concepto: la propiedad privada en una sociedad industrial (pág. 65).

Esta inseguridad en la *defensa de la vertiente sociohistórica* del saber es justamente la que provoca la acusación contra la misma de «relativismo» —acusación a la que se adhiere Popper—. La alternativa justa a este ataque no es

subrayar una vez más la necesidad de someter el pensamiento humano a las condiciones «materiales» de cada situación y estudiar la función históricosocial que desempeñan los diversos tipos de conocimiento, sino mostrar *muy en concreto y matizadamente* qué género especial de mutuo influjo puede darse entre el conocimiento humano y su entorno, y si esta interacción afecta —y con qué signo y en qué medida— a la autonomía de ambos —entorno y conocimiento—. Frente a quienes reducen la razón humana a *razón científica analítica* y niegan carácter científico al tipo de racionalidad de las ciencias humanas —al no poder ser «falsadas» por datos de la experiencia posible—, no es suficiente advertir que se hallan sometidos a un prejuicio *empirista* (el de reducir el problema del conocimiento a la relación «hechos-teorías», sin tener en cuenta el factor histórico) y a otro *positivista* (el de limitarse a demarcar unos enunciados de otros sin buscar su verdadera fundamentación filosófica). Se requiere mostrar positivamente que las diversas ciencias humanas estudian diferentes vertientes de la realidad con un método adecuado y riguroso (entendiendo por *rigor* la adaptación a las exigencias específicas de cada objeto-de-conocimiento). *La crítica más eficaz de la unilateralidad científicista viene dada por la simple exposición de la fecundidad de las ciencias humanas en orden a abrir nuevos ámbitos de conocimiento.* Pero esta apertura de modos no científicos de experiencia debe ser mostrada *con toda precisión*, a fin de que los hechos mismos sean testimonio irrefutable de que la experiencia científica no es la única experiencia humana, ni la única rigurosa ni, tal vez, la modélica en punto a seguridad.

Bien analizadas las distintas formas de relación del hombre a la realidad, se observará que cabe vincular la «autonomía» de las realidades del «Tercer Mundo» y la vincu-

lación del conocimiento al entorno, pues no se trata de una *autonomía-de-reclusión*, sino de una *autonomía-en-distensión*. Un análisis profundo nos revela que para evitar la reducción de la Teoría de la Ciencia a metodología (relación de lo general y lo particular, la teoría y los hechos) no se necesita negar la autonomía del Tercer Mundo y diluir el conocimiento humano en la trama de influencias sociohistóricas. Entre la autonomía absoluta y la dependencia total hay una posición intermedia muy fecunda: la *autonomía en vinculación*, que implica, respecto a las realidades concretas del entorno, una forma de *distancia-de-perspectiva* que no entraña *alejamiento*, sino posibilidad de un adentramiento mayor.

De ahí el papel *mediacional* que juegan las «teorías» en el acceso del hombre a la realidad. Las teorías no flotan, de modo comprometido, sobre el mundo de los hechos. La experiencia humana auténtica sólo es posible sobre un trasfondo de sentido que brota, como una llamarada, cuando el hombre toma cierta distancia de perspectiva respecto a lo real entorno. El hombre vive menos atenido a los *hechos* que a las *tramas de sentido* que se tejen entre los hechos y los hombres al hilo del bipolar proceso histórico de interacción *hombre-entorno, entorno-hombre*.

Resulta por ello excesivamente grueso en el aspecto metodológico afirmar que el Tercer Mundo es un «producto» humano (pág. 153) y que los libros, librerías, periódicos y bibliotecas son entidades «físicas». Ya Husserl, en *Erfahrung und Urteil*, distinguió cuidadosamente diversos niveles entitativos en las realidades «culturales», que desbordan con mucho el campo de lo «físico». Si fueran exclusivamente «físicas», difícilmente podrían las realidades del Tercer Mundo desempeñar su *decisiva función mediacional*. Esta sutil condición mediacional, a la que se debe que la expe-

riencia humana integral sea *creadora* y no sólo registradora de datos, es rigurosamente específica de los fenómenos humanos y no puede ser clarificada mediante ejemplos tomados del estrato *biológico*.

Mucho más fecunda, en consecuencia, que la Epistemología genética *de orientación biologista*, se muestra una teoría del conocimiento configurada a la luz de una *Estética de la Creatividad*, ocupada en la descripción de los niveles más altos de la actividad humana. En estos niveles se observa con nitidez cómo es compatible la *autonomía* del Tercer Mundo con su carácter plenamente *humano* y, por ello, *relacional*, y se descubren claramente los riesgos que implica la tendencia a combatir el *psicologismo* (dependencia respecto al sujeto del mundo de los inteligibles) mediante la defensa de una «epistemología sin sujeto cognoscente» (independencia respecto al sujeto del mundo de los inteligibles o «Tercer Mundo»). El extremismo representado por esta epistemología desarraigada no puede ser neutralizado con el mero recurso de considerarlo como fruto de «prejuicios metafísicos» (pág. 151), y contraponerle la teoría —no menos extremista— de la atenuencia absoluta del hombre a su entorno sociocultural. Un extremismo llama a otro. Unos y otros sólo se resuelven satisfactoriamente *por vía de elevación*, superando los géneros de visión unilateral que los inspiran.

Popper subraya que el «Tercer Mundo» está conectado con los otros dos y que algún día habremos de «revolucionar la Psicología considerando la mente humana como un órgano de interacción con los objetos del Tercer Mundo» (cf. «On the theorie of the objective Mind», en *Akten des XIV Internationalen Philosophiekongresses*, Herder, Viena, 1968, I, págs. 25 y sigs.). Es decisivo analizar de cerca estas formas de *interacción* y *conexión*. Todo uso borroso de tales

términos no llevará sino a posiciones unilaterales y extremistas. La clarificación de los mismos permite advertir, en cambio, que todo *distanciamiento* —por vía de conceptualización— respecto al entorno humano sociohistórico no implica automáticamente una traducción ilegítima de los problemas «materiales» a problemas «formales» (pág. 154), pues puede muy bien significar *un ascenso* desde la inmediatez de *mero contacto* a la inmediatez eminente, lúdico-interaccional, de *trato a nivel de cierta soberanía*. De donde se sigue que destacar la autonomía del «Tercer Mundo» frente a las corrientes psicologistas no significa de por sí afirmar el carácter *sustancial-cósico* del mismo, pues podemos estar ante un modo dialógico-interaccional de autonomía.

De modo semejante debe afirmarse que el carácter *enigmático* con que se imponen las realidades envolventes al hombre no autoriza a considerar al sujeto como «irracional» (pág. 155), pues se dan tantos modos de racionalidad cuantas son las formas de interrelación alumbradora de sentido entre el hombre y las realidades del entorno. Sin una concepción diversificada y bien articulada de la *racionalidad*, la «dialéctica» pierde su connatural flexibilidad —a la que debe sus mejores éxitos— y cae en un bien merecido desprestigio.

Sólo una labor de ahondamiento detenido y penetrante en los campos de realidad a que aluden los términos movilizados hará posible a los investigadores adentrarse en el estudio de la realidad desde perspectivas *diferentes e integrables*, de modo que los diversos puntos de vista, lejos de excluirse como posiciones antagónicas, constituyan vías complementarias hacia una verdad que, por su riqueza, muestra un carácter polifónico. Con este espíritu comprensivo será, sin duda, viable recoger e integrar los hallazgos fecundos de las diversas orientaciones hermenéuticas

actuales, ya que su abrupta oposición se debe con frecuencia al uso indiscriminado y rígido de términos filosóficos básicos, uso más propicio a la lucha ideológica que a la búsqueda paciente y solidaria de la verdad. *El empleo de términos generales es, sin duda, necesario. Pero, si ha de ser fecundo y no perturbador, debe llevar a la base un conocimiento muy hondo de los fenómenos intelectuales a que tales términos aluden.* Este conocimiento sólo puede lograrse a través de un contacto intensamente inmediato con la realidad. Precisar muy en concreto los diferentes modos posibles de inmediatez con lo real y las exigencias que cada uno de ellos plantea al sujeto cognoscente es una de las tareas más urgentes de la Hermenéutica contemporánea.

XVI

EL ORIGEN DE LA REDUCCIÓN DE LA EXPERIENCIA FILOSÓFICA. LA PRIMACÍA DEL LENGUAJE Y LA PRE- CARIEDAD DEL CONOCIMIENTO DE LO REAL

En la actualidad, diversas corrientes filosóficas, orientadas en la línea empirista y neopositivista, se esfuerzan por marcar límites a la experiencia filosófica con el fin de evitar toda forma de especulación desarraigada de lo real. Esta actitud de cautela en el uso del lenguaje filosófico es encomiable si se entiende por tal la fidelidad sin prejuicios a las exigencias de lo real y a las posibilidades del hombre. Lo que se intenta, sin embargo, con frecuencia al destacar las limitaciones humanas en el aspecto cognoscitivo es dar carta de naturaleza a la imagen del hombre que se obtiene cuando se parte de posiciones filosóficas en exceso superficiales. Intentar imponer esta imagen como la única válida y rigurosa es, sin duda, una extralimitación injustificada.

Para dar la debida firmeza a la convicción de la posibilidad y necesidad de ampliar la experiencia filosófica, conviene ahondar en las raíces de las corrientes reduccionistas que se complacen en limitar al máximo el alcance de la

capacidad cognoscitiva humana. Dado que estas corrientes reduccionistas suelen caracterizarse por el cultivo asiduo del análisis lingüístico, será de gran utilidad investigar por qué razón el iniciador de la corriente empirista anglosajona, Guillermo de Ockham, se decidió a entender la filosofía como filosofía del lenguaje.

I. EL LENGUAJE Y LA CREATIVIDAD HUMANA

El lenguaje es un fenómeno tan prodigioso, tan rico y enigmático, que cuando se insinúa de algún modo la necesidad de consagrarle atención nos sentimos inclinados a prestar asentimiento sin parar mientes en las razones concretas que pueden en cada caso impulsar a ello. Debido precisamente a la importancia excepcional de este tema de estudio, debemos tener muy presente que la ocupación con el mismo puede responder a dos actitudes fundamentales: 1) reconocimiento de la condición profunda, metasensible de lo real y de la correspondiente capacidad humana de intuición intelectual inmediata-indirecta; 2) negación de cuanto se supone *no-concreto*, distinto de lo singular y supuestamente superfetario, y de toda capacidad humana de acceder a lo verdaderamente real a través de la *mediación* del concepto. De aquí arranca la atencencia al llamado «principio de economía del pensamiento» («frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora»), y la puesta en práctica del sistema de la «navaja» (razor) ockamiana, tendente a «depurar» la Filosofía de todos los elementos parásitos inútiles como son —a juicio de ciertos autores— las formalidades y *entia quibus* de la Escolástica.

A mi entender, el tema del lenguaje es sobremanera fecundo, pero *la concesión al mismo de una primacía meto-*

dológica puede encerrar graves riesgos cuando responde a un concepto precario de las posibilidades cognoscitivas del hombre. Para que el análisis del lenguaje ofrezca toda la fecundidad que de él cabe esperar, se requiere tener muy en cuenta las ideas siguientes:

1. El lenguaje no debe ser tomado como un recurso expeditivo —a modo de *deus ex machina*— para fundar la teoría del conocimiento una vez que se la ha vaciado previamente de alcance metafísico.

