

Colección Esprit

Director

Andrés Simón Lorda

Consejo editorial

Carlos Díaz, Miguel García-Baró,
Graciano González R.-Arnaiz, José María Vegas,
Jesús M^a Ayuso, Eduardo Martínez, Mariano Moreno,
Francesc Torralba, Josep M. Esquirol,
Ángel Barahona, José Antonio Sobrado.

Director editorial

J. Manuel Caparrós

No se permite la reproducción total o parcial de este libro,
ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión
en cualquier otra forma o por cualquier medio, sea éste electrónico,
mecánico, reprográfico, gramofónico o cualquier otro,
sin el permiso previo y por escrito de los titulares del copyright.

En cubierta: *De humanis corporis fabrica*, áviladurán.
Grafito y acuarela sobre papel

Título original: *Perché la filosofia*.

© 1979-1997^s, Editrice La Scuola, Brescia (Italia)

© 2000, José Manuel García de la Mora (traducción).

© 2000, CAPARRÓS EDITORES, S. L.

Moratín, 5 • 28014 Madrid

Tel.: 91 420 03 06 • Fax: 91 420 14 51

Correo electrónico: caparros.codice@flashnet.es

Diseño y composición: LA FACTORÍA DE EDICIONES, S. L.

Impresión: INDUGRAF MADRID, S. A.

ISBN: 84-87943-81-0

Depósito Legal: M-XXXXX-1999

Impreso en España • Printed in Spain

Colección Esprit

40

Con la colaboración de la
Fundación Emmanuel Mounier
y de la Fundació Blanquerna

Armando Rigobello

El porqué de la filosofía

Traducción de José Manuel García de la Mora

CAPARRÓS EDITORES

Índice

Prólogo a la primera edición	9
Prólogo a la quinta edición	11
I. La pregunta	13
Nuevas posibilidades de “asombro”	13
Filosofía, crisis, madurez	18
Una respuesta no homogénea a la pregunta	22
Cuestionarse uno a sí mismo	25
II. La respuesta	31
Tres tipos de respuesta	31
Las formas clásicas	35
Las metodologías contemporáneas	41
La función mayéutica del responder	47
III. La lucha por el significado	51
Asombro y significado	51
El sentido de la corporeidad	56
El descubrimiento existencial de la sociabilidad	60
La nostalgia del Ausente	65
Una nueva frontera especulativa	69
IV. La relación con el poder	75
Libertad y soledad	75
El consejero del príncipe	80
Compromiso y testimonio	85
El compromiso anti-ideológico	89

Conclusiones	95
Apéndice I : Notas sobre el cristianismo y la filosofía actual . . .	111
Algunas premisas y una cuestión de método	111
Filosofía cristiana “ <i>In dürrtiger Zeit</i> ”	116
Fe y filosofía: una comparación de estructuras	121
Fe y filosofía: un problema de sinceridad	124
Apéndice II: Creer que se cree	127
La “ontología débil”	127
De la fragilidad humana a la comprensión de la “ <i>kénosis</i> ” de Dios .	129
La interpretación de la existencia	129
El sincero debate interior	130
Apéndice III: Esperanza y sentido de la historia	133
Poder, fragilidad, responsabilidad	134
Bibliografía	137

Prólogo a la primera edición

En estos tiempos en que vivimos es difícil sustraerse al deber o a la necesidad de reflexionar sobre ellos. En nuestro clima cultural y moral, también la filosofía se ve obligada a justificarse, es decir, a dar razón tanto de su presencia como de su derecho a seguir existiendo. A primera vista puede parecer que su justificación no debería ser ningún problema, hallándose el uso del término “filosofía” tan difundido como actualmente se halla. Se lo utiliza, en efecto, con referencia a cualquier contexto argumentativo cuya finalidad sea aclarar el significado de un documento, de una reforma, o incluso de sectores mucho más particulares de la experiencia, como, por ejemplo, un tipo de contrato de alquiler o un plan de desarrollo turístico. Hay una verdadera inflación del término filosofía y, como toda inflación, es un síntoma de desvalorización, de crisis generalizada y profunda. Este uso de la palabra filosofía en el sentido de criterio explicativo de cualquier cosa, de razón interna de determinados aspectos vitales, es anglosajón —americano, en concreto—, pero el hecho mismo de que tal uso esté tan difundido es indicador de una situación de desapego, es síntoma de un compromiso teórico deficiente, del reduccionismo en que se debate hoy la reflexión filosófica. A la filosofía, en su sentido auténtico, le incumbe, pues, justificarse, clarificar su porqué. ¿Por qué y para qué la filosofía? ¿Qué argumentos pueden hoy justificar una presencia fecunda e insustituible de la misma?

“¡Grandeza y miseria!” de la filosofía!, podríamos exclamar tomando prestada la expresión de Pascal, para quien lo que al mismo tiempo es grande y miserable es el hombre. Pero entre el modo de concebir al hombre y la naturaleza de la filosofía se da una evidente y estrecha relación, un paralelismo. Este paralelismo comporta una solidaridad que simplifica y a la vez complica el discurso que aquí nos hemos propuesto hacer; pero también lo sitúa en un contexto vivo y lo encarna en una experiencia de la que no es posible prescindir.

El presente libro se divide en cuatro capítulos, los dos primeros tratan de precisar el significado actual de la pregunta filosófica. ¿Por qué todavía hoy se siguen haciendo preguntas a nivel filosófico? ¿De qué

manera se ha respondido hasta ahora a estas preguntas y cuáles pueden ser las nuevas modalidades de respuesta? El tercer capítulo aborda directamente el tema: responder es luchar por el significado de la vida y de la realidad. El último capítulo, en cambio, desarrolla una temática recurrente en la historia del pensamiento: la de la relación entre la filosofía y el poder, temática que se agudiza en situaciones particularmente críticas como es la nuestra. El apéndice sobre lo que el filosofar significa para aquel en quien alienta la esperanza cristiana, lleva el discurso a un nivel de doctrina y de experiencia que, siéndoles común a quien escribe y a muchos lectores, tampoco carecerá probablemente de interés para cuantos no pueden o no creen poder participar de dicha esperanza.

Veremos si la filosofía, llamada a juicio por todos los factores que más vivamente operan en la cultura y en la vida actuales, consigue superar la prueba y salir absuelta de este proceso, o queda, si no, reducida al ámbito de una libertad vigilada, como le pasó a la razón humana ante el tribunal kantiano de la Crítica de la razón pura. Alguien objetará, tal vez, que a la filosofía no se la puede llevar a juicio, que a nadie le aprovecharía semejante proceso y que es, por tanto, soberana. Pero, más allá de las cuestiones de principio, es un hecho innegable que a menudo surge la pregunta de por qué la filosofía, y a esta pregunta es muy conveniente responder, quizá también porque se trata de una pregunta liberadora: una pregunta que purifica a la filosofía de incrustaciones accesorias, de lastres provenientes de situaciones pasadas, y que acaso la llame a vivir en la plenitud de su libertad.

Armando Rigobello

Prólogo a la quinta edición

Este breve ensayo, publicado hace ya casi veinte años, se presenta ahora en una quinta edición. Al volverlo a examinar, habíamos pensado en ampliarlo y ponerlo al día, pero releéndolo nos ha parecido que conservaba su lozanía y que aún seguía teniendo cierto vigor especulativo. Por lo cual, solamente hemos hecho ligeras modificaciones —la mayoría de ellas mediante notas— y hemos introducido breves añadiduras al texto, en particular algunas páginas después de las Conclusiones. El clima especulativo y ético-político ha cambiado bastante desde los años de la primera edición, pero el discurso que constituye el hilo conductor de nuestro ensayo nos ha parecido que aún tiene validez. Se ha actualizado, además, la bibliografía manteniendo el criterio de indicar sólo algunos títulos relevantes para el interés en que se centra el presente trabajo.

Añadimos en apéndice el texto de un artículo, publicado el 25 de mayo del año pasado en L'Osservatore Romano, sobre la obra Credere di credere di Gianni Vattimo. El motivo de ello es que la última parte del presente ensayo, Notas sobre el cristianismo y la filosofía actual —a modo de excursus tras las páginas conclusivas—, nos ha parecido que podía verse enriquecida con un vívido testimonio que, por lo demás, no deja de ser coherente con los temas desarrollados en varios párrafos, sobre todo en el último: “Fe y búsqueda: un problema de sinceridad”.

Hacer filosofía no es una profesión, la vida teórica no aísla sino que implica, produce partícipes e intérpretes. Por ello, un escrito que quiera explicar el porqué de la filosofía también puede referirse oportunamente a un horizonte más amplio que aquel en que se inscribe el discurso filosófico técnico. Este horizonte es el que perfila el ámbito de nuestra esperanza y, por lo tanto, también el de nuestro empeño. Por lo cual, nos ha parecido útil juntar al apéndice sobre Credere di credere, otro sobre Desafíos y esperanzas de nuestro común futuro. Los motivos de nuestra esperanza se basan, en última instancia, en la escatología, pero aquí quisiéramos indicarlos desde el punto de vista que en terminología académica llamaríamos de la filosofía de la historia, quedándo-

nos más acá de la expectativa escatológica. Sin embargo, las seguridades historicistas no existen ya, y nos hallamos en una situación límite que lleva, por un lado, al nihilismo y, por otro, a la fe. En tal situación, ¿qué espacio queda para la filosofía? El apéndice reproduce, en parte, un artículo nuestro publicado en L'Osservatore Romano el 7 de mayo de 1993. Se trata de un comentario a una lección de Paul Ricœur. Estos apéndices vienen, en el fondo, a sustituir el primitivo plan de actualizar el texto, poniendo sus mismas conclusiones en confrontación con dos distintas "fragilidades".

A. R.

I

La pregunta

Nuevas posibilidades de “asombro”

La filosofía, según la aguda expresión de Aristóteles, nace de la admiración¹, es decir del asombro que experimenta el hombre cuando se detiene a observar el mundo que le rodea y toma conciencia de su relación con él. Los intentos de dominar esta admiración dan lugar a la especulación filosófica. ¿Podemos asombrarnos todavía ante la realidad? Y ¿qué clase de asombro es el nuestro? Según algunas perspectivas de la cultura contemporánea, la filosofía anticipa en forma de construcciones conceptuales lo que después clarifica la ciencia con sus modelos vinculados a la experiencia. La filosofía, por tanto, declinaría en un espacio marcado por el horizonte epistemológico y la ciencia sería el futuro de la filosofía, su consecuente logro. Los descubrimientos científicos van, en efecto, restringiendo progresivamente el ámbito de nuestro asombro y parece que el asombro que queda para estimular nuestra búsqueda requiere respuestas científicas.

Si fuese éste nuestro discurso, debería concluir apenas comenzado. Tratamos, en cambio, de proseguirlo con algunas consideraciones que vuelven a tener en cuenta el tema de la admiración, explorando nuevas posibilidades de su significado no reducibles a la exhaustiva aclaración propia del conocimiento científico. “Un filósofo —observa Fritz Waismann— es un hombre que percibe, por así decirlo, las grietas ocultas en la estructura de nuestros conceptos, donde otros solamente ven ante ellos el trillado camino de los lugares comunes”². La “estructura de nuestros conceptos” es una estructura científica, o aspira a serlo; “el tri-

1. Metafísica, a, 982 b, 14; cfr. también en el *Teeto* platónico, 155 d.

2. F. WAISMANN en *Contemporary British Philosophy*, a cargo de H.D. LEWIS, sez. III, London, 1961², p. 448. El editor es George Allen & Unwin, Ltd. A este escrito se refiere K. Popper en el ensayo *Come vedo la filosofia*, en “La Cultura”, n.4, 1976, trad. it. de Gabrielli, pp. 369-403.

llado camino de los lugares comunes” es la experiencia normal, la opinión corriente. Entre la opinión corriente y la estructura conceptual se establece una relación que tiende a conformar esa opinión a aquella estructura. Toda la amplia labor de esclarecimiento, de educación, de *Aufklärung*, que la civilización moderna ha desarrollado y sigue desarrollando tiene como finalidad el ir haciendo que sean cada vez más estrechas las relaciones entre el sentido común y el conocimiento científico. El “camino” del sentido común se “va allanando” con el de conocimiento de procesos, contenidos, y ámbitos que eliminan las inquietudes y liberan de lo imprevisible y de lo misterioso. La existencia ya no es una aventura o, mejor dicho, es una aventura que está ahora bajo control científico. Equipos de psicólogos, de psicoanalistas, de planificadores y junto a ellos compañías de seguros y ordenamientos jurídicos preventivos se ocupan en controlar científicamente la existencia, objetivo que, a veces, parece ser el pensamiento dominante, la empresa principal de la vida. Una vida orientada, por tanto, a evitar los riesgos de la existencia. Pero he aquí que llega el filósofo, personaje incómodo que piensa y descubre las “grietas”.

En la frase de Waismann, las “grietas” que hay bajo la trama de nuestros conceptos no son precisamente los traumas de nuestra experiencia vital, los cuales no necesitan de ningún ejercicio filosófico para salir a la luz y constituyen una experiencia tan antigua como el mundo.

La poesía, la esperanza religiosa, la desesperación existencial, el endurecimiento de la indiferencia son antiguas terapias que hoy se intenta sustituir con otras nuevas, que incluyen desde el psicoanálisis hasta las compañías de seguros. Las “grietas” están bajo la “estructura de los conceptos”, en el terreno mismo de los conocimientos científicos que luego presiden la liberación epistemológica y la construcción del “allanado camino” de una existencia disciplinada según “lugares comunes”. Nos proponemos indagar más de cerca esta actividad desencantadora del filósofo, esta incomodante capacidad suya de hallar las resquebrajaduras de nuestros conocimientos conceptuales.

No analizaremos aquí qué sea lo que quiso decir Waismann. Su enunciado servirá únicamente de estímulo a nuestra reflexión. La grieta — si-gamos empleando la imagen y aprovechemos sus sugestivas connotaciones — es una fractura del hielo, una hendidura que a menudo se

oculta bajo la capa de nieve a la mirada del inexperto caminante. Una estructura de conceptos excluye de suyo la fractura, al ser trama conectiva, unificante. La fractura no puede estar, pues, en la estructura conceptual, sino sólo por debajo de ella, afectando a la naturaleza de la relación entre la trama de los conceptos y la realidad de la que esa trama pretende ser proyección teórica, modelo interpretativo y norma de desarrollo. La actitud filosófica consiste, ante todo, en estar dispuesto a tener en cuenta la fractura. Esta situación especulativa puede considerarse a tres niveles sucesivos de atención crítica. El primero nos recuerda, en cierto modo, la turbación del “niño” de Cebes según el relato del *Fedón* platónico³. Hay en nuestro interior un niño que se estremece ante las variadas situaciones de la vida y ante el fin de la vida misma. Para tranquilizarle tenemos que hacerle encantamientos, contarle fábulas, o bien exponerle una teoría cuya claridad le serene o, mejor dicho, le introduzca a la reflexión crítica propia del hombre maduro. El niño del que hoy día se habla tanto recorre su camino en sentido inverso. A pesar de la trama de los conceptos que se le proponen, tiene una intuición de precariedad, un sentimiento doloroso de la existencia. Es un niño que resurge en el corazón del adulto, pero que sigue teniendo la conciencia lúcida de éste. Trátese de una advertencia existencial de lo insuficiente que resulta el saber científico para afrontar y agotar la densidad de la vida, y esta advertencia le conturba porque su mentalidad está ya habituada al optimismo científico y al eficientismo de la técnica.

Para el filósofo griego, el asombro originario es un asombro que da paso a una exultante emoción. El maravillarse reclama de suyo un sentido de la realidad amplio, gozoso y a la vez solemne, el percatarse de algo que nos supera y nos exalta. El asombro del niño-filósofo que descubre las “grietas” en la trama de nuestros conceptos es un asombrarse tembloroso y desorientado, una especie de trauma negativo; a la celebración pánica le sucede el drama existencial. Esto no se debe a algún que otro episodio de la existencia privada, sino al existir mismo, al hecho de existir, que es un hecho, un evento irreductible a cualquier trama conceptual.

El asombro del filósofo de hoy no es, pues, acrílico abandono, sino un pararse a pensar ante las limitaciones intrínsecas a la misma pro-

3. *Fedón*, 77 e.

puesta epistemológica del mundo; es asombro y, al mismo tiempo, crítica elevada a la segunda potencia. En este otro nivel, que sucede al primero y está a él vinculado, vamos a detenernos un poco. Si en el primer nivel el foco principal de la actitud es una situación prevalentemente emotiva, en este segundo la existencialidad se expresa en forma de juicio, mediante una conceptualización abierta, operativa, intencional, que embiste contra los sistemas de conocimiento conclusos y unidimensionales. Una especie de epistemología bidimensional que combate críticamente contra la unidimensionalidad de una ciencia exhaustiva. No se trata simplemente de percibir el *límite horizontal*, por así decirlo, de la ciencia, sino que hay que advertir su *limitación vertical*, en altura o en profundidad. Toda epistemología sería reconoce actualmente sus límites: no puede agotar su campo, su saber no es un saber dogmáticamente concluso, requiere una interdisciplinariedad abierta a todo desarrollo. A esto es a lo que llamo límite horizontal. El reconocimiento de un límite vertical en altura o en profundidad comporta, en cambio, admitir una pluralidad de modos de conocer y de maneras de enfocar la realidad que pueden ser reveladoras. De lo cual se deduce que el saber científico no ha de pretender ser la única y exclusiva forma de saber. Este *juicio del límite vertical* es el verdadero centro especulativo de aquel *percatarse de las grietas ocultas*. La instancia existencial conculcada por el reduccionismo epistemológico se transforma en instancia crítica, ahonda su exigencia de aclaraciones llevándola más allá de la simplificación cualitativa realizada por las construcciones científicas; no tiene por sí misma fuerza para hacer propuestas positivas, pero posee la capacidad de cuestionar con rigor el cierre del horizonte. Es, en el fondo, una figura epistemológica que no se ajusta a normas: un saber del no saber.