2. Aun cuando no se aborde el análisis del lenguaje por esta razón, no se lo debe cultivar con *carácter exclusivista*, como si incluyese *toda* la temática filosófica.

3. La Filosofía del lenguaje no puede arrogarse el derecho de sustituir a la Metafísica y la Ética, pues —si se la entiende con un mínimo de rigor— aparece posibilitada por la intensa y radical reflexión que implican estas ramas del pensamiento.

4. Cuando se toma el fenómeno del lenguaje como punto de partida del filosofar —según acontece hoy a menudo—, debe considerarse que tal punto de partida significa en rigor un *nivel de pensamiento* que debe mantenerse durante todo el ejercicio del pensar. Se trata del nivel correspondiente a las exigencias de un género tan alto de fenómenos como son los actos de comunicación humana.

5. El lenguaje no es un «objeto» privilegiado que un pensador pueda tomar como centro polarizador de su estudio o como punto de partida del filosofar o como organon fundamental de la vida del espíritu. El lenguaje no es una entidad objetiva, fija, delimitada, sino un *acontecimiento* (event, Ereignis, événement) y debe ser analizado con categorías *ambientales-evenementales*. Si se concede importancia al lenguaje, ha de ser debido a esta condición, que lo con-

vierte en vehículo viviente de los *fenómenos de interferencia creadora* que acrecientan la personalidad humana. Por eso el fenómeno del lenguaje va emparejado con el de la *comunicación*, el *amor* (base de la vida personal-comunitaria), el juego y el símbolo.

6. Sólo así, sobre una base muy fecunda de pensamiento y de *vida en el espíritu*, vida verdaderamente creadora-entreligación, será posible adivinar el alcance de las posibilidades expresivas del lenguaje humano. Todo intento apriorístico y hosco de restringir la capacidad expresiva del lenguaje responde a un *dogmatismo escéptico* que nunca estuvo justificado y sólo pudo imponerse al amparo de ciertos prejuicios que conviene poner a plena luz.

7. Para no depauperar el fenómeno del lenguaje y reducirlo a puras tramas lógicas de interrelaciones, se debe advertir lo que el lenguaje encierra de *creación de ámbitos*. El lenguaje viviente constituye una actividad creadora de ámbitos, ámbitos que se encabalgan entre sí y fundan ambivalencias cada vez más amplias y envolventes. Esta fundación de ámbitos interferentes es fuente de sentido —luz intelectual— y de belleza.

La palabra auténtica surge como tal en el campo energético de la frase, *ámbito de interacción de realidades* que se constituye en fuente alumbradora de sentido. La palabra adquiere su sentido pleno en su relación no a las cosas —como algo delimitado, rígido, definitivo—, sino a los *ámbitos* que se van cocreando y que constituyen la trama del auténtico entorno humano. Por eso la palabra es el vehículo nato de la comunicación intersubjetiva y logra, a su vez, en ella su momento de máxima plenitud. La palabra no se limita a revelar el mundo interior del que habla, sino que es vehículo de cocreación de ámbitos nuevos de realidad; es el *medio* en el cual se lleva a cabo el proceso de «ambi-

talización» del hombre. La palabra es fruto de la condición intergravitacional de la realidad humana.

8. Esta concepción ambital-creadora del lenguaje nos permite adivinar que su capacidad expresiva es ilimitadamente ampliable si el hombre, al hablar, se halla en trance de cocreación de ámbitos. Pretender reducir las posibilidades de la vida espiritual del hombre a las posibilidades expresivas de un lenguaje visto como algo estático y fosilizado es empresa análoga a la de querer delimitar las características y potencialidades de la vida humana mediante la disección de un cadáver. La tendencia a prestar en exclusiva atención a la vertiente logicista del lenguaje (por cuanto ésta permite en alguna medida prescindir del mundo de ambitalidades cargadas de sentido que toman cuerpo en el campo expresivo del hablar humano) responde sin duda a la propensión actual a glorificar e hipostasiar la vertiente objetivista en todos los terrenos.

II. OCKHAM Y LA FILOSOFÍA DEL LENGUAJE

Para enfocar debidamente el tema del lenguaje y comprender por qué los pensadores le dedican especial atención —a impulsos de motivos diversos, a veces polarmente opuestos entre sí—, conviene estudiar en concreto a lo largo de la historia las razones que llevaron a ciertos autores al cultivo de la llamada *Filosofía del lenguaje*.

A este respecto es altamente sintomática la concepción ockhamiana de la filosofía como *Filosofía del lenguaje*. El matiz lingüístico conferido por Ockham a la teoría del conocimiento responde en principio a su doble tendencia a rechazar las «naturae» y salvar no obstante la condición *universal y necesaria* del conocimiento humano. Analizada

entre líneas la posición ockhamiana, se advierte que en el fondo de su genial labor, impulsora de los estudios lingüísticos, está operante una concepción inexacta de la «natura» y del «concepto» a ella correspondiente. Esta inexactitud provoca en su ánimo el «horror naturae» del que se deriva la interpretación del concepto como *mero signo*, lo que significa por una parte un hallazgo indudable, decisivo en orden al cultivo del lenguaje, pero entraña un notable riesgo filosófico: la depauperación progresiva de la vida conceptual humana (que es la que mediana y hace posible el auténtico conocimiento humano).

El punto de arranque del ockhamismo viene dado por la opción decidida a favor de las *realidades concretas singulares* y en contra de las «naturalezas» —naturae— entendidas —de modo acrítico, espontáneo— como necesariamente no-concretas, abstractas.

Esta polarización en torno a lo singular no hubiera constituido de por sí una opción diametralmente opuesta a la que se halla en el fondo de los grandes sistemas del siglo XIII si no fuese aparejada con una aversión indiscriminada a las «naturalezas», pues esta aversión arranca de una visión *superficial* del singular, al que se quiere exaltar por la vía suicida de desvincularlo de su fundamento metafísico nutricional (que es la «natura»). Destacar los singulares al tiempo que se niega la condición real eficiente de las «naturae» es rasgo típico de la actitud objetivista no ambiental-relacional, que considera la existencia meramente fáctica —asible, mensurable, delimitada con medios cotidianos— como el modo de realidad *modélico* y *exclusivo*. Lo considera único y modélico porque parte del supuesto metodológico de que el acceso primero y fundamental a la realidad viene dado por el modo de relación que en el lenguaje vulgar —sin matización filosófica alguna— puede denominarse *in-*

mediato-directo. En el plano de la vida cotidiana, preocupada de modo predominante por los problemas relativos a la conservación de la existencia, se da por supuesto que una entidad es real cuando de forma *inmediata* —en sentido de instantánea— y *directa* —sin mediaciones distanciantes— se la puede ver, oír, tocar, medir, someter a medida y control. Para saber a qué atenernos en nuestro trato cotidiano respecto a una realidad del entorno, este contacto físico inmediato-directo es suficiente. Debido a la sugestión que ejerce sobre la vida del hombre su preocupación por la conservación de la existencia, las realidades que permiten al hombre ganar respecto a ellas ese modo de *inmediatez* se elevan fácilmente a condición de realidades *ejemplares*, e incluso, si no se está sobre aviso, a condición de *realidades únicas* en el sentido fuerte del término *realidad*. Los modos de entidad que no se entregan con ese género de contacto inmediato directo son consideradas a menudo como no-reales, abstractas, meramente ideales.

En cambio, a medida que uno se libera del conjuro ejercido sobre el espíritu por las vertientes de lo real que juegan papel decisivo en el sostenimiento de la existencia, se advierte que lo singular concreto adquiere su pleno valor y sentido *merced a su constitutiva vinculación a instancias y entidades que no son objeto posible de medida, peso y control*. (Piénsese, por ejemplo, en ese género singular de realidades a que aluden los términos *bondad, justicia, belleza, familia, patria, humanidad*.) Con ello, la categoría de relación asciende de rango en cuanto a su estatuto ontológico, y el concepto de realidad adquiere un matiz diverso y más elevado. A esta luz, los seres singulares concretos muestran, tras su apariencia meramente objetivista —sensible, asible, mensurable—, un alcance, una vibración, una capacidad de interrelación tanto más sorprendente cuanto

que en principio su realidad parecía reducirse a sus rígidos límites espaciotemporales.

Ello explica que buen número de pensadores, dotados de poder intuitivo suficiente para adivinar que la realidad de lo singular-concreto no queda limitada por la mera configuración física, dediquen atención preferente al «universal», justo para hacer posible la plena valoración de lo particular. Si se tiene en cuenta que la dialéctica entre lo uno y lo múltiple, lo universal y lo singular, que vertebraba el pensamiento antiguo no responde a una *contraposición dilemática* de dos modos diversos de realidad, sino a la voluntad de revelar la *articulación misma de la realidad en sus diferentes niveles*, se advertirá la posibilidad de que un pensador caracterizado por su atención al universal sea más fiel a lo singular concreto que los que consideran como único género de realidad eficiente las entidades singulares vistas de modo aislado, como cosas perfectamente terminadas, definidas y localizables.

En virtud de lo antedicho, resulta en principio un tanto equívoco caracterizar el Nominalismo como una «metafísica del individuo» (P. Vignaux) basada en una decidida opción por el singular y el cultivo de un modo de conocimiento *inmediato* de lo real entorno, pues en estas expresiones queda sin determinar si el conocimiento cabal, auténticamente inmediato de las realidades singulares-individuales exige o no la fecundante «mediación» del llamado conocimiento *universal*. Visto con la debida hondura, lo universal no se opone a lo *singular*, sino a lo *superficial*, a lo meramente cósmico, falto del relieve entitativo que adquiere lo singular cuando se halla entramado en la red de interrelaciones constitutivas del cosmos. Esta circunstancia nos obliga a matizar el pensamiento y el lenguaje, a fin de no dar subrepticamente a entender que cuando se intenta su-

perar el plano de los singulares —múltiples y dispersos— se pasa a un nivel de tal modo *heterogéneo* que no merece el nombre de «realidad», atribuido en principio a lo singular concreto.

Resulta, asimismo, arriesgado —por equívoco— afirmar que tal superación «se realiza gracias a la afirmación de una 'natura' al nivel mismo de la estructura *óntica* de los *singulares*¹. Esta frase quiere dejar constancia de que las naturalezas ostentan una condición verdaderamente *real*. Pero, tal como está redactada, puede dar pie a un lector desprevenido a pensar que el modo de realidad de las *naturas* es idéntico al de las entidades singulares. Un análisis pormenorizado nos permite advertir que entre la mera realidad singular —delimitada con el modo de espaciotemporalidad cotidiano, propio de los seres inanimados vistos a nivel macrocósmico— y las entidades metasingulares *ideales* —fruto de una elaboración del sujeto cognoscente— cabe admitir la existencia de un género de realidades *concretas* pero *no sometidas al modo antedicho de delimitación*, al cual alude de ordinario el término «*óntico*» —por contraposición a *ontológico*, que hace relación a estructuras más amplias—.