No es fácil precisar más esta situación especulativa, ya que participa de la naturaleza de un juicio, y a la vez, de una experiencia vivida. La diferencia de potencial entre juicio y experiencia pone en crisis toda sistematización, no tanto respecto a la coherencia lógica de los contextos cuanto, más bien, a su vinculación con un mundo de la vida siempre emergente; no por *simple nostalgia de lo mítico*, sino por insuprimible *exigencia de lo ulterior*. Es un lanzarse hacia delante, en una dimensión de libertad que elude todo determinismo. A posteriori se podrá también

reconstruir una trama lógica que guíe una sucesión de acontecimientos, pero esta trama no es el móvil fundamental⁴.

La expresión “percatarse de las grietas ocultas” sugiere suficientemente la imagen de un mirar desencantado, que supera el predominio de las ilusiones y permite adquirir una vívida consciencia entreverada de lucidez intelectual. Dentro del marco de esta situación moral y cognoscitiva se delinea el saber del filósofo, que reclama de algún modo el saber socrático y determina un universo de cultura orientado hacia la crítica, una cultura alternativa, en el límite de una docta ignorancia. Éste es el tercer nivel de atención crítica al que antes aludíamos. Reasume los otros y los explica en una global toma de conciencia que es también proyecto de una cultura de la oposición. Refiriéndose, Popper, al ensayo de Waismann en que se lee la frase sobre las “grietas” de que hemos venido hablando, dice que le preocupa que la perspectiva indicada por Waismann no defina más que a los filósofos profesionales, los académicos, mientras que la filosofía debe ser cosa popular y no de *elite*. Si la parte técnica del discurso no puede menos de estar reservada a los especialistas, aquel “percibir las grietas” nos introduce en cambio en el ámbito de una sabiduría que está al alcance de cuantos basándose en su experiencia vital reflexionen sobre la peripecia humana con una disposición interior pura y con perspicaz atención intelectual. Claro está que también puede haber técnicos del pensamiento filosófico, filósofos académicos, para usar la expresión de Popper, que no posean ni esa pura disposición ni la necesaria perspicacia. Sin tales dotes todo razonamiento y toda demostración, por más refinados y completos que sean, nunca lograrán pasar de la “llana superficie” y, por lo tanto, estarán irremisiblemente condenados a no producir ningún auténtico asombro. Peor aún, sea cual fuere el mensaje que contengan, están ciertamente preparados para afianzarse consigo mismos frente a los embates de aquél, a neutralizarlo, si por inesperadas circunstancias se presentase. Hacer filosofía es saber preguntar de una manera peculiar a la realidad y a la vida. La respuesta críticamente elaborada no es suficiente, de suyo, para dar solución definitiva a ese interrogar. Lo que caracteriza a la pregunta filosófica es, por

4. Para un tratamiento más amplio del tema, véase nuestro ensayo *Il futuro della libertà*, Roma 1978, editado por Ediciones Studium.

un lado, la exigencia crítica, y, por otro, su inseparabilidad de lo que parece lo más opuesto a la actitud crítica, como son el sentido común y la intensidad existencial. De ello se derivan algunos aspectos paradójicos del ejercicio de la vida filosófica, aspectos de los que Sócrates ha sido y sigue siendo la expresión emblemática. De ahí la insustituible actitud filosófica, que es inquieta búsqueda al par que interno distanciarse, y afán de conocimiento crítico al par que consciencia del misterio. Los verdaderos adversarios de la filosofía son “los tipos mezquinos y enredosos” de que habla Platón en el *Teeteto*, de los que sólo son una variante aquellos a los que Berkeley llama “filósofos al por menor”. A esta imagen berkeleyana se refiere también Popper en el ya citado ensayo: “La crítica no es sino la linfa vital de la filosofía; sin embargo, una crítica minuciosa sobre minucias, sin la comprensión de los grandes problemas de la cosmología, del conocimiento humano, de la ética y de la filosofía política y sin una seria y valiente tentativa de resolverlos, me parece fatal”⁵.

Filosofía, crisis, madurez

¿Por qué y para qué filosofía? Una primera respuesta la encontraremos, por ende, en la singular actitud del hombre que se pregunta acerca de la vida y de la realidad pese a todas las respuestas que la ciencia pueda dar y sin que importen demasiado las consolidadas opiniones corrientes. La constante capacidad de sustraerse a las sistematizaciones, el vivir poniendo siempre en cuestión lo que comúnmente no se cuestiona, el convertir en problemático lo que ordinariamente no se considera problema son actitudes de fondo cuyas raíces están en la más genuina condición humana. A los comienzos del pensamiento occidental, en el mundo clásico griego, tuvo lugar el asombro como admiración. Hoy prevalece el asombro como inquietud, como percepción de “las grietas ocultas”. Pero en ambos casos se trata de una actitud fundamental presente en todo hombre que despierte a su propia autenticidad. Quien posee las técnicas del discurso filosófico puede traducir esta actitud a un lenguaje y

5. K. POPPER *op. cit.*, pp. 401-402.

unos contextos conceptuales rigurosos que afinan la estructura y el contenido de la pregunta y aclaran relaciones y afinidades en los enfoques y planteamientos. Pero el significado fundamental precede a estas técnicas, las cuales, si falta aquél, acaban por convertirse en puros ejercicios metodológicos.

El hombre no nace filósofo, pero empieza a serlo cuando, entrado ya en la adolescencia, llega a adquirir una conciencia interrogante, en medio del prorrumpir de sus vitales energías. Mientras se vive en espontáneo acuerdo con la realidad y se está como gozosamente acogido por la vida, la pregunta filosófica no surge y la filosofía no presenta ninguna justificación. Llega entonces la crisis de la adolescencia. Filosofía y crisis han de ir siempre juntas: sin crisis no hay filosofía. ¿Se trata, pues, de un fenómeno transitorio de la adolescencia, o, más bien, de la condición propia de quien ha llegado al final de un ciclo vital y desencantado se detiene a contemplar el sentido que se descubre más allá de las apariencias? El Calicles del *Gorgias* platónico es partidario de la primera de las dos tesis. La otra es la que hace suya Hegel al advertir que la filosofía es como el ave nocturna: viene después del ocaso. En realidad, el problema no consiste en elegir una de las dos posiciones, dado que no se excluyen entre ellas. Si la filosofía es actividad vinculada a la crisis, ésta puede acompañar puntualmente a las dos edades típicas de la crisis, que son la adolescencia y la plena madurez. El problema está en comprender la relación entre la edad central de la vida, la plena madurez, y el ejercicio de la filosofía. A pesar de las apariencias, no es esta una cuestión de cómo se evoluciona con la edad o de dinámica antropológica, sino que se trata del concepto mismo de crisis. La adolescencia y la vejez incipiente conllevan los elementos más visibles de la crisis y coinciden en muchos aspectos con el estado de crisis. Se trata del adoptar enfoques privilegiados para poder comprender ciertos fenómenos y hacerlos más explícitos; pero la crisis no consiste tanto en sus modalidades expresivas, cuanto, más bien, en la problemática del hombre en cuanto tal. En rigor, la crisis de la edad madura se caracteriza tal vez por una peculiar dramaticidad más profunda, porque puede ser menos indulgente con sus manifestaciones, dado que quien la padece se halla en condiciones operativas que no permiten paréntesis, interrupciones ni cambios de orientación. Sin crisis no hay filosofía, pero la crisis es constitutiva

de la condición humana independientemente de la edad que tenga el hombre. Quien está totalmente en paz con su mundo cesa, por así decirlo, de ser hombre en el sentido más propio de su humanidad y deja, por ende, de ser filósofo.

Dos citas pueden ayudarnos a profundizar en nuestro discurso. Una es la señalada más arriba, con referencia al *Gorgias*; la otra es un fragmento de *Frygt og Bæven** de Kierkegaard. “Está muy bien ocuparse de la filosofía en la medida en que puede contribuir a la educación, y no es ningún desdoro filosofar mientras se es joven (...). (...) Pero, en cambio, cuando veo a un hombre de edad que aún filosofa y que no renuncia a ello, creo, Sócrates, que este hombre debe ser azotado. Pues, como acabo de decir, este hombre, por bien dotado que esté, acaba echando a perder su humanidad y, huyendo de los lugares más frecuentados de la ciudad y de las asambleas donde, como dijo el poeta, los hombres se hacen ilustres, se reduce a vivir el resto de su vida oculto en un rincón, charlando con tres o cuatro jovencuelos, sin decir jamás nada noble, grande y conveniente”⁶. Para Calicles, pues, la filosofía es simplemente un ejercicio del pensamiento y del discurso dirigidos a agudizar el sentido crítico: un instrumento lógico, clarificador, y un instrumento retórico, orientado a la persuasión, capaz de formar la actitud psicagógica. Para Sócrates, en cambio, la filosofía es elección radical respecto a la vida, un poner en cuestión la existencia, un asumir sin prejuicios sus valores, no por tradicionales, sino por eternos. El filósofo socrático es hombre político, llamado a gobernar la ciudad, pero la inflexible condición que pone de que la política sea un todo con la moral y con el ejercicio de la verdad, hace que ningún grupo de poder le acepte en su seno. De ahí que se retire a un rincón, a discutir con los jóvenes, en vez de entrar en el juego de la cosa pública. Solamente los jóvenes tienen la pureza y la inexperiencia necesarias para dar crédito a la filosofía entendiéndola en su sentido fuerte. En el discurso de Calicles, el joven es visto como un hombre en formación, en un período de espera y de preparación. Para Sócrates, la juventud, más que una edad de la vida, es una categoría del espíritu, una figura de la espiritualidad, un esbozo de la

* N. T. En castellano *Temor y Temblor*, trad. cast. Vicente Simón Merchán, Madrid, 1975.
6. *Gorgias*, 485 a-e (Trad. cast. J. Calonge, Gredos, vol. II, Madrid, 1987).

vida teórica. Se trata del momento feliz en el que la problemática filosófica se halla en fase naciente, vibrando en toda su rotundidad y con la atractiva pureza de su radicalidad. La juventud como edad es sólo la imagen emblemática de la juventud como categoría del espíritu, que es también plena madurez del espíritu mismo. La juventud física, sacudida por la visión radical de la vida, no es de suyo garantía de crecimiento moral en el sentido socrático. Es una condición para que este crecimiento pueda darse. Entre los jóvenes profundamente turbados por la mayéutica socrática no están sólo Fedón o Cebes, está también Alcibíades⁷.

Kierkegaard, en su prefacio a *Frygt og Bæven*, observa una cosa que, como dijimos antes, puede ayudarnos a profundizar en el discurso: “Lo que los antiguos griegos (que entendían su poquito de filosofía) consideraban como tarea de toda una vida, pues comprendieron que la destreza en el dudar no se adquiere en cuestión de días o semanas, el punto al que había llegado el viejo luchador, ya retirado, que en medio de las tentaciones había sabido preservar el equilibrio de la duda, el que ha negado denodadamente la certeza de la percepción sensible y la certeza del pensamiento, el que no ha cedido ante los recelos de la egolatría y las insinuaciones de la compasión simpática, es en nuestra época el punto de partida”*. Kierkegaard esta vez parece ser de opinión parecida a la de Hegel, pero en el fondo, para ambos, no se trata de relegar la filosofía a la vejez, sino de una oportuna consideración sobre la madurez. Como la juventud de que habla el diálogo platónico no significa simplemente la edad evolutiva, también aquí la vejez que coincide con la madurez, no es simplemente una edad física, asociada a un determinado número de años, un tramo de la existencia. Más que tiempo físico, es la juventud una condición moral. La victoria sobre las sugerencias del amor propio y de la misma simpatía, la sabiduría que dimana de una experiencia que no ha de ser sólo larga sino, sobre todo, intensamente

7. En la *Apología* (39 c-d), Platón pone en boca de Sócrates, en el discurso a los que le han condenado, estas palabras: “... En efecto, ahora habéis hecho esto creyendo que os íbais a librar de dar cuenta de vuestro modo de vida, pero, como digo, os va a salir muy al contrario. Van a ser más los que os pidan cuentas, esos a los que ahora contenía sin que vosotros los percibiráis...”. N. T: trad. cast., J. Calonge, Gredos, Madrid, 1981 vol I.

* N.T Trad. cast. Vicente Simón Merchán, op. cit., pp. 55-6.

vivida, delinean una típica figura moral. Las connotaciones temporales son ciertamente un elemento, pero ni el único ni el determinante.

En la frase de Kierkegaard, la filosofía está en conexión con el ejercicio de la duda. Entre aquel “descubrir grietas”, del que hablábamos antes, y esta “práctica de la duda” hay una relación no extrínseca. La filosofía como interrogación es duda sobre los “trillados caminos” de la opinión común o de las cerradas sistematizaciones conceptuales, una duda cuyo motor es una sabiduría que ha superado las ilusorias sugerencias y goza de viril lucidez. Todo ello requiere una fuerza interior, un equilibrio, un distanciarse aun en el mismo participar, una libertad espiritual hasta en los más concretos compromisos (características típicas de la plena madurez, de aquella plenitud de humanidad que es propia de la edad madura pero que también puede manifestarse en otras edades de la existencia), si bien dentro de ciertos límites y con expresiones en parte diversas. Duda, pregunta, búsqueda. Son tres palabras que, así enunciadas, por este orden, describen una sucesión de actitudes: enmarque de un contexto, victoria sobre una ilusión, y descubrimiento de una grieta; después, el preguntar, el plantear un problema y, en fin, la tentación de resolverlo. *Skepsis*, en griego, significa “duda” y también “búsqueda”, y esta relación entre los dos conceptos viene a ser casi emblemática de una madurez completa. Dudar por dudar, como fin en sí mismo, es un rendirse, un naufragar; la duda que estimula la búsqueda es, por el contrario, hacer una propuesta con miras a alcanzar una positividad.

Una respuesta no homogénea a la pregunta

¿Cómo preguntar y sobre qué cosa preguntar? Formular estos interrogantes quizás parezca superfluo, pues en las páginas precedentes ya hemos tratado de distinguir lo específico de la pregunta filosófica. Y, sin embargo, al afrontar estos problemas toda solución vuelve a convertirse ella misma en problema. A las preguntas planteadas desde la experiencia existencial se les pueden dar diversas respuestas basándose en diferentes planos disciplinares. ¿Cuál es, entonces, el plano propio de la filosofía? Cuando se va en busca de las fronteras de la filosofía con la religión, por ejemplo, o con el arte, o con la política, no sirven de nada

las clasificaciones ni los esquemas rígidos. La filosofía, como ya dijera Sócrates⁸, parece ser inclasificable. Lo que queremos dar así a entender es que la pregunta filosófica *es una pregunta que espera una respuesta no homogénea a sí misma*. O sea, que la filosofía abre interrogantes cuya definitiva solución, suponiendo que fuese posible lograrla, estaría en campos diversos del filosófico ya que sería de naturaleza religiosa o de carácter científico. También bajo este aspecto reaparece la singular condición humana a que tantas veces nos hemos referido en estas páginas. Las preguntas: *¿por qué y para qué la filosofía?*, acaban por entrelazarse con la otra antigua pregunta: *¿qué es la filosofía?* Y aquí podría plantearse una cuestión cuyas proporciones rebasarían el ámbito de este trabajo. Nos limitaremos a mantener abierto el problema en la tensión de sus dos términos: la filosofía es la pregunta que no puede eludirse sin perder la propia humanidad. Tal vez sea mejor invertir, paradójicamente, el orden de las dos preguntas: una vez se haya llegado a justificar la filosofía (el porqué de ella) se podrá llegar a una aclaración de su naturaleza (del qué es la filosofía). El definir la filosofía por sus contenidos, por la naturaleza de sus conclusiones, es un proceder en el que se corre el riesgo de incurrir en mil ambigüedades si es verdaderamente cierto que la respuesta a la pregunta filosófica es heterogénea a la pregunta misma. Parece mejor, por tanto, indagar sobre el tipo de pregunta, sobre el contexto antropológico que la hace posible, es decir, sobre su justificación en que es lo más propio de la condición humana.

Sin salir aún de los límites de la consideración que hasta aquí hemos ido desarrollando, esto es, insistiendo en que el *porqué* de la filosofía ha de primar sobre *qué sea la filosofía*, conviene antes advertir que las preguntas filosóficas son agrupables en torno a dos focos centrales: el conocer y el actuar, el problema de la vida intelectual y el de la vida moral. El primero lleva ya implícito de alguna manera el segundo, puesto que las acciones proceden, de hecho, de las convicciones y éstas proceden a su vez de las ideas, o, al menos, así debería ser. Pero *¿qué conocimientos se trata de alcanzar?* Todo tipo de conocimiento tiene su correspondiente disciplina, y toda disciplina tiene su objeto propio. Pero,

8. Cfr. el capítulo "Socrate l'inclassable", en M. SAUVAGE, *Socrate et la conscience de l'homme*, Editions du Seuil, Paris 1956, pp. 82-119.

¿cuál es el objeto de la filosofía? Para no embrollarnos con estos problemas recordemos las tres célebres preguntas que pone Kant hacia el final de la *Crítica de la razón pura*: ¿qué puedo conocer? (*was kann ich wissen?*); ¿qué debo hacer? (*was soll ich tun?*); ¿qué me está permitido esperar? (*was darf ich hoffen?*)⁹. Como de manera razonable se puede notar, la primera pregunta comporta el problema del conocimiento. El término que Kant emplea es *wissen*: el conocimiento riguroso, universal y necesario. Sabiendo cómo responde Kant a tal pregunta —es decir, que de este modo solamente podemos conocer el mundo de los fenómenos— nos damos cuenta de que el objeto real de la pregunta no es el contenido del conocimiento, sino sus límites. ¿Dentro de qué límites, se pregunta Kant, puedo tener conocimientos científicos, universales y necesarios? La reflexión acerca de estos límites no pertenece a una ciencia más que a otra, sino al modo característico como la filosofía se plantea el problema del conocer: un discurso sobre sus límites que se convierte en un discurso sobre la condición humana tomada en una actitud fundamental, a saber, en aquella en que el hombre sopesa sus posibilidades de conocer la verdad.