En correspondencia a las sutiles, difícilmente delimitables interrelaciones que median entre los diversos estratos de la realidad que confluyen en los seres concretos y tornan sus límites indefinidos, positivamente ambiguos, se dan entre estos conceptos —*óntico, ontológico, singular, universal*— relaciones e interferencias nada fáciles de precisar. Esta peculiar dificultad planteada por la riqueza estructural de la realidad misma nos impone el deber de analizar

¹ Cf. Teodoro de Andrés, *El nominalismo de Ockham como filosofía del lenguaje* (Gredos, Madrid, 1969), pág. 27. (Los subrayados son míos.)

el alcance y sentido de cada realidad, sin recurrir a fáciles caracterizaciones de base histórica, tales como «realismo exagerado», «platonismo», «nominalismo», expresiones un tanto gruesas que aluden a realidades menesterosas de muy cuidadosa matización. Así, cuando se califica de *realismo exagerado* la posición que defiende la existencia *a parte rei* de los universales, convendría determinar con precisión si el modo de realidad aludido es de tipo *cósico* o más bien de tipo *ambital*, ya que en el segundo caso sería tarea bastante ardua demostrar que el adjetivo «exagerado» conviene a tal género de «realismo»².

Con gran acierto y clarividencia, Teodoro de Andrés muestra a lo largo de la obra citada que el término «nominalismo», al ser aplicado sin los debidos correctivos al pensamiento de Ockham, oscurece, debido a las inevitables resonancias que implica, el auténtico sentido de la marcha de este pensador hacia una Filosofía del lenguaje. Es penoso que, a causa de la proclividad del lenguaje a la cristalización y al esclerosamiento, las expresiones y términos filosóficos cobren cuerpo y se interpongan a modo de clisés rígidos y opacos entre el sujeto cognoscente y la realidad.

Un problema semejante de hermenéutica ofrece el término «objetivo», que compromete no pocas de las cuestiones filosóficas decisivas, como la relación hombre-mundo y la posibilidad de un conocimiento científico. De su clarificación pende la comprensión exacta del intento ockhamiano de sostener inalterable la afirmación de la posibilidad de una auténtica ciencia objetiva y válida, «que es saber de universales», prescindiendo de lo que se consideraba tradi-

² En su obra *Naturaleza, Historia, Dios*, Editora Nacional, Madrid, 1963⁵, pág. 415, X. Zubiri observa que el estudio del realismo neoplatónico de los universales es uno de los temas más importantes y urgentes de la investigación filosófica actual.

cionalmente como fundamento indispensable del mismo: la teoría de las «naturae».

En el trasfondo del pensamiento de Ockham tiene lugar —por primera vez de modo explícito— la colisión de dos estilos de pensar diversos: el *estático* y el *dinámico*, el *esencialista* y el *funcionalista*. Si no se estudian a fondo las características fundamentales de ambos estilos, se corre peligro de considerarlos expeditivamente como antitéticos, y caer en el grave error de emparejar los calificativos *esencialista* y *estático*, *funcionalista* y *dinámico*. Esta precipitada identificación parece a primera vista abrir una vía de solución a las aporías suscitadas por el modo de pensar esencialista y conferir a la mente humana la tan deseada flexibilidad operacional. De hecho, sin embargo, no hace sino paralizar la tensión inquisitiva del pensador y restarle libertad para descubrir: 1) que el verdadero dinamismo se da a niveles muy hondos de realidad, a los que se quiere aludir —si bien no siempre con la debida claridad— con los términos *esencia*, *universal*, *naturaleza*; 2) que lo *funcional* debe su prestigio y atractivo a su condición *estructural*, y ésta no es ajena a las *esencias* y *naturalezas*, si se las ve de modo genético, *in statu nascendi*; 3) que existen modos de pretendido «*estatismo*» que superan en flexibilidad entitativa a lo que por determinados prejuicios se considera como modélicamente dinámico.

Vistas las realidades «superobjetivas» (dotadas de géneros eminentes de espaciotemporalidad) desde el plano de lo meramente objetivo, su forma de existencia parece estar fijada en un punto a-espacial y a-temporal, pues al hallarse el hombre rodeado de entidades en las que el movimiento implica mutación y desgaste de energías, la consideración de las realidades que se hallan en el espacio y en el tiempo por vía de dominio —no de sujeción— puede sugerirle una

idea falaz de estatismo, cuando en verdad se trata de un modo de dinamismo eminente³.

Para tratar con precisión este delicado tema debemos estar en guardia contra la injustificada tendencia a interpretar los términos que implican de algún modo *robustez entitativa*, *permanencia a través del cambio*, *unidad supraindividual* como elementos creados artificiosamente por el entendimiento humano para fijar, represar y, así, dominar el torrente ininterrumpido, siempre cambiante, de la realidad vital. Que la realidad debe ser contemplada tal como se ofrece, sin mediatizaciones desfiguradoras, es admitido por todo pensador auténticamente realista con toda la decisión que puede exigir el intuicionista más extremado. Lo único que está verdaderamente en juego es la determinación exacta de si es posible lograr un modo de *rigurosa inmediatez gnoseológica* con la realidad que no implique un cierto número de elementos *mediacionales*. Antes de tomar opción por los estilos de pensar «estáticos» o «dinámicos» debe precisarse en pormenor la relación de complementariedad que se da entre la *inmediatez* y la *mediación*, cuidándose de conferir a ambos términos los *diversos* significados que adquieren en diferentes contextos, y evitando entender los diferentes géneros posibles de *mediación* sobre el modelo de los objetos que en el plano de las realidades cósmicas sirven de medios intervencionales. Estos medios, al tiempo que unen, establecen una relación de *distancia de alejamiento* entre los extremos vinculados. A nivel metaobjetivo

³ En mi obra *El pensamiento filosófico de Ortega y D'Ors*, Guadarrama, Madrid, 1972, expuse con cierta amplitud cómo Ortega intenta desbordar la posición fijista del realismo mediante la *fluidificación* de lo *sustante*, sin advertir el hecho decisivo, y sólo a primera vista desconcertante, de que la flexibilidad auténtica se da en medida directamente proporcional a la solidez entitativa.

—como es el nivel en que acontece el conocimiento— cabe la posibilidad de que los elementos mediacionales funden entre las realidades vinculadas formas de *distancia de perspectiva* que no alejan, antes hacen posible modos de inmediatez eminente.

Esta diferente condición de los elementos mediacionales en los planos objetivos y metaobjetivos de la realidad nos concede una gran libertad de movimiento para articular la relación —aparentemente paradójica— de inmediatez y de distancia que implica el conocimiento, fenómeno en extremo complejo en el cual se deben distinguir diversas *formalitates* (al modo de Escoto), es decir, diversos planos de realidad que se *integran* merced precisamente a su *diversidad cualitativa*. El método analéctico radica justamente en la decisión de no confundir lo *orgánicamente unitario* con lo *uniforme* y mantener siempre ante la vista genéticamente la tensión fecunda que media entre los elementos que constituyen, en unidad jerárquico-dialéctica, el núcleo de las realidades complejas. Esta fecunda e imprescindible complejidad queda, tal vez, en exceso desvirtuada si se afirma que —para la filosofía del siglo XIII— la superación de la dispersión múltiple de los singulares «se realiza gracias a la afirmación de una 'natura' al nivel mismo de la estructura óptica de los singulares». Más adecuado a la realidad es, sin duda, afirmar que la relación de la «natura» al individuo debe ser vista de modo dialéctico jerárquico, es decir, *analéctico*, precisamente por no hallarse ambos —individuo y naturaleza— al mismo nivel. *Este desnivel entitativo hace posible una forma eminente de vinculación.*

De esta necesidad de unir la diversidad y la unidad en la realidad misma, descubriendo los diferentes modos de unidad que ostentan los seres —de un modo es uno el ser individual, y de otro modo lo es su naturaleza—, cobran

todo su interés e incluso su dramatismo los diversos intentos de explicar la relación del universal y el singular, tales como la teoría de la *natura communis* de Escoto y la de la *natura potentialis* del realismo moderado. Su meta es común: salvar a la vez la condición real, no-arbitraria, no ficticia o artificiosa de las «naturalezas» y su carácter metasingular, rigurosamente universal. ¿Cómo puede una entidad real ser universal si el módulo de realidad parece venir dado por las entidades singulares? Lo no-singular ¿es necesariamente y sin otra alternativa una ficción o elaboración mental? He aquí las dos azarosas preguntas que orientan y tensionan todo el pensamiento de la baja Edad Media.

Para comprender la orientación que fueron adoptando los diversos autores, conviene advertir que la contestación a una pregunta se simplifica notablemente cuando se reduce el número de respuestas posibles. Tal reducción es particularmente grave si responde a una depauperación del sentido complejo de los términos. El sentido de un concepto semánticamente tan rico como el de *universal* puede ser reducido a la mera expresión de la «referibilidad a muchos» con sólo prescindir mentalmente de toda su profunda significación *metafísica* —es decir, relativa a la realidad misma de los seres a quienes se aplica tal concepto—. Al amparo de una de las vertientes significativas de los conceptos, se comete de este modo una violenta reducción de su alcance bajo pretexto, en casos, de conferirle una necesaria agilidad⁴.

⁴ Apoyados en los precisos conocimientos biológicos actuales, varios pensadores contemporáneos —J. Guitton, H. E. Hengstenberg, X. Zubiri y otros— dedican notable esfuerzo a estudiar la relación genética que media entre los individuos y la especie (proceso de «especiación» y «quiddificación»), y a clarificar los diversos modos de ser real los *seres individuales* y su *naturaleza específica*. Liberados de la interpretación logicista de la esencia como constelación

III. EL «HORROR NATURAE» EN OCKHAM

La reducción antedicha viene posibilitada en gran medida por el uso poco o nada matizado de los términos «contraposición», «común», «identidad», «distinción». La «natura» —afirma Ockham—, en cuanto contrapuesta al singular, no existe. Ockham se ocupa ampliamente de la teoría escotista de la *natura communis*. Según Escoto —en la interpretación de Ockham—, la *natura* es *idéntica* realmente a la diferencia individuante, pero distinta formalmente de la misma. ¿Qué significan aquí en todo rigor «contraposición», «comunidad», «identidad» y «distinción»? El uso a-crítico de estos términos decisivos y lastrados de equívocos permite a Ockham quebrantar la primacía que se concede a la «natura» tanto en el escotismo como en el realismo moderado y orientar decididamente su marcha hacia una concepción de la Filosofía como «Filosofía del lenguaje».

de notas eidéticas que constituyen el modo de ser de una realidad, estos autores confieren a la esencia un poder no sólo *talificante*, sino *reificante*, con lo cual la escisión secular de existencia y esencia entra en vías de muy fecunda revisión. Dotados de sentido «existencial», eminentemente real, los conceptos de esencia y especie, el problema de vincular lo individual y lo universal, lo múltiple y lo uno es visto a una luz distinta y adquiere posibilidades más amplias de lograr una solución eminentemente realista, según la cual las «naturalezas» desbordan con mucho la condición de un mero universal elaborado formalmente por el entendimiento humano sobre un fundamento existente en la realidad extramental. Por ello la «referibilidad a muchos», aparte de su carácter significativo, adquiere un carácter real y eficiente debido al papel que juega en el proceso activo de *especiación*. Se trata de un modo singular de *participación*.