La segunda pregunta se refiere a la actividad práctica, a la acción: ¿qué debo hacer? En esta pregunta el verbo que utiliza Kant tiene un matiz particular: no es *müssen* sino *sollen*, no el deber que constriñe de manera determinista, sino el deber que se cumple libremente, que tiene precisamente como presupuesto la libertad. La respuesta kantiana es también muy conocida: no podemos saber lo que es el bien, pero tenemos criterios con los que evaluar nuestras acciones —cualesquiera sean éstas— y reconocerles o no la bondad intrínseca (estos criterios son los imperativos categóricos: la posibilidad de universalizar nuestros actos, el respeto a la persona). El núcleo central del discurso es la relación entre racionalidad (universabilidad) de la acción y libertad. También en este caso lo peculiar de la pregunta filosófica es el ahondar en el *humus*

9. *Crítica de la razón pura*, A 805, B 833. Las tres preguntas se encuentran también en la *Lógica* (A 25) y en las *Lecciones de Metafísica* (533, 33-39, 534, 6-14). En estos dos textos se añade una cuarta pregunta que resume las precedentes: ¿quién es el hombre? En una carta a C.F. Staüdlin de 1793, Kant dice que las cuatro preguntas constituyen su campo de labor filosófica. (N. T.: *La opinión, el saber y la creencia*, en “II Doctrina trascendental del método” de la *Crítica de la razón pura*, trad. cast. Pedro Ribas, Alfaguara, 1983, A 820, B 848)

más profundo de la condición humana, en aquella encrucijada de necesidad racional y libertad moral en la que la persona encuentra su consistencia.

La tercera pregunta está bordeando la escabrosa frontera entre filosofía y religión: entre conocimiento y moral, por un lado, y salvación por el otro. Las tres preguntas se encuentran, de hecho, en el capítulo “*Vom Meinen, Wissen und Glauben*” que trata precisamente de la opinión, del saber científico y de la creencia. En este caso también vale la pena prestar atención al verbo que utiliza Kant: *dürfen*. *Ich darf* es el presente de este verbo y significa *puedo* en el sentido de *se me concede, me está permitido*. Unido a *hoffen*, “esperar”, “abrir un horizonte”, evidencia otro aspecto de intensa existencialidad: dentro de los límites de un conocimiento interrumpido, en el empeño de una libertad tan pura que es muy difícil ejercerla, ¿qué es lícito esperar? La esperanza es como un puente que se echa más allá de los límites del conocimiento y de la eficacia de la acción. Pero que se echa ¿hacia dónde? Hacia una ulterioridad que, rebasando el conocimiento riguroso y la disciplina del deber, se sitúa en el vivo contexto de una experiencia religiosa. La respuesta, cuando es positiva y completa, es una respuesta típicamente religiosa, hace referencia a la fe, es heterogénea con respecto a la pregunta filosófica. Pero la pregunta “¿*qué me está permitido esperar?*” sigue siendo auténticamente filosófica, emblemática de la condición humana tomada en una dimensión aún más profunda que la explicitada con las dos preguntas anteriores. En esa pregunta por la posibilidad de la esperanza se manifiesta una tensión existencial llevada al límite, y de su contexto emerge una cuasiinvocación. La invocación todavía no es una súplica, no espera necesariamente una respuesta, pero es una actitud reveladora de una estructura existencialmente abierta, orientada hacia una trascendencia que se inscribe como elemento constitutivo en el contexto mismo de la condición humana.

Cuestionarse uno a sí mismo

Si paramos mientes en muchos de los elementos que han surgido hasta ahora en nuestro discurso, no nos costará gran cosa ver que las diferen-

tes líneas de argumentación convergen y que sus contenidos vienen como a resumirse en la expresión: “cuestionarse uno a sí mismo”. Es una frase de Heidegger que se ha hecho célebre y que encontramos como motivo dominante en la reflexión existencialista, especialmente en la alemana. El cuestionarse uno mismo tiene lejanos orígenes en Agustín cuando, en el IV libro de sus *Confesiones*, describe su estado de ánimo de adolescente profundamente turbado por la muerte de un joven amigo: *Factus eram ipse mihi magna quaestio*, “me había convertido en una gran pregunta sobre mí mismo”¹⁰. La dolorosa circunstancia había sido el irresistible envite que arrojó a Agustín a aquel estado de abatimiento en el que le parecía que nada iba a tener ya para él ningún sentido. De ahí que el objeto de su problema acabase por ser no sólo la pérdida del amigo, la comunicación interrumpida, sino él mismo, un sí mismo totalmente falto de motivaciones, espectador del derrumbamiento del sentido, reducido a ser únicamente un gran problema para sí mismo. Si del lenguaje discursivo de las *Confesiones*, marcado por la intensa y ardorosa tensión autobiográfica, pasamos a la reflexión filosófica contemporánea, hallamos el mismo concepto, traducido ahora a los términos de una más elaborada técnica especulativa. Cualquier pregunta acerca de la realidad parecería una pregunta sobre determinados objetos singulares, inscritos en particulares ámbitos de la experiencia. Y lo sería efectivamente si nos detuviésemos en el nivel científico de la indagación, donde toda pregunta concreta requiere una respuesta precisa. Esta opinión, que parece obvia, se desmorona, sin embargo, si la abordamos desde el punto de vista del que hace la pregunta, y más aún si nos situamos en el centro de sus intereses fundamentales. Nos damos entonces cuenta de que, cuando hacemos una pregunta, estamos implicados en la pregunta misma.

Cuando preguntamos así, somos al mismo tiempo sujeto y objeto de la pregunta. Se puede preguntar por cosas y hechos particulares, desde la función de la clorofila hasta la datación de un hallazgo arqueológico, pero bajo la particularidad hay implícita una problemática cualitativamente diversa sobre la naturaleza, la objetividad y los límites del conocimiento, sobre las elecciones morales que se derivan de aquel conoci-

10. *Confesiones*, IV, 4, 9.

miento, sobre el ensanchamiento o estrechamiento del campo de nuestras esperanzas a consecuencia de los conocimientos adquiridos. Se llega, en fin, a descubrir que bajo toda pregunta subyacen implícitas las tres famosas preguntas kantianas a que nos referíamos líneas atrás. La pregunta filosófica es, pues, la condición de toda otra pregunta: es su problematicidad soterrada. La “grieta” por la que volver a la imagen inicial está, por así decirlo, *in interiore homine**. Cuando de la dinámica operativa, resultante del conocimiento científico y de las soluciones técnicas, se pasa a considerar su valor y se pregunta por su significado último, perdemos entonces el privilegio de que disfruta quien investiga distanciándose y sintiéndose satisfecho con su propia metodología — dueño inteligente de un mundo que descubrir y someter a sus propios fines — y nos quedamos, en cambio, implicados en la pregunta, cuestionándonos a nosotros mismos. Expuestos a una renovada ironía socrática y exigiéndonos una revisión a fondo de nuestra seguridad, nos sentimos forzados a afrontar el riesgo de la existencia.

Una primera respuesta al *porqué de la filosofía* la hemos encontrado en la peculiar actitud del hombre que se pregunta acerca de la vida y de la realidad pese a las respuestas que pueda dar la ciencia y a las consolidadas opiniones corrientes. Profundizando y llevando a sus últimos extremos esta primera respuesta, hemos llegado a una segunda: bajo toda cuestión de orden científico y técnico subyace una pregunta existencial acerca de los límites del conocer, del uso de la libertad y de la posibilidad de salvación. Esta pregunta comporta el ponerse en cuestión uno mismo, el constante replanteamiento de los problemas fundamentales. La filosofía se sitúa en este ámbito, es su expresión y en él se justifica.

Las justificaciones de la filosofía que hemos tratado de dar son, sin embargo, imposibles si nos situamos en una perspectiva meramente pragmática y funcionalista. Para una mentalidad orientada exclusivamente hacia los resultados prácticos y empeñada únicamente en hallar soluciones técnicas, los problemas filosóficos son pseudoproblemas. Para una mentalidad tal, las motivaciones de la pregunta filosófica quedan relegadas a la esfera de los traumas psíquicos, al ámbito de las inquietudes privadas, o se derivan de una falta de higiene mental. Frente

* Agustín, *De vera religione*, 39, 72. (N. del T.)

a tales desconsideraciones, no existe un terreno común donde discutir, nos movemos en planos entre sí incomunicables. Son la versión moderna de una antigua polémica que ya dio lugar también a la sátira: el filósofo en las nubes o el inepto para la actividad práctica del que se ríe la esclava de Tracia, según la famosa digresión del *Teeteto* platónico sobre la vida teórica, porque mirando al firmamento cae en una zanja¹¹. Aunque hablar con esta clase de oponentes es extremadamente difícil, sin embargo, es posible reflexionar más a fondo sobre sus objeciones. Éstas tienen su propio poder de sugestión y, a fin de cuentas, hasta quizá resulten una tabla de salvación, una sutil propuesta aliviadora de las angustias e inquietudes de la búsqueda. En el fondo, son una profesión de escepticismo: abandonado el problema central, queda una lúcida disponibilidad para abordar los problemas prácticos cuya solución compete a la técnica. De todos modos, cabe suponer que el efecto de esta anestesia frente al trauma de la existencia pueda cesar en algún momento y que, entonces, reaparezca la pregunta filosófica, a veces, con trágico apremio. Llega siempre un momento en el que ya no bastan ni la eficiencia de los resultados, ni el éxito, ni tampoco el tenso existir en la competitividad de la vida social o en una cálida comunicación intersubjetiva. Un momento en el cual se está cansado de luchar y de olvidar. En ese compás de espera, en ese instante de inacción, en esa suspensión de lo vivido y de sus lúcidas dinámicas reaparece la pregunta existencial y con ella resurge la motivación filosófica.

También Pascal ha hecho una viva crítica a la filosofía: “el único modo de filosofar es reírse de la filosofía”; “la filosofía no merece ni una hora de fatiga”¹². Pero la filosofía contra la que Pascal la emprende es el sistema cerrado, la elaboración completa de un contexto racional omnicomprendivo y que lo explica todo; su blanco es el modo cartesiano de hacer filosofía, aquel tipo de filosofía que, en un sentido amplio, podríamos llamar totalmente ilustrada. La ilustración también provino de la pregunta filosófica, pero acabó perdiendo su valor interrogativo para convertirse total y únicamente en respuesta, una respuesta que no per-

11. *Teeto*, 174 a-b.

12. *Pensées*, 4, 79 (la numeración es la de la edición de Brunschvicg). (*Pensamientos*, trad. cast. Juan Domínguez Berrueta, Barcelona, 1984).

mite plantear problemas ulteriores. En tal caso, el único modo de hacer filosofía parece que no puede ser otro que reírse de la filosofía. Pero, en el contexto de la misma frase, la palabra filosofía se utiliza con dos acepciones diversas: una es la de filosofía en sentido fuerte, que es la que mantiene su fecunda relación con el contexto existencial y cuyas conclusiones son provisionales, dejando abierta —de manera explícita o latente— la pregunta fundamental; la otra es la filosofía sin problemas, porque cree haberlo resuelto ya todo. Esta segunda manera de entender la filosofía la lleva a transformarse y degenerar en ideología¹³.

En ese supuesto también nosotros pensaríamos, si no precisamente reírnos de la filosofía, sí, al menos, no dedicarle tantos afanes. Mas un tal rechazo también sería filosofía en el sentido auténtico que hemos tratado de indicar en las páginas precedentes.

13. El término 'ideología' se usa aquí en el sentido de conjunto orgánico de ideas que se justifica por la interna conexión lógica de sus partes sin abordar nunca la alógica concretez de muchos aspectos de la existencia. No comporta, pues, necesariamente la voluntad de engañar para realizar finalidades diversas e inconfesables, pero, de todos modos, indica una configuración apriorística del *ordo idearum* y una reducción del *ordo rerum* al *ordo idearum*.

II

La respuesta

Tres tipos de respuesta

Para permanecer en la autenticidad de su consistencia filosófica, la pregunta deberá estar íntimamente instalada en el asombro originario. Podría generalizarse la observación de Arendt a propósito del pensamiento de Heidegger, a saber, que el asombro se presenta como condición constante, “ámbito residencial” (*sejour*) del pensamiento auténtico¹⁴. Esto no quita que, en el orden lógico de las cosas, se interrogue para obtener una respuesta, y que el responder sea no sólo natural sino ineludible cuando se hacen preguntas fundamentales como lo son las propias de la filosofía. Su insistir en la pregunta constituye también en cierto modo un responder, pues tal actitud comporta el conocimiento, aunque sea por vía negativa, de alguna nota característica de aquello sobre lo que se interroga: su inefabilidad y su desconexión respecto a nuestras posibilidades lógicas. Y cuando quien pregunta es el hombre de la antigua Grecia en el inicial fervor de su descubrimiento de la realidad y de la fuerza del pensamiento, o también el hombre de la edad moderna admirador de las estructuras del conocimiento científico, o el romántico inmerso en el emotivo flujo de la creatividad, entonces es natural pensar que nuestros instrumentos especulativos son adecuados a la pregunta que nos hacemos. Así es como se idearon los grandes sistemas metafísicos del pensamiento clásico, los del Siglo de las Luces y los del período romántico-idealístico.

Puesto que la pregunta filosófica no puede quedar sin respuesta, examinemos más de cerca los modos en que ésta puede configurarse. Del peculiar responder consistente en permanecer en la situación interrogativa, ya hemos hablado y volveremos a ello más adelante. Ahora, en

14. Cfr. H. ARENDT, *Vies politiques*, Paris, 1974, pp. 315-320.

cambio, nos detendremos en otros tipos de respuesta más propiamente dicha: la respuesta metafísica abstracta; la respuesta ideológica; la respuesta no homogénea a la pregunta.

La *metafísica abstracta* es la típica respuesta del pensamiento griego clásico a los interrogantes que surgen del asombro originario. Define ésta algunas de las estructuras sustentadoras de la concepción del mundo e indica sus directrices fundamentales. Es una verdadera respuesta, pero es parcial, se interrumpe al nivel conceptual, no versa sobre la existencia del hombre hasta su explicación exhaustiva, es decir, hasta la total satisfacción de las múltiples demandas implícitas en la pregunta que surgió en la situación de autenticidad originaria.

Los otros dos tipos de respuesta, en cambio, abarcan toda el área definida por la pregunta, se dan como respuestas globales, que satisfacen plenamente al interrogante. La primera de ellas es la que hemos llamado *respuesta ideológica*, incluyendo en esta expresión un juicio que ya hemos enunciado páginas atrás: es la típica respuesta de las grandes metafísicas de la Ilustración y de la época romántica. Espinoza y Hegel son los autores emblemáticos de esta postura. Sus grandes filosofías son, a mi parecer, de tal magnitud que casi superan las condiciones del conocimiento humano, pero, siendo al fin y al cabo frutos del humano pensar, se presentan, por ende, con claros rasgos ideológicos.

Partir del pensamiento en sí mismo, como un dato que está más allá de toda justificación y que todo lo justifica, que es fundamento y principio de toda deducción posible, es una grande y solemne experiencia teórica. En ella podríamos decir, con Espinoza, *sentimus experimur-que nos aeternos esse*¹⁵. Instalarse en este pensamiento inicial y total, absoluto por definición, es como situarse fuera de toda precariedad, al amparo de toda debilidad, desgracia o mudanza de la subjetividad. Significa vencer el tiempo, superar las sugerencias, alcanzar la “gloria” espinoziana, dar jaque mate a nuestra condición: antiguo ideal éste que recorre la historia entera de la filosofía y se acentúa en sus momentos más creativos y, por tanto, de mayor empeño especulativo. Cuando, más adelante, esta absolutez del pensamiento ya no es sólo *more geometrico*, sino que está como trascendida de una dialéctica rigurosa, llega en-

15. B. Espinoza, *Ethica*, V, propositio XXIII, scolium.

tonces a hacerse *more historico*. El idealismo trascendental, como es sabido, es ésta versión historicista del pensar como pensamiento absoluto. Abandonándonos a la trama de su dialéctica, no sólo estamos a resguardo de la alogicidad de la condición privada, sino también de todo imprevisto público. La pasión individual y la colectiva se aplacan en la conciencia de la racionalidad del absoluto que es la historia como pensamiento.

El asombro originario se resuelve aquí en la claridad lógica, y halla puntual cumplimiento cuanto latía en el fondo de sus interrogantes. El sentido de la vida, su destino y su relación con el Absoluto, o más bien su resolverse en la lúcida absolutez de una Sustancia o en el curso racional de la Historia, constituyen la solución a la que conducen estas filosofías, su oferta de sentido a nuestro existir. En este punto, sin embargo, surge la duda de si no se nos estará empujando más allá de lo posible, por haber iniciado incorrectamente el discurso a partir de un postulado —el de la absolutez del pensamiento—, y de que las vicisitudes de la experiencia o la riqueza alógica de las situaciones no se resuelvan efectivamente en las tramas conceptuales de las grandes metafísicas inmanentísticas. La experiencia existencial y la singularidad de la persona siguen siendo elementos no dialectizables, pues se resisten a que se los reduzca a la estructura lógica o a la dialectización historicista. Contra estas metafísicas, pasado el momento en que sus liberadoras afirmaciones nos deslumbran, después de la gran ilusión que suscitan, salen por sus fueros las protestas de la existencialidad, de lo factual, de la situación, de la insuprimible expresión autónoma de la persona.