1. Escotismo

Escoto realiza esfuerzos sorprendentes para transmitir con la mayor fidelidad posible su intuición de la *natura* de las *cosas extra animam* como una entidad no-cósica, flúida, ambital. Pero, al hallarse influido por una tradición metodológicamente atendida en exceso a las realidades cósicas, no logra precisar debidamente que la *natura* es a la par *concreta* y *universal* (metasingular, ambital) en sí misma. «La *natura* —afirma— es en las cosas *universal de modo incompleto*, y en el entendimiento *universal de modo completo*».

Una y otra vez observamos a lo largo de la historia del pensamiento —y de modo especial en la línea empirista— que las lagunas abiertas en la realidad por defecto de capacidad intuitiva o por un deficiente análisis suelen ser precariamente colmadas mediante el recurso al entendimiento. Todo pensador advierte con nitidez que el entendimiento puede conferir a la multiplicidad de realidades singulares un cierto grado de unidad y universalidad que desborda la limitación y distinción de las entidades individuales. Esta singular capacidad abstractiva del entendimiento constituye un recurso expeditivo cuando un pensador, por una parte, siente la urgencia de dominar de algún modo la dispersión de lo múltiple y desbordar el enclausamiento —y, por tanto, la opacidad intelectual— del singular, y, por otra, no se halla en condiciones de reconocer la existencia de entidades *reales metaindividuales*. De ahí la afirmación de que la mente completa la *universalidad* de la «*natura*». Escoto, sin embargo, intuye que el carácter universal no es conferido a la *natura* por la mente humana, sino que constituye una característica real específica que

no puede ser expeditivamente identificada con lo que suele entenderse al modo cotidiano por *singular* y por *universal*. Lo singular ostenta un riguroso carácter real pero carece de la amplitud entitativa y la flexibilidad campal de la «natura». El universal está desligado de la sumisión del individuo a los límites y a la unidad numérica, pero esta libertad la compra al precio del auténtico peso existencial. Con su acostumbrada sutileza, Escoto sugiere una posición intermedia con el empleo del término *communis*. Esta naturaleza común no reduce a los particulares que subsume a la condición de meros «casos» o «unidades», antes les confiere la capacidad de poseer una característica propia e intrínseca en la línea de la sustancia.

La falta de clarificación a fondo de los conceptos de *relación* y *distinción* impide a Escoto precisar de modo auténticamente positivo la vinculación que media entre la diferencia individual y la naturaleza. Se limita a observar que no se distingue «como cosa y cosa», sino «sólo formalmente». Esta mitigación favorece la interpretación *realista* de la naturaleza, ya que vincula estrechamente a ésta con las realidades singulares en cuanto *reales*. Para determinar más de cerca el género de realismo que está aquí en juego, se necesitaría una teoría de la *relacionabilidad* mucho más matizada que permitiese no sólo descartar los modos cósicos de relación, sino precisar la forma positiva de interacción entre una naturaleza y los individuos que a ella pertenecen. La tosquedad en la determinación y manejo de estas categorías fundamentales determina la arriesgada equivocidad de la teoría de la «natura» y su relación con el singular.

Al considerar como forma modélica de realidad la realidad *sustancial*, y tomar como modelo de la misma a los seres *singulares* sensibles del entorno mundano, debido a

su condición asible, resistente y robusta —para una apreciación cotidiana—, se desconocía el género eminente de realidad que pueden ostentar las realidades sustantivas formadas constelacionalmente por elementos interrelacionados o por realidades que juegan papel de elementos para constituir una realidad de mayor envergadura. De ahí la dificultad que experimenta Escoto para precisar la relación de la «natura comunis» con la unidad numérica. La «natura» —afirma— no posee *por sí misma* unidad numérica, pero, merced a su identidad real con la diferencia individuante, es *realmente* una numéricamente; *de hecho* no puede ser una sino en *un* singular. La naturaleza es realmente una numéricamente de modo mediato (ya que tal unidad se la debe a lo individual) y «denominative» (no *primo* ni *per se*, porque la naturaleza y lo individual se distinguen formalmente). Escoto advierte con nitidez que lo individual y la «natura» se dan en dos niveles diversos y de algún modo complementarios, pero no precisa el modo de unidad específica, irreductible, que puede ostentar en sí misma la naturaleza.

En esta constante remisión de la naturaleza al singular y viceversa queda patente la indecisión que provoca en el estudio de estos temas la adopción como modélica de una forma inferior de realidad como es la sustancia-sensible, pues el modo de *unidad* que de tal modelo se desprende es excesivamente alicorto para dar razón del género de interna solidez y flexibilidad que ostentan las «naturae», entidades reales y metasingulares a la vez. Escoto se limita a consignar que la «natura» posee a modo de «*proprium*» una forma de unidad «menor que la unidad numérica». «Menor» quiere sugerir aquí, sin duda, la idea de menos compacta, menos sólida, pero más abierta y comprensiva. Sin embargo, la notable diferencia que media entre el

género de unidad de un individuo y el de su naturaleza no queda con ello ni siquiera apuntada⁵.

Este concepto de la «natura communis» escotista no suscita por parte de Ockham —buen conocedor de Escoto— sino un sentimiento de repulsa y un movimiento de afirmación en su primaria atención al singular visto en su *inmediatez cotidiana*, tosca, pero lo suficientemente robusta para quien filosofa a nivel cósmico-objetivista. Desde esta precaria perspectiva, la posición de Escoto —que intuyó que la «natura» posee un modo de realidad específica de *tipo ambital* (ni singular, ni universal), que se vincula con los singulares del modo analéctico a que alude la «*distinctio formalis*»— se presenta a Ockham como una forma de *realismo exagerado*. Es una característica del pensamiento anglosajón de corte empirista dar por supuesto que toda entidad que supera el modo de ser de las realidades del entorno, vistas de modo cotidiano, fáctico-sensible, ha de considerarse como *no-real*, y la existencia de los términos que a ella apuntan debe ser explicada como un fenómeno de objetivación de ciertos procesos psicológicos que el hombre subrepticamente proyecta sobre la realidad. Al partir de una posición tan poco penetrante y de una actitud tan drásticamente restrictiva de la amplitud entitativa de lo real y de las posibilidades cognoscitivas del hombre, no puede un pensador integrar intelectualmente los dos niveles de realidad cuya

⁵ No es suficiente indicar que el problema de la relación entre la «natura» y la diferencia individuante es de orden metafísico porque no afecta a «res», sino a «formalitates», ya que este término sugiere modos de realidad no-cósmicos pero reales, cuyo estatuto ontológico debe ser cuidadosamente precisado. Aquí, la drástica división de *físico* y *metafísico* ejerce un influjo más bien envarante por lo que toca al análisis preciso.

articulación constituye el auténtico propósito de la «distinción formal» escotista. No se trata de una mera sutileza lógica, sino de la puesta en forma de la capacidad mental de advertir el *relieve* que ostentan ciertas realidades.

En el plano de las realidades cóscicas o realidades no cóscicas vistas de un modo cóscico —toscamente uniformado según el modelo de los meros objetos— no es ilógico suponer que sólo cabe un modo real de distinción entre las diferentes entidades. Para captar la posibilidad de otros modos más sutiles de *distinción* (y, por tanto, de vinculación, ya que la distinción formal implica una diversidad dentro de una unidad eminente, constituida por un *campo-de-realidad* o *ámbito*), se requiere advertir la existencia de géneros diversos de entidad, dotados de modos peculiares de espaciotemporalidad. Esta diversa gradación entitativa permite la *articulación* de géneros distintos de entidad que confluyen en la constitución de realidades singulares. La recta comprensión de éstas exige una visión *jerárquica* y *ambital*, que intuya la diversa condición entitativa de lo singular y de la «natura», y no entienda a ambos como meras *cosas*, pues lo cóscico carece de la permeabilidad o capacidad de intervinculación que ostentan las *naturae* y las realidades individuales dotadas de *natura*.

Los modos de distinción que admite Ockham son justamente los únicos posibles *al nivel cóscico*: 1) distinción entre una cosa y otra (*distinguatur sicut res et res*); 2) entre un ente de razón y otro (*sicut ens rationis et ens rationis*); 3) entre un ente real y un ente de razón (*sicut ens reale et ens rationis*)⁶. El término *cosa* (*res*) ofrece escasa libertad de movimiento para comprender y precisar la posibilidad de una distinción entre un singular y una entidad

⁶ Cf. *In I^{um} Lib. Sent.* d. 2, q. VI, D.

tan ambigua y firme a la vez como es la «natura». Cuando Ockham afirma que «si entre esta *natura* y esta diferencia hay alguna distinción, es necesario que sean *cosas realmente distintas*», constatamos de modo particularmente penoso la equivocidad y tosquedad que presentan los términos *cosa, realidad, distinción* cuando son usados sin las necesarias matizaciones. Las formas *más altas* de distinción real acontecen justamente en planos de realidad *meta-cósica*, en los cuales se dan modos muy fecundos de interferencia entre entidades de distinta condición. La experiencia estética (recuérdense fenómenos tales como la transfiguración de la materia por la forma y la asunción de los medios expresivos en el seno de un acontecimiento significativo) ofrece ejemplos muy claros de esta interferencia de entidades ambítales que da lugar, a su vez, a una realidad ambital más amplia.

A la luz de una teoría bien matizada de las realidades ambítales y sus posibilidades de interferencia se advierte nítidamente que puede la «natura» distinguirse de los individuos sin reducirse por ello a mero ente de razón, estar unida al singular en el núcleo mismo de su ser y conservar una distancia de jerarquía frente al mismo, serle «más íntima que su intimidad» y no perder su específica independencia. Es ineludible deber del filósofo precisar en pormenor y con toda la sutileza posible los diferentes modos de vincularse y distinguirse las distintas realidades y los diferentes elementos de cada realidad, sin detener el análisis violentamente ante los fenómenos que —por su complejidad y finura especiales— obligan al sujeto a desbordar de modo radical sus esquemas preconcebidos. Si un autor se limita —como Ockham— a consignar como posibles en exclusiva los tres modos de *distinción* que resaltan en la realidad cuando se la estudia con una mentalidad casera,

atenida a los fenómenos más gruesos que tienen lugar en nuestra vida cotidiana, y no tiene reparo en afirmar que admitir un género de distinción diversa de la *distinción real* y la *distinción de razón* implica un escamoteo del principio de contradicción, es comprensible que la «distinción formal» le aparezca como «dificilísima de entender». Esta dificultad extrema procede de una incapacidad doble: 1) incapacidad de comprender la *alta calidad entitativa* que debe poseer la *natura communis* para ostentar una «unidad menor que la numérica», pues —como queda dicho— «menor» indica aquí «más flexible», «menos compacta», porque la unidad de lo singular, que causa una impresión de gran solidez a una consideración *casera*, no significa sino uno de los modos inferiores de unidad; 2) incapacidad para advertir que esta flexibilidad superior no implica una mengua en carácter *real*, sino un acrecentamiento, y que la integración en una misma realidad de dos entidades dotadas de modos diversos de realidad no significa en modo alguno un ataque frontal a los primeros principios, ya que éstos salvaguardan la unidad de los entes pero no intentan reducir las diversas formas de unidad al modo más elemental y tosco.