En este punto asoma el aspecto ideológico de tales respuestas metafísicas. Su aparato conceptual, analítico o dialéctico, presenta una lógica interna, una coherencia rigurosa, pero lo que ha de ponerse en cuestión es su relación efectiva con la realidad concreta, factual y existencial. Y entonces estas respuestas resultan ser, sí, grandes poemas del pensamiento humano, bellos mundos especulativos que se sostienen por sí mismos, teorías de ideas perfectamente trabadas, pero cuyo valor se agota dentro de sus propias articulaciones. La plenitud de su discurso, al contrastarla con la insuperable precariedad de la existencia singular y colectiva, se nos manifiesta cual vacío formalismo. El éxito formalista de esas metafísicas en las que se resuelve todo problema de

la vida (metafísicas imanentílicas) denuncia el carácter ideológico de las mismas.

Sin embargo, la exigencia expresada por las grandes metafísicas permanece y es incontrovertible, porque proviene de la más profunda matriz de aquel asombro originario del que ha partido nuestro discurso. Fracasada en sus pretensiones la racionalidad plena y total de las metafísicas modernas, insatisfechos de la respuesta verdadera pero parcial y abstracta de la metafísica griega clásica (a los problemas de la existencia, del dolor, de la muerte, de la salvación personal no se les puede hallar soluciones en las formas abstractas del pensamiento), nos queda la posibilidad de llegar a una respuesta situada en un plano distinto de aquel en que ha sido formulada la pregunta. Se trata de la *respuesta no homogénea a la pregunta*. Éste es el tercer tipo de respuesta. En el capítulo anterior hemos dedicado un párrafo a hacer ver el carácter emblemático que tal respuesta asume con respecto a la naturaleza misma de la filosofía, naturaleza constituida por desproporciones y cuestionamientos esenciales. Aquí trataremos de completar nuestro discurso desde el punto de vista de los contenidos de la respuesta, dilucidando la naturaleza del mensaje que nos transmite.

Una respuesta que satisfaga todas las ansias de saber implícitas en la pregunta surgida del asombro originario deberá ser una respuesta que nos dé el sentido total, definitivo y omnicomprendido de la vida y de la realidad. Esto también pretendían darlo las metafísicas imanentistas, pero su respuesta partía de la plenitud y absolutez del pensamiento y, en realidad, nunca alcanzaba a la singularidad de la persona y del evento. Para que la respuesta pueda ofrecer simultáneamente un significado total y una puntual comprensión de cada singularidad de la existencia, ha de situarse en un terreno no homogéneo con el de la pregunta, es decir, en uno que supere la estructura lógica del preguntar y del responder: ha de ponerse en el plano de una verdad que se revela, más bien que en el de una verdad por descubrir y demostrar. La naturaleza de la respuesta es la de un mensaje de salvación, y por tanto, tiene un origen típicamente religioso.

Más adelante trataremos detenidamente el tema de la relación entre experiencia religiosa y búsqueda filosófica; pero las consideraciones hechas hasta aquí nos interesan ahora como elementos para enmarcar la

búsqueda filosófica entre la ideología, por un lado y, por otro, la actitud religiosa: un difícil consistir que se sitúa entre la presunción de verdad y el abandono a un testimonio que viene de lo alto, entre afirmaciones de absolutez y conciencia del límite. Entre estos inciertos confines, ¿con qué instrumentos trabaja la filosofía? ¿Cuáles son las formas clásicas de su actividad? ¿Cómo se presentan éstas en el contexto de la cultura contemporánea? ¿Con qué metodologías interpretan hoy los filósofos la crisis de civilización en que nos debatimos? Antes de esbozar una propuesta positiva que posibilite la justificación de la filosofía en la actualidad, nos detendremos a examinar brevemente los instrumentos de que se sirve y las metodologías que aplica. Un análisis preliminar de las formas y estructuras más comunes y significativas del pensamiento filosófico nos parece, por lo menos, oportuno.

Las formas clásicas

Dicho queda que el asombro, por sí mismo, es una actitud transitoria, un estado inicial que por su propia dinámica interna exige ser dominado. El asombro se supera en el conocimiento. Ya hemos hecho notar en las páginas precedentes que el asombro, el admirarse de algo, constituye una constante llamada a la autenticidad del quehacer filosófico, una invitación a remontarse de continuo a los orígenes; pero esto lo decíamos a la luz de más de dos milenios de experiencia histórica. Lo que no quita que sea de la esencia misma del asombro la exigencia de ser superado; lo cual debió de parecerles aún más inmediatamente evidente a los griegos en aquella ingenua aurora de la civilización en la que vivieron. La filosofía venía a ser en aquel entonces un apasionado afán de dominar teóricamente el asombro originario, y se tenía la lúcida certeza de poder llegar algún día a este dominio.

Examinemos ahora la formulación griega de la teoreticidad y, por tanto, las formas en que se expresó. Son puntos de referencia esenciales para la comprensión especulativa e histórica de nuestra propia situación. A la forma clásica de la teorización griega se vinculó orgánicamente la otra forma clásica de teorización, más cercana a nosotros, que fue la teoría típica del idealismo trascendental. La llamamos clásica porque, se-

gún veremos, está estrechamente vinculada a la griega por haber precedido a la disolución de aquella actitud especulativa, disolución que ha venido caracterizando a la filosofía hasta el umbral de estos últimos decenios. La matriz en que se gesta el descubrimiento griego de la teorización es la conciencia de que no se puede dejar en su engañoso aislamiento lo particular y fragmentario. La teorización clásica es, pues, dominio sobre lo particular y lo fragmentario, sobre lo que huye en el tiempo. Y como lo fragmentario, lo particular, lo pasajero pueden presentarse tanto en el mundo de la naturaleza en su conjunto como en el individuo, la teorización griega se articuló en dos direcciones: explicitación de la *teoresis* intrínseca al *thaumazein* (al asombro originario) frente a la multiplicidad de la realidad natural, o bien superación de la multiplicidad accidental y alógica presente en todo individuo concreto. Los resultados de tal dominio fueron, en el primer caso —en el del “cosmos”—, la elaboración de una conexión causal-metafísica; en el segundo caso —en el del “individuo”— la elaboración de la noción de substancia. Toda la historia de la filosofía griega gira en torno a estos dos términos, desde las cosmologías mecanicistas de los presocráticos hasta las grandes metafísicas finalistas que se siguieron; mientras que la reflexión sobre la sustancia se configuraba como *eidos* platónico y como *ousía* aristotélica.

El concepto griego de teorización contiene algunos elementos esenciales. La teorización es, antes que nada, descubrimiento del *problema*. La primera reflexión es un maravillarse o admirarse ante la multiplicidad del devenir, pero esta admiración es ya superación, al darse cuenta inmediata del fenómeno; constituye en sí misma un problema, el reclamar un porqué. Sin problema no hay *teoresis*, pues ésta no es espontaneidad, sino empeño especulativo. Ya los presocráticos lograron identificar esta característica de la teorización.

La *dialéctica* es un ulterior elemento esencial; indica el movimiento del alma al elevarse sobre la mudable experiencia para alcanzar la verdad inmutable, y se concreta en la tensión entre la existencia y la idea. Ésta, de inconfundible abolengo platónico, señala la dirección fundamental del pensamiento griego, orientado a trascender el devenir en la idealización de la perfección formal. Derívase de ella un ideal teórico entendido como esfuerzo por sustraer a la corrupción del tiempo la ale-

gría del connubio entre el existir y la perfección: todo nace, se desarrolla, se corrompe y muere; solamente las ideas brillan eternas en su inmortal y lozana juventud. La dialéctica es el instrumento especulativo para alcanzar esa inmortalidad.

Típicamente aristotélico es el otro elemento esencial de la teorización: la *analítica*. Ésta nos da la forma misma de la teorización, a saber: muestra la trabazón de lo particular en la estructura de la teoría. Conocer analíticamente significa sacar lo particular de su aislamiento, querer insertarlo en todas las conexiones posibles, elevarlo a la universalidad. La ley científica encuentra ya en este tipo de conocimiento su justificación teórica, a la cual se orientan también todos los instrumentos del conocer discursivo: la deducción definitoria y la demostración. Definir significa aplicar la analítica, esto es, precisar la relación de un particular con lo que no lo es; demostrar quiere decir hacer evidentes los fundamentos universales de los que proviene un particular. La analítica, según dijimos líneas arriba, es la forma misma de la teorización.

Pero, en la última fase de su historia, el pensamiento griego nos dio también otro elemento teórico esencial: la *skepsis*, la *epojé*, la suspensión del juicio. A este respecto, ya hemos citado un significativo fragmento de *Temor y Temblor* en el que Kierkegaard contrapone el fácil escepticismo de sus contemporáneos al escepticismo sapiencial de los griegos. Las palabras de Kierkegaard ponen muy bien en claro que al auténtico escepticismo sólo se llega, como a un puerto, tras la consumada sabiduría del continuo e incansable buscar. Esta última lección del pensamiento griego no es, con todo, una invitación al escepticismo radical, sino más bien la saludable premisa de un escepticismo humanístico respecto a las fáciles y míticas fes de los hombres y las cosas del horizonte humano. Por eso, puede también constituir una apertura a la trascendencia religiosa.