Debido a esta doble incapacidad, Ockham reduce resueltamente —contra el expreso parecer de Escoto— la «*natura communis*» escotista a mero «universal», concepto que en estas condiciones de precariedad intuitiva no puede ofrecer sino un contenido extremadamente pobre en valor metafísico. El hueco abierto por esta pobreza intentará Ockham colmarlo con la teoría del universal entendido como *signo*.

2. *Realismo moderado*

En esta línea de tosquedad analítica, Ockham afirma que, según el realismo moderado, «el universal y el singular

son la misma cosa realmente y no difieren sino según razón»⁷. Se inquieta ante la tendencia de todas las orientaciones realistas (exageradas, moderadas y formalistas) a conceder a la «natura» un carácter universal y a afirmar que los universales se dan realmente en los singulares, siquiera sea sólo de modo incompleto y en potencia. Toda la cuestión estriba en determinar si lo que falta para completar el universal lo agrega de por sí el entendimiento del sujeto cognoscente o viene dado de algún modo *en la realidad extramental*. Este modo posible de darse una *realidad meta-singular* no puede ser adivinado por quien —como Ockham— considera con restricción univocista que fuera de la mente humana sólo se dan realidades singulares, entendidas al modo tosco que es propio de la actitud cotidiana (más preocupada por la solución de los problemas perentorios de la vida que del conocimiento profundo de la realidad tal como es en sí).

El juego intelectual que se permite el realismo moderado entre la realidad y la razón, afirmando que el universal se da *como tal* en la razón pero *fundamentaliter* en las cosas, responde a la falta de claridad en la determinación del vocablo *universal* en el contexto concreto del problema de la «natura» y su relación con el singular. Se intuye, por una parte, que tal género de universal debe tener un *fundamento real* que garantice la objetividad y necesidad del conocimiento humano. Pero no se acierta a comprender cómo es posible admitir sin contradicción que una realidad universal pueda darse como tal en un mundo de entidades singulares. De ahí la necesidad de acudir a la elaboración *mental* para dar razón de la existencia del universal visto en su especificidad. Este recurso a la mente opera como

⁷ *In Ium. Lib. Sent. d. 2, q. 7 F.*

un *deus ex machina* y abre, en consecuencia, la vía a toda clase de métodos arbitrarios que no responden sino a una *falta inicial de penetración en la realidad*.

Para justificar estos modos de arbitrariedad suele darse por supuesto que la mera etiqueta expeditiva de «platonismo» es suficiente para descalificar sin más precisiones a toda orientación filosófica que intente dar alcance a los diversos modos de realidad metasingular que hacen posible la experiencia cabal del hombre. No por azar, en todos los momentos del ascenso filosófico el platonismo surge como una especie de luz que brota en el acontecimiento de la experiencia, y en los períodos de decadencia se desplazan con gesto autosuficiente las intuiciones platónicas como contrarias a toda forma posible de trato equilibrado y realista con las entidades del entorno. La pendulante oscilación histórica entre el platonismo y el aristotelismo constituye —más allá de toda circunstancia anecdótica— una especie de constante del pensamiento humano que debe ser convenientemente analizada a la luz de la realidad misma, de su compleja variedad de modos de ser y sus posibles modos de interrelación y encabalgamiento. Sólo así resultará viable clarificar con un mínimo de precisión el modo de «estar» el universal en los singulares, tosca expresión tomada del mundo de la espacialidad empírica, que se halla en un plano muy inferior a aquel en que las «naturalezas» informan a sus singulares.

Conocer un tanto de cerca los diversos modos posibles como puede una realidad «informar» a otras es indispensable para descubrir —según desea Ockham— todo el alcance de la afirmación «moderada» de que el universal se halla *fundamentaliter* en las cosas. Si no se tratan a fondo estos diferentes modos de *información* y los correspondientes modos de *participación*, se corre riesgo de malen-

tender tanto la posición platónica como la aristotélica, interpretando la teoría de la sustancia aristotélica —en cuanto *forma*— como una idea platónica inmersa o encarnada en los singulares. La imagen *espacial* de unas ideas *separadas* del mundo de las realidades singulares o *reintegradas* al mismo no es suficiente para la recta comprensión de este complejo tema, antes sitúa su planteamiento en un nivel notoriamente inferior a aquel al que pertenece por derecho propio. Causa una impresión desazonante observar que autores tan decisivos en la marcha del pensamiento como Ockham fundan sus posiciones críticas en interpretaciones muy semejantes en cuanto a superficialidad a las de ciertos manuales que gozan de un bien merecido desprestigio⁸.

Fiel a su actitud de resolver el problema de la relación del universal y el singular sin disponer de más recursos que la aceptación de un modo de existencia singular y la capacidad del entendimiento de aplicar una idea modelo a muchas singulares, Ockham juzga que —según la doctrina tomista— una realidad *singular* puede tornarse *universal* merced a la actuación del entendimiento humano que considera a la misma realidad bajo un nuevo aspecto. Evidentemente, para que un cambio en el modo de consideración y, por tanto, una mera denominación extrínseca a la realidad misma convierta una entidad singular en universal, se requiere haber despojado previamente al universal de su auténtica significación *metafísica*, es decir, de su fundamento real-extramental. Con razón indica el mismo Ockham que una mera denominación extrínseca por parte del sujeto cognoscente no puede explicar la universalidad de la «natura» si ésta, en cuanto universal, no existe ya de modo al menos

⁸ Cf. C. Giacon, *Guillermo di Ockham*, Milán, 1941, págs. 342-345.

larvado en la realidad singular, lo que para Ockham constituye una palmaria contradicción.

La expresión «existir en» puede ser entendida de muy diversas formas. A nivel *cósico-objetivista* no es posible advertir la forma en que una «natura» puede *hallarse presente* en un singular, pues la eficiencia que entraña este modo específico de presencia desborda con mucho los modos de cercanía física que caracterizan a los diversos géneros de interrelación cósmica. Mientras se carezca de un conocimiento a fondo de los diferentes modos reales de vinculación tal como se dan en los diversos seres del entorno humano, el tratamiento del problema de los universales se reducirá a vanas manipulaciones mentales.

En la imposibilidad de vincular lo universal y lo singular cuando se entiende lo universal en sentido metafísico, como una «natura», Ockham optará por vaciar todo lo posible el concepto universal de contenido metafísico para hacer viable un modo de vinculación sin necesidad de ampliar su precaria visión de los modos posibles de *unidad* y de *distinción* entre las diferentes realidades y entre los elementos que integran cada realidad.

A propósito de la teoría de E. de Harclay acerca de la universalización como forma de conocimiento *confuso*, Ockham advierte que «toda cosa positiva fuera del alma es por lo mismo singular; y esta cosa así singular es apta para mover al entendimiento a concebirla confusamente o concebirla distintamente»⁹. Esta aptitud de las entidades singulares para suscitar en el entendimiento diversos géneros de actividad va a constituir para Ockham la única salida posible a la aporía planteada por la vinculación del singular y el universal. Pero tal salida va lastrada desde

⁹ *In Ium. Lib. Sent. d. 2, q. 7 E.*

ahora con una insalvable precariedad porque se asienta sobre la repulsa de toda «natura» como instancia auténticamente real.

... Ninguna cosa fuera del alma, ni por sí ni por algo añadido tanto real como de razón, y se entienda y considere como sea, puede ser universal, porque es tanta la imposibilidad de que alguna cosa sea de algún modo universal fuera del alma... cuanta es la imposibilidad de que un hombre en virtud de alguna consideración o de alguna entidad sea asno¹⁰.

3. Crítica del realismo moderado

Anulada la tensa dualidad *singular-naturaleza* mediante la drástica supresión del segundo término (la «natura»), el problema de la *individuación* carece de sentido y Ockham se resuelve a consignar con la decisión de un naturalista que analiza un dato perfectamente constatable que «toda realidad singular es singular por sí misma»¹¹, ya que «la singularidad le pertenece de modo inmediato a aquel a quien afecta; no le afecta en virtud de alguna otra entidad»¹². La firmeza y decisión con que califica Ockham de *sin-sentido* el intento de buscar una causa a una circunstancia —la singularidad de las entidades singulares— que «está ahí» con la fuerza ineludible de un *hecho* proceden del conjuro que ejerce sobre las mentes atentas a un entorno de realidades cósmicas el calificativo «inmediato». Cuando no se lo matiza debidamente, el concepto de *immediatez* aplicado al conocer parece sugerir una idea de *rapidez*, de *indivisión* respecto a lo afirmado y por tanto de *adecuación*. A nivel de realidades sensibles, asibles, mensurables, la cer-

¹⁰ *Ibid.*, texto S.

¹¹ *In Ium, Lib. Sent. d. 2, q. 6, P.*

¹² *Ibid.*, P.

canía física es en principio garantía de seguridad en el conocer. Esa cercanía posibilita un modo de acceso *inmediato* al objeto. La inmediatez se orla así de prestigio y, por una extrapolación categorial, pasa a ser considerada como garantía suficiente de conocimiento indubitable e inquebrantable. A nivel de realidades metasensibles, sin embargo, se advierte que ciertas formas de *mediación* fundan, respecto al objeto de conocimiento, modos de *distancia de perspectiva* que son la base de géneros muy altos de *presencialidad* (que representa una forma de *inmediatez eminente*). La primacía del «dato inmediato» debe ser, en consecuencia, revisada de modo implacable, para evitar el riesgo de excluir del ámbito extrasubjetivo toda realidad no singular, exclusión que reduce ilegítimamente la amplitud metafísica de las realidades que constituyen el entorno nutricio humano y hace con ello imposible la vida de la inteligencia.

Frente a quienes interpretan el proceso de individuación como una «contracción» del universal, y reducen temerariamente el singular a un mero «caso» del universal, surge la tendencia a destacar la condición irreductible, originaria del individuo. «No se ha de buscar la causa de la individuación —afirma Ockham—, sino más bien la de cómo es posible que algo sea común y universal»¹³. Pero, en este caso, tampoco hace plena justicia a lo singular la mera afirmación de que «toda cosa fuera del alma es realmente singular y una numéricamente»¹⁴, pues lo que procede aquí es mostrar el fundamento de la sustantividad de las entidades singulares, los modos distintos de singularidad y el poder que ciertas entidades singulares ostentan de «quiddi-

¹³ *Ibid.*, Q.

¹⁴ *Ibid.*, Q.

ficarse» y «especiarse». La vía del discurso está aquí orientada *de abajo arriba*, pero en ella debe alentar la tensión provocada por la dualidad *singular-naturaleza, individuo-especie*.

Este momento del proceso mental de Ockham nos permite ver en estado germinal de dónde arranca y a qué causas obedece la proclividad empirista a resolver los más graves problemas gnoseológicos por la vía fácil de la descalificación irónica de tal problemática. Todo es más sencillo, por más superficial, para los profesionales de la simplificación a ultranza, de la poda inmisericorde de entidades superfluas. Apoyado en un concepto elemental de *numerabilidad* —que implica unidad y singularidad— y en la mera división de las cosas reales en simples y compuestas, Ockham no duda en sentenciar que en las criaturas no se da distinción formal alguna y que no es imaginable que en Pedro haya una humanidad o naturaleza distinta en algún modo de Pedro¹⁵. La falta de clarificación terminológica y la consiguiente pobreza significativa de los términos que vertebran el pensamiento ockhamiano enclaustran a éste en unos cauces demasiado estrechos para entrever siquiera la posibilidad de que una realidad individual sólo pueda ser lo que es merced a su participación en realidades «envolventes» que, siendo distintas, no le son distantes, y, manteniéndose irreductibles, le son más íntimas que su propia intimidad.

Si se lee a Ockham sobre el telón de fondo de un análisis pormenorizado de los diversos modos de realidad que ofrece el entorno humano, se advierte con desazón que su idea del universal y de la sustancia no supera el nivel elemental de un *cosismo* excesivamente tosco. «... Ningún universal es sustancia de cualquier modo que se la considere.

¹⁵ Cf. *Summa Logicæ I*, cap. 16, Ed. Boehner, pág. 51.

De ahí que la consideración del entendimiento no hace que algo sea sustancia o no lo sea»¹⁶. Esta tendencia al uso poco matizado de los términos impide a Ockham ver con claridad que, cuando se afirma que la «*natura*» está *fundamentaliter* en las cosas, quiere indicarse que se da en los singulares *por vía de dominio*, lo que implica un modo de *estar* específico y eminente, que sólo el entendimiento —como facultad de penetración en lo metasensible— puede captar de modo adecuado. Que el universal se dé *fundamentaliter* en las cosas y *formaliter* en la mente no indica que se halle en lo singular a modo de una cosa inmersa en otra, y que sea elaborado por el entendimiento de modo autónomo, independiente. Las realidades relacionales (ambientales) no existen a modo de cosas, sino que se alumbran, como una luz o *splendor*, en el curso del *acontecimiento* mismo *interaccional*. Por eso se juzga que el universal en cuanto tal se da *en la mente*, expresión objetivista que quiere aludir a ese carácter *correlacional* antedicho.

Una teoría bien matizada de las realidades envolventes, axiológicamente relevantes, y de la participación activo-receptiva del hombre en las mismas nos permitirá orientar los temas del *eidós*, *ousía*, *especie* y *naturaleza* de un modo eminentemente realista y fecundo. El mero jugar con las expresiones espaciales «*intra animam*» y «*extra animam*» —modo de atenimiento a la espacialidad empírica que es propio de mentalidades objetivistas— no puede aportar a este respecto solución válida alguna, pues la libertad de movimiento intelectual que abre no constituye sino mera agitación, *toto coelo* distinta de un auténtico movimiento hacia el develamiento de la realidad.

¹⁶ *Ibid.*, pág. 47.

En el fondo, no es la orientación netamente cristiana de su pensamiento la que mueve a Ockham a jugar la carta de la atencencia al singular y de la aversión consiguiente a toda forma de «natura», sino la falta que en él se advierte de *auténtica movilidad intelectual* debida al uso indiscriminado de las categorías fundamentales. Para articular la *necesidad* inherente a la «natura» con la *libertad* del Ser Todopoderoso, se requiere un estilo de pensar metodológicamente adaptado a las realidades superobjetivas, meta-cósmicas. Al nivel cósmico a que se mueve Ockham, los conceptos adquieren casi automáticamente unos perfiles aristados que los vuelven opacos, impermeables, inhábiles para dar cuerpo expresivo a la mutua imbricación de los campos de sentido.

En niveles superiores de realidad, la libertad y el orden no se contraponen, antes se complementan. Frente a la «necesidad» de la «natura» griega, Ockham impone el «contingentismo radical» (que, a su juicio, corresponde al «principio de la Omnipotencia divina»), según el cual entre las entidades naturales no media ningún nexo que la mente deba necesariamente aceptar. Esta falta de *orden necesario* por parte de la realidad anula la objetividad del conocer en tal modo que —según Ockham— es posible «de potentia Dei absoluta» tener un conocimiento intuitivo de una cosa no existente. El orden que advertimos en la estructura de la realidad cósmica y del cual forman parte las «naturae» no ofrece —según Ockham— una necesariedad metafísica absoluta, sino que constituye la «potentia Dei ordinata». Frente a la confianza aristotélica en la solidez de los órdenes naturales y en el valor entitativo de la sustancia, que encierra en sí misma su razón de ser, Ockham —para salvar la plena libertad divina de querer y de obrar— considera que ningún orden cósmico puede considerarse como reposando

absolutamente en sí y fundando un conocimiento objetivamente válido del mismo.

Para coordinar esta relativa absoluteidad de los órdenes naturales y la libertad todopoderosa de Dios se requiere un estilo de pensar mucho más matizado que el puesto en juego por Ockham, pensador cuyo acendrado sentimiento religioso no se vio asistido por un correspondiente sentido de la dignidad metafísica de los órdenes creados. Esta incapacidad coordinadora deja a Ockham sin más salida que la de negar la existencia de toda «idea separada» y toda «natura» inmanente al singularizar y polarizar su atención en torno a las entidades singulares vistas en toda su contingencia como objeto de la voluntad divina creadora. En su condición de realidades meramente fácticas, existentes *de hecho* pero sin el carácter de *absoluteidad* que parece ir adscrito a lo «eidético», lo «natural», lo «esencial-ideal» (por lo que implica de necesidad, legalidad, normatividad), los singulares ostentan en todo momento una condición relacional de subordinación al Todopoderoso. De las dos vertientes significativas que muestra la *forma sustancial* (*eidos* y *morfé*), pasa al primer plano de la atención la segunda: la *morfé*, como *principio de configuración*. La *forma* como *eidos* significa más bien el momento *específico, talitativo, definitorio e inteligible*, que, por estar en estrecha vecindad con lo *ideal-modélico*, parece conllevar un singular carácter de *necesariedad* que no se compadece, según Ockham, con la *libertad omnipotente* de Dios.

4. Teoría del conocimiento como Filosofía del lenguaje

Entendido el singular como una realidad *de hecho, contingente, dependiente* de Dios, carente de un carácter *esencial necesario* que pueda fundar un conocimiento *objetiva-*

mente seguro del mismo, y considerado como la única realidad extrasubjetiva verdaderamente existente, Ockham renuncia a lo que confiere al conocimiento su capacidad de dominio sobre lo múltiple, a saber: la *forma* como *eidós*, la «natura» como instancia real aglutinante. El conocimiento humano —para ser riguroso— debe pasar de la mera *constatación de la existencia* de entidades *singulares dispersas* al descubrimiento de un cierto grado de *comunitariedad* entre las mismas. Ahora bien. Si el hombre está atenido —en su proceso cognoscitivo— a las realidades del entorno, y éstas son meramente singulares, ¿cómo puede elevarse al conocimiento de su intervinculación? Ante esta grave aporía, provocada por la repulsa de las «naturae», Ockham decide quebrar el cordón umbilical que unía al sujeto cognoscente con la realidad y dejar de entender el conocimiento como una forma de *reproducción* del objeto en el sujeto. En adelante, la relación entre el conocimiento y la realidad conocida será una relación de *signo a objeto significado*. Tal función signitiva del conocimiento tiene un carácter menos *receptivo* que *activo* y supone un paso decisivo hacia la primacía del sujeto y su capacidad expresiva. En este giro que va de la interpretación del conocimiento como *reflejo* de la realidad a la visión del mismo como *remisión signitiva* a las entidades del entorno jugó un papel decisivo el análisis del lenguaje, fenómeno prodigiosamente flexible que ostenta el poder de aludir a diversas realidades desde una peculiar situación de distancia, sin necesidad de hacerse presente en cada una de las entidades aludidas.

La palabra —tal como la considera Ockham— viene a significar una versión enfriada del universal, que, visto al modo realista, se refiere a realidades singulares *en las que debe hacerse presente*. Las palabras «hombre», «animal», «árbol» pueden ser predicadas de diversas entidades sin-

gulares —Pedro, Juan, cebra, león, ciprés, olmo...— sin que éstas registren en sí mismas la presencia real de tales fenómenos. Esta semejanza estratégica entre la palabra y el universal va a servir a Ockham de punto de apoyo para convertir la teoría metafísica del conocimiento en *filosofía del lenguaje*.

Ockham no se detiene a considerar que lo decisivo en la investigación filosófica es el estudio de la realidad en cuestión, no la mera comparación de la misma con fenómenos semejantes. En el caso que nos ocupa, lo procedente hubiera sido examinar el modo peculiar de ser de las realidades que pueden estar presentes de modo eficiente en diversas entidades concretas sin perder su irreductibilidad. Ockham, sin embargo, se limita a subrayar, con notoria complacencia, la *afinidad entre el universal y la palabra*:

Por tanto —escribe—, el universal no está en la cosa, ni realmente ni subjetivamente, no más que esta palabra «hombre», que es una cualidad, está en Pedro o en aquello que significa. Ni el universal es una parte del singular respecto del cual es universal, no más que un término es parte de su significado; pero, así como dicho término es predicado verdaderamente y sin distinción alguna de su significado, no por sí, sino por su significado, así el universal se predica de su singular, no por sí, sino por el singular¹⁷.

Ockham se reduce a constatar el *hecho* del poder signitativo del lenguaje sin reparar en la profunda significación metafísica que el mismo tiene tanto por su origen como por su alcance. Esta falta de atención al sentido más profundo del lenguaje como nexo de ambitalidades fundadas por el hombre en colaboración con la realidad que constituye su entorno nutricional deja al universal en una estrecha

¹⁷ *In Ium, Lib. Sent. d. 2, q. 7 T.*

relación de semejanza con las palabras entendidas restrictivamente como *meros términos signitivos*. Nada ilógico que los pensadores para quienes las palabras implican una referencia a entidades universales, dotadas, si no de realidad en sí, al menos de un fundamento en la realidad, hayan interpretado esta concepción del universal como «nominalismo» o reducción del universal a nombres sin más función que la de aludir a diversos singulares. Si bien es justo afirmar —como hace Teodoro de Andrés¹⁸— que Ockham no reduce el universal a un puro *nombre* en su restringida acepción de *mero sonido* o *flatus vocis*, tampoco debe olvidarse que el nexu ockhamiano del universal y la palabra es realizado a nivel superficial, bajo el supuesto de que la palabra no ejerce sino una función *vectorial* de *remisión* a los singulares. A esta significación meramente funcional se quiere aludir sin duda cuando se toma un concepto universal como un «mero nombre». El hecho de que Ockham intente por esta vía clarificar el problema de la universalidad de los conceptos no hace injusta —a mi entender— la calificación de «nominalismo», si por ella se entiende una posición filosófica que no concede al universal valor alguno de *realidad*, sino de mera *funcionalidad signitiva*.

Una y otra vez acude Ockham al ejemplo de la relación entre la palabra y las realidades a que alude para clarificar la relación del universal y sus inferiores¹⁹. La idea de *signo* y significación polariza su pensamiento con un poder iman-

¹⁸ *Ob. cit.*, págs. 71-72.

¹⁹ En la misma línea de superficialidad, Ockham tampoco se cuida de dar razón de la *significación natural* de los signos lingüísticos naturales. Se limita sencillamente a compararlos con fenómenos análogos: la relación que media entre el quejido y el dolor, la risa y la alegría, el humo y el fuego. De esta posición inicial, metodológicamente precaria, se deriva una teoría del concepto a todas luces insuficiente.

tador no sometido a revisión alguna. Hoy día —tras detenidos análisis del signo, el símbolo, la función del lenguaje en el desarrollo de la personalidad humana y otros temas semejantes—, estamos preparados para tomar distancia frente a la teoría del signo e insertarla con la debida serenidad en el conjunto de la vida personal humana. ¿Cómo es posible que el signo *remita* a una realidad diferente de sí y engendre la intelección de la misma? ¿Cuál es el impulso que mueve al hombre a buscar una realidad que todavía no posee? Este «problema del problema» —que tan varios y a menudo superficiales intentos de solución ha suscitado— confiere al tema del signo un agudo dramatismo, ya que su poder de *remisión* implica un *salto* que es todo menos un hecho aproblemático. A mi entender, la capacidad significativa en general pende de la instalación activa del hombre en un contexto de *ámbitos de realidad* en parte asumidos y en parte co-realizados. Si falta esta instalación activo-receptiva, gradualmente creciente, no es posible significar ni entender los signos. Ya San Agustín, en su *De Magistro*²⁰ indicó que el *uso* de las palabras debe ser antepuesto a las palabras mismas. *Uso* en este pasaje significa la *cocreación de tramas de sentido*.

El hecho de que Ockham haya intentado resolver el problema del conocer (conocer universal de realidades que aparecen como singulares) desde una *perspectiva lingüística* debido a su incapacidad para captar la riqueza de dimensiones que alberga la realidad concreta nos da luz para comprender las hondas razones por las que ciertas corrientes filosóficas se consagran casi en exclusiva al estudio de las estructuras lingüísticas pretiriendo en mayor o menor medida el estudio de la realidad. En el fondo de esta actitud

²⁰ *Obras Filosóficas*, III, BAC, Madrid, págs. 616-624.

alienta una falta de confianza en la capacidad cognoscitiva del hombre, cognoscitiva de la *flexibilidad interna* de lo real, de su *respectividad* e *interrelacionalidad*. La luz de inteligibilidad brota en la interferencia de elementos que se integran en conjuntos llenos de sentido. El lenguaje está constituido por interferencias de este género y es en consecuencia un lugar privilegiado de alumbramiento de sentido. Pero ello no indica que *solamente* el juego lingüístico engendre auténticas significaciones válidas. Que un concepto para tener cabal sentido deba integrarse en el dinamismo significativo de la proposición —como unidad primaria del lenguaje— es sin duda exacto. Pero de ello no cabe inferir que el lenguaje sea la *f fuente originaria* del sentido de los conceptos. La inmersión de éstos en la dialéctica constelacional de la proposición los carga de sentido y potencia su capacidad para expresar la riqueza de lo real precisamente porque la constelacionalidad del lenguaje se apoya y afirma en la *constelacionalidad originaria de la realidad*, que ha de ser vista en todo su interno poder de despliegue, su movilidad y creatividad. Si el lenguaje humano presenta una capacidad inagotable de creación de ámbitos fundadores de sentido, es porque el hombre despliega su vida personal en relación cocreadora con la realidad, cocreadora de mil ámbitos diversos, dotados de sentidos específicos.

El lenguaje seduce a quien lo contempla debido a su flexibilidad. Esta flexibilidad debe asumirla el hombre sin vaciar al lenguaje del profundo sentido que le confiere su vinculación a lo real. Para captar esta vinculación se requiere la capacidad de desbordar los precarios esquemas «real-ideal», «concreto-abstracto», y advertir en las realidades concretas modos diversos de espaciotemporalidad y de causalidad que dan lugar a formas muy sutiles y fecundas de interacción. Si se conciben las realidades concretas como

algo rígidamente delimitado, sus posibilidades de interacción serán casi nulas, y el lenguaje con su poder de configuración de estructuras se presentará como muy superior en flexibilidad a lo real. Ahora bien. Cuando se entra en conocimiento del poder de irradiación que tiene lo real concreto y de su capacidad de interacción y engranaje, se capta el nexo que media entre la *inmersión en la realidad* y el *don del lenguaje*, y se concede así a la filosofía del lenguaje su fundamento metafísico. Es penoso que algunas filosofías del lenguaje hayan surgido tras un proceso de vaciamiento del pensar por la imposibilidad de ver la unidad-en-diversidad que forman las realidades concretas-delimitadas y ciertos modos de realidad más fluidos e indelimitados.

Esta incapacidad para descubrir la existencia de realidades super-objetivas —tan reales y flexibles como indelimitadas con los modos cotidianos, toscos de delimitación— hace imposible al que la padece matizar debidamente los diversos modos de inmediatez, distancia y presencia que se dan en la relación del hombre con la realidad, y elaborar una teoría equilibrada de la *mediación intelectual*. Al no advertir que los modos de presencia se logran potenciando una forma de inmediatez con una forma de distancia —distancia de perspectiva—, se malinterpreta la *mediación* de los conceptos como *mediatización*, pasando por alto la posibilidad de que la *distancia* que inaugura la mediación no aleje al hombre del objeto de conocimiento, antes funde con él un modo de inmediatez-eminentemente o presencia. La inmediatez con lo real concreto que se consigue tras la anulación de todo elemento mediacional no supera el nivel de la *unidad fusional*. La inmediatez lograda a la distancia de perspectiva fundada por la mediación del concepto uni-

versal se da en el plano de la *unidad de interacción* o de *encuentro*, que es un modo de rigurosa *presencialidad*.

No cabe en el contexto de este capítulo desarrollar ampliamente estos temas. Su fin era apuntar la relación que se da entre el *concepto precario de lo real-concreto* y la *concepción unilateral del pensamiento filosófico como filosofía del lenguaje*.

INDICE GENERAL

	<i>Págs.</i>
PRÓLOGO	7
Introducción. El pensamiento contemporáneo y la fecundidad de la hermenéutica relacional	14

PRIMERA PARTE

CUESTIONES FUNDAMENTALES ACERCA DE LA AMPLIACIÓN DE LA EXPERIENCIA FILOSÓFICA

I.— <i>La filosofía contemporánea y la vía eminente de acceso a lo real. Articulación de inmediatez y distancia</i>	19
I. Husserl y el retorno a las cosas mismas.	22
II. El habitar humano y el dejarse poseer por la verdad. Cómo lograr medios auténticos de presencia	24
III. La inmediatez como tarea	29
IV. Angustia e inmersión en lo real	33
V. Lenguaje y realización existencial. El lenguaje como factor de presencialización ...	37

	<u>Págs.</u>
II.— <i>La dialéctica de «apelación-respuesta» y el «círculo hermenéutico». Pensamiento relacional heideggeriano</i>	43
I. Origen e implicaciones de la expresión «pensamiento circular»	45
1. Línea de pensamiento monodireccional	47
2. Línea de pensamiento circular	53
II. Pensamiento relacional heideggeriano... ..	55
III. Implicaciones del pensamiento circular	65
1. Sentido de la circularidad y sus diversos modos	65
2. Exigencias de la circularidad	68
IV. Nota sobre Heidegger y el carácter mediacional del lenguaje	74
III.— <i>Complejidad y alcance de la experiencia filosófica</i>	80
I. La experiencia filosófica y la concepción relacional de la realidad	80
II. Alcance de la experiencia filosófica	89
III. Fundamentación del saber filosófico	91
IV. Génesis y desarrollo de la experiencia filosófica	95
a) Tematización y análisis de las experiencias naturales	99
b) Promoción de las experiencias naturales	102
c) Aprendizaje de los temas fundamentales de la filosofía	109

	<i>Págs.</i>
NOTA BIBLIOGRÁFICA	110
IV.— <i>Las realidades expresivas y la intuición intelectual inmediata indirecta</i>	112
V.— <i>Concepto relacional de realidad</i>	120
I. Métodos para determinar el significado y alcance del término realidad	121
a) Análisis etimológico	121
b) Contraposición a otros conceptos ...	122
c) Estudio inmediato-indirecto de la realidad a través del análisis de las diferentes entidades que constituyen el entorno del hombre, entorno eficiente que posibilita el desarrollo de la personalidad humana	123
II. Ventajas de este último método	124
III. Condiciones de la realidad	127
IV. La realidad en cuanto tal	129
V. Diversos modos de la realidad	133
NOTA BIBLIOGRÁFICA	134

SEGUNDA PARTE

AMPLIACIÓN DE LA EXPERIENCIA FILOSÓFICA
EN DIVERSAS VERTIENTES

VI.— <i>Descartes y la experiencia filosófica fundamental</i>	139
--	-----

	<u>Págs.</u>
I. Línea tradicional dualista	143
II. Línea contemporánea trascendental	145
VII.— <i>La experiencia dialógico-trascendental</i>	154
VIII.— <i>La experiencia filosófica en la ontología axiológica de L. Lavelle</i>	160
IX.— <i>Gabriel Marcel y la experiencia filosófica como inmersión cocreadora en las realidades envolventes</i>	168
I. Gabriel Marcel y sus dos conversiones ...	169
1. Conversión a lo existencial	169
2. Conversión a lo espiritual	171
II. Gabriel Marcel y su testamento filosófico.	177
X.— <i>La apertura al Infinito a través del reconocimiento absoluto del tú</i>	181
XI.— <i>John H. Newman y la lógica de las realidades existenciales</i>	191
XII.— <i>Ampliación de la experiencia filosófica en la Fenomenología realista</i>	197
Dietrich von Hildebrand	197
Hedwig Conrad-Martius	201
I. La Filosofía de la forma viviente y la ciencia actual	201
II. La «intuición de las esencias» y una tercera forma de Fenomenología	204

	Págs.
1. Creación y generación	205
a) La esencia del auténtico crear, 205. —	
b) Generación, 207. — c) Generación-creación,	
209.	
2. Sentido y justificación de la especu-	
lación filosófica	210
3. Fenomenología y especulación	212
XIII.— <i>La dimensión histórica de la experiencia filo-</i>	
<i>sófica</i>	216
I. Historicismo	218
II. Saber filosófico e historicidad	229
III. Progreso de la Filosofía en su historia ...	234
IV. Posibilidad de la Historia de la filosofía.	237
1. Sentido de la misma como disciplina.	237
2. Tareas y método de la Historia de la	
filosofía	243
Nota sobre la historia como fuente de inteli-	
gibilidad	247

TERCERA PARTE

ALGUNOS INTENTOS DE REDUCCIÓN DE LA EXPERIENCIA
FILOSÓFICA

XIV.— <i>La intuición metafísica y la necesidad de una</i>	
<i>sólida teoría de la objetividad</i>	253
I. La trascendencia como instancia indeter-	
minada	254

	<u>Págs.</u>
II. Notas críticas	258
1. Heidegger y Fichte	262
2. La intuición y el realismo de los universales	263
3. Razón e intuición	268
4. Trascendentalidad y universalidad ...	272
5. Experiencia «inobjetiva» del Absoluto.	276
6. ¿Subjetivismo o superobjetivismo? ...	279
 XV.— <i>El conocimiento humano y los diversos modos de atención al entorno</i>	 282
 XVI.— <i>El origen de la reducción de la experiencia filosófica. La primacía del lenguaje y la precariedad del conocimiento de lo real</i>	 297
I. El lenguaje y la creatividad humana	298
II. Ockham y la Filosofía del lenguaje	301
III. El «horror naturae» en Ockham	311
1. Escotismo	312
2. Realismo moderado	318
3. Crítica del realismo moderado	323
4. Teoría del conocimiento como Filosofía del lenguaje	328

BIBLIOTECA HISPÁNICA DE FILOSOFÍA

Dirigida por ANGEL GONZALEZ ALVAREZ

1. Jacques Leclercq: *Las grandes líneas de la filosofía moral*. Tercera edición. Reimpresión. 432 págs.
2. Mariano Yela: *Psicología de las aptitudes (El análisis factorial y las funciones del alma)*. Agotado.
3. Louis de Raeymaeker: *Filosofía del ser (Ensayo de síntesis metafísica)*. Segunda edición revisada. Reimpresión. 410 págs.
4. Louis de Raeymaeker: *Introducción a la filosofía*. Segunda edición. Reimpresión. 362 págs.
5. Fernand van Steenberghen: *Epistemología*. Segunda edición. 338 páginas.
6. Fernand Renoirte: *Elementos de crítica de las ciencias y cosmología*. Reimpresión. 274 págs.
7. Angel González Álvarez: *Manual de Historia de la Filosofía*. Tercera edición. Reimpresión. 620 págs. 16 láminas.
8. Fernand van Steenberghen: *Ontología*. Segunda edición corregida. 320 págs.
9. Alois Dempf: *Metafísica de la Edad Media*. Agotado.
10. Joseph Maréchal, S. J.: *El punto de partida de la metafísica (Lecciones sobre el desarrollo histórico y teórico del problema del conocimiento)*. 5 vols. Agotado.
11. Wilhelm Capelle: *Historia de la filosofía griega*. Reimpresión. 588 páginas.
12. Etienne Gilson: *La filosofía en la Edad Media (Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV)*. Segunda edición. Reimpresión. 732 págs.
13. Alois Dempf: *La concepción del mundo en la Edad Media*. Agotado.
14. Alois Dempf: *Ética de la Edad Media*. 208 págs.
15. José M.^a Rubert y Candau: *El sentido último de la vida*. Premio «Raimundo Lulio» del C. S. I. C. 270 págs.
16. Philipp Lersch: *El hombre en la actualidad*. Segunda edición. Reimpresión. 186 págs.
17. Edgar de Bruyne: *Estudios de estética medieval*. 3 vols. 387, 435 y 426 págs.
18. Luis Rey Altuna: *La inmortalidad del alma a la luz de los filósofos*. 506 págs.
19. José Camón Aznar: *El ser en el espíritu*. 318 págs.

20. Theodor Steinbüchel: *Los fundamentos filosóficos de la moral católica*. Agotado.
21. Luis Cencillo: *Experiencia profunda del ser (Bases para una ontología de la relevancia)*. 366 págs.
22. José de Ercilla, S. J.: *De la imagen a la idea (Estudio crítico del pensamiento tomista)*. Agotado.
23. Jean Roger Rivière: *El pensamiento filosófico de Asia*. Agotado.
24. Francisco Suárez: *Disputaciones metafísicas*. Edición bilingüe. 7 vols. 814, 798, 808, 740, 756, 840 y 692 págs.
25. Fernando Montero Moliner: *Parménides*. Agotado.
26. María Angeles Galino: *Historia de la educación (Edades Antigua y Media)*. Segunda edición. Reimpresión. 596 págs.
27. Manuel Gonzalo Casas: *Introducción a la filosofía*. Cuarta edición. 414 págs.
28. Claude Tresmontant: *Estudios de metafísica bíblica*. Agotado.
29. Raimundo Paniker: *Ontonomía de la ciencia (Sobre el sentido de la ciencia y sus relaciones con la filosofía)*. 372 págs.
30. Ángel González Álvarez: *Tratado de metafísica*.
Vol. I: *Ontología*. Segunda edición. 466 págs.
Vol. II: *Teología natural*. Segunda edición corregida. 550 págs.
31. Émile Simard: *Naturaleza y alcance del método científico*. Agotado.
32. Joseph Bernhart: *De profundis*. 156 págs.
33. Leopoldo-Eulogio Palacios: *Filosofía del saber*. Segunda edición revisada y ampliada, 454 pág.
34. Jesús-Antonio Collado: *Kierkegaard y Unamuno (La existencia religiosa)*. 572 págs.
35. André Marc, S. J.: *El ser y el espíritu*. 278 págs.
36. Nimio de Anquín: *Ente y ser (Perspectivas para una filosofía del ser naci-ente)*. 220 págs.
37. Miguel F. Sciacca: *Metafísica, gnoseología y moral (Ensayo sobre el pensamiento de A. Rosmini)*. 274 págs.
38. Leo Gabriel: *Hombre y mundo en la encrucijada*. 178 págs.
39. Ángel Amor Ruibal: *Cuatro manuscritos inéditos (Los principios de donde recibe el ente la existencia. Naturaleza y sobrenaturaleza. Existencia de Dios. Existencia de Dios según mi exposición)*. Edición y estudio preliminar de Saturnino Casas Blanco. 534 págs.
40. André Marc, S. J.: *Dialéctica de la afirmación (Ensayo de metafísica reflexiva)*. 2 vols. 428 y 342 págs.
41. Jesús García López: *El valor de la verdad y otros estudios*. 312 páginas.
42. Sergio Rábade Romeo: *Verdad, conocimiento y ser*. Segunda edición. 246 págs.

43. Raimundo Paniker: *Religión y religiones*. Prólogo del Cardenal König. 218 págs.
44. José M. de Alejandro, S. J.: *Gnoseología de la certeza*. 220 págs.
45. André Marc, S. J.: *Psicología reflexiva*. Con una carta-prólogo de Monsieur René Le Senne. 2 vols. 462 y 511 págs.
46. Hermann Noack: *La filosofía europea occidental*. 478 págs.
47. Joseph de Finance, S. J.: *Ensayo sobre el obrar humano*. 474 págs.
48. A.-D. Sertillanges: *El cristianismo y las filosofías*. 2 vols. 627 y 542 págs.
49. Alberto Caturelli: *La filosofía*. Segunda edición revisada y aumentada. 578 págs.
50. K.-H. Volkmann-Schluck: *Introducción al pensamiento filosófico*. 200 págs.
51. Karl Jaspers: *Psicología de las concepciones del mundo*. 638 págs.
52. Heinrich Beck: *El Dios de los sabios y de los pensadores (El problema filosófico de Dios)*. 166 págs.
53. Juan Zaragüeta: *Curso de filosofía*.
Vol. I: *Lógica*. 442 págs.
Vol. II: *Cosmología y Antropología*. 362 págs.
Vol. III: *Ontología y Ética*. 412 págs.
54. Karl Jaspers: *La fe filosófica ante la revelación*. 634 págs.
55. I. M. Bocheński: *Historia de la lógica formal*. Prólogo de Millán Bravo Lozano. Reimpresión. 596 págs. 4 láminas.
56. Alfred North Whitehead: *El concepto de naturaleza*. 228 págs.
57. J. N. Findlay: *La disciplina de la caverna*. 264 págs.
58. J. N. Findlay: *La transcendencia de la caverna*. 262 págs.
59. René Schérer: *La fenomenología de las «Investigaciones lógicas» de Husserl*. 348 págs.
60. Teodoro de Andrés, S. J.: *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje*. 302 págs.
61. Sergio Rábade Romeo: *Kant. Problemas gnoseológicos de la «Crítica de la razón pura»*. 190 págs.
62. Albert Menne: *Introducción a la lógica*. Prólogo crítico y traducción de Leopoldo-Eulogio Palacios. Reimpresión. 216 págs.
63. G. S. Kirk y J. E. Raven: *Los filósofos presocráticos (Historia crítica con selección de textos)*. Reimpresión. 686 págs.
64. José Vives, S. J.: *Génesis y evolución de la ética platónica*. 330 páginas.
65. *Metafísica de Aristóteles*. Edición trilingüe, por Valentín García Yebrá. Premio «Ibáñez Martín», concedido por vez primera a esta obra. 2 vols., XLVI + 532 y 488 págs.
66. Roger Verneaux: *Lecciones sobre el ateísmo contemporáneo*. 148 páginas.
67. Olof Gigon: *Los orígenes de la filosofía griega (De Hesíodo a Perménides)*. 332 págs.

68. Arturo García Astrada: *Tiempo y eternidad*. Prólogo de Manuel Gonzalo Casas. 122 págs.
69. H. J. Barraud: *Ciencia y filosofía (Ensayo)*. 468 págs.
70. Leo Gabriel: *Lógica integral (La verdad del todo)*. 624 págs.
71. Jacques Merleau-Ponty: *Cosmología del siglo XX (Estudio epistemológico e histórico de las teorías de la cosmología contemporánea)*. 660 págs.
72. Joseph de Finance: *Conocimiento del ser (Tratado de ontología)*. 512 págs.
73. Jorge L. García Venturini: *Filosofía de la historia (Enjuiciamiento y nuevas claves)*. 268 págs.
74. René Bissière y Jacques Vacherot: *¿La ciencia, única esperanza? ¿Marx, Teilhard?* 376 págs.
75. Eleuterio Elorduy, S. J.: *El estoicismo*. 2 vols. 392 y 462 págs.
76. Gerardo Remolina: *Karl Jaspers en el diálogo de la fe*. 330 págs.
77. Karl Jaspers: *Conferencias y ensayos sobre historia de la filosofía*. 460 págs.
78. René Le Senne: *Tratado de moral general*. 726 págs.
79. Miguel F. Sciacca: *El oscurecimiento de la inteligencia*. 210 págs.
80. G. M. A. Grube: *El pensamiento de Platón*. 496 págs.
81. Guillermo A. Nicolás: *El hombre, un ser en vías de realización (Prámbulo a una filosofía de la liberación integral)*. 234 págs.
82. Fernando Goñi Arregui: *La cara oculta del mundo físico (Una cosmología original)*. 240 págs.
83. Étienne Gilson: *Lingüística y filosofía (Ensayo sobre las constantes filosóficas del lenguaje)*. 334 págs.
84. Francisco Javier Herrero, S. J.: *Religión e historia en Kant*, 276 páginas.
85. Eutimio Martino: *Aristóteles. El alma y la comparación*. 210 págs.
86. Sergio Rábade Romeo: *Hume y el fenomenismo moderno*. 474 págs.
87. Carlos Díaz y Manuel Maceiras: *Introducción al personalismo actual*. 246 págs.
88. Alberto Wagner de Reyna: *Analogía y evocación*. 158 págs.
89. Alfonso López Quintás: *Cinco grandes tareas de la filosofía actual (La ampliación de la experiencia filosófica)*. 342 págs.