El descubrimiento griego de la teorización es, pues, un descubrimiento esencial del pensamiento humano ya que, por medio de ella, se purifica éste y se define a sí mismo. La teorización ha sido la base de la mentalidad crítica, en cuanto que ha revelado el carácter no inmediato sino problemático del conocer; ha precisado el ritmo y el sentido del pensar en la concreción de su devenir, es decir, ha dilucidado la natura-

leza dialéctica del proceso discursivo; mediante la analítica, ha evidenciado la conexión entre lo particular y lo universal al caracterizarla como relación deductiva, proporcionando así los instrumentos técnicos imprescindibles para llegar a la definición y a la demostración; en fin, ha hecho presente la consciencia sapiencial del límite de toda sistematización humana y teoría asumida y mitificada dogmáticamente: su *skepsis* descarta todo cierre definitivo. Problema, dialéctica, analítica, *skepsis* no son elementos contradictorios entre sí, antes constituyen un ideal orgánico de actividad teórica. El problema es la condición esencial de la teoreticidad; la dialéctica, su perfil dinámico; la analítica, su estructura interna; la *skepsis*, la enseñanza moral que aquélla extrae al contrastarse con la vida.

Históricamente es un hecho que estos elementos no siempre provienen de doctrinas concordantes entre sí; nótese, sin embargo, que estos elementos, más allá de la polémica en que han sido elaborados a lo largo de la historia, pueden conciliarse y relacionarse en armonía, de modo que determinen un ideal perfecto y formen, en conjunto, la contribución más decisiva de toda la civilización griega.

Otra modalidad clásica de teorización es la típica del idealismo trascendental. Ésta se distingue de la griega por su diferente objeto de admiración y por la diversa forma de dilucidar esa admiración, o, lo que es lo mismo, por su diferente manera de concebir la relación entre los términos que no pueden quedar desarticulados. La teoretización griega es dominio sobre lo particular, fragmentario y pasajero captados en el mundo objetivo. La teoretización idealística, en cambio, es dominio sobre lo particular, lo fragmentario y lo pasajero característicos de la actividad humana y de las vicisitudes históricas; su objeto no es el cosmos ni el individuo, sino los contenidos empíricos, casuales, de la actividad humana. El momento inicial de esta teoretización se encuentra en el clima romántico en el que ha ido madurando. Su segundo momento, que culmina en la racionalización del ímpetu romántico efectuada por Hegel, lo constituye la elaboración de la noción del “trascendental” y de la doctrina historicista. El trascendental es la teoretización de la actividad humana y el historicismo la del devenir histórico. Estos dos resultados, llevados a su consecuente desarrollo, coinciden. Los elementos que hay entre estos resultados, así como sus instrumentos metodológicos, termi-

nan también identificándose todos con los resultados del proceso y se concretan en la nueva concepción de la dialéctica que diluye todo elemento contemplativo noético y resuelve la analítica en ritmos de la dialéctica misma.

La teorización griega se estructura en función de un realismo objetivo para el cual conocer es ver. La inteligibilidad de la idea condiciona el proceso dialéctico-discursivo, y el conocimiento analítico capta las relaciones universales y necesarias que hacen inteligible el ser y que el pensamiento reproduce deductivamente. En cambio, la teorización moderno-idealística, se estructura en torno al conocer como juzgar. El juicio es actividad autoponente, que se pone por sí misma, indeducible; el puesto de la idea es ocupado por la estructura trascendental. La analítica, de ser sistema de relaciones, pasa a ser norma concreta de la actividad pensante. La inteligibilidad se identifica, por ende, con la trascendentalidad. La identificación de pensamiento y ser, que en el ámbito de la teoretización greco-latina es sólo intencional, en la idealística se convierte en “real” por la reducción del ser al pensamiento y del pensamiento a sus estructuras trascendentales. La esencia de la teoretización, como superación de lo particular y fragmentario en una relación lógica universal y dotada de necesidad, es la misma tanto en el ámbito del pensamiento griego como en el del idealismo moderno. La diversa naturaleza de lo particular y de lo fragmentario por trascender, que en la perspectiva clásica es el cosmos y en la del idealismo la actividad humana, determina dos diversas formas de superación y, por tanto, dos maneras diferentes de entender la universalidad: estructura constitutiva del ser, en el primer caso y norma constitutiva del pensamiento, en el segundo. Tanto en el intelectualismo clásico como en el idealista, se afirma la cognoscibilidad de lo real; pero, para los griegos, tal cognoscibilidad es contemplación, mientras que para los idealistas es acto de juicio y, en última instancia, creatividad. Ambas teoréticas viven de la misma analítica, sólo que entendida de dos formas diferentes. El idealismo representa la tentativa de introducir el dinamismo en el interior de la estructura teórica y, con ello, llega a una conciencia absoluta del ímpetu activista que late poderoso en el descubrimiento romántico del sentimiento. La crítica idealista al intelectualismo clásico es la crítica que hace el intelectualismo trascendental al intelectualismo objetivista: es criticar des-

de la tesis de la *real* identificación del pensamiento y el ser la tesis de la identificación *intencional* de esos dos términos.

Nos hemos detenido a intentar poner en claro la sustancial continuidad, y la no menos relevante diferencia entre las dos formas clásicas de concebir la actividad teórica, para poder entender del modo más adecuado la situación que se deriva del abandono de tales formas en el contexto de la especulación contemporánea. Ambas teorías clásicas representan una respuesta al asombro originario: constituyen su dominación teórica. En el marco del pensamiento clásico griego, la respuesta a la pregunta que surge del asombro es conscientemente parcial, no exhaustiva, pero sin embargo siempre completa: dentro de determinados niveles de una inevitable abstracción, la respuesta es rigurosa y el conocimiento definitivo. El pensamiento idealístico-trascendental desborda el *iter* del pensamiento griego, supera el escollo de la abstracción, apuesta por la identificación del pensamiento y el ser, reproduciendo dinámica e historicistamente el monismo metafísico de Espinoza. El idealismo trascendental es respuesta exhaustiva, celebración de la unidad de pensamiento y ser, teoría de la verdad global y definitiva. Desde el punto de vista que indicamos en el primer capítulo, es decir, desde el de una filosofía como interrogación, el llegar a resultados definitivos es ideología, engaño urdido con los instrumentos típicos del discurso, teoría resultante de una deducción hecha a partir de premisas inadecuadas. Gran parte del pensamiento contemporáneo ha adoptado este enfoque. De ahí que la filosofía se halle actualmente en una extraña e inquietante posición: no puede renunciar a hacerse la pregunta global sobre la realidad y la vida, pero tampoco puede renunciar a un presunto conocimiento exhaustivo sobre estos temas fundamentales. Y si, a pesar de todo, elabora una respuesta siguiendo la lógica interna del discurso especulativo en sentido fuerte, o sea, según las formas clásicas de la investigación filosófica, o bien se detiene en una fase intermedia del conocimiento abstracto (metafísica clásica griega), o, si no, cambia de rumbo transformándose en un sistema de proposiciones que, en conjunto, fascinan teóricamente y abundan en sugerencias prácticas, pero rebasan los límites del conocimiento posible y, por tanto, no merecen otra calificación que la de proposiciones ideológicas (metafísica idealístico-trascendental).

Las metodologías contemporáneas

Al pasar de las consideraciones desarrolladas en el primer capítulo a las cuestiones expuestas en este primer párrafo sobre las formas clásicas del pensamiento filosófico, se habrá advertido un cambio de tono y de clima especulativo. De la problematicidad y, a veces, del dramatismo de una búsqueda filosófica que defiende su identidad subrayando la propia aptitud para cuestionar y decantar el mismo saber científico implicándolo en la problemática del hombre que interroga, se ha pasado al riguroso engranaje de procesos cognoscitivos universales y necesarios, articulados sobre una realidad afín a la lógica de tales procesos. En esa realidad y en esta lógica las ansias existenciales de cada individuo no tienen ninguna importancia, sino que, están trascendidas o sumidas en el proceso dialéctico, en la perfecta racionalidad e impersonalidad del sistema. Se trata de dos universos de pensamiento que nacen del mismo deseo de conocer. Pero el primero (según el orden en que aquí lo hemos tratado, aunque es segundo en el orden temporal) tiene también otro origen: la exigencia de buscar nuevas vías para el discurso filosófico, toda vez que sus formas clásicas han perdido credibilidad frente al saber científico y, añadimos ahora, frente al peso de lo particular empírico y de la realidad existencial. En ninguna de las formas clásicas del pensamiento filosófico tienen auténtica relevancia especulativa el dato empírico y la existencia concreta: en la perspectiva clásica griega son ininteligibles y, como tales, se los abandona a la alogicidad de lo casual; en la perspectiva idealista quedan diluídos en la dinámica dialéctica del proceso histórico concreto, y por tanto, resueltos en él sin posibilidad de conservar un significado autónomo. Actualmente, el discurso filosófico procede oponiéndose a la función, que la razón ha desempeñado siempre, de trascender el dato empírico y existencial, y haciendo un uso meramente metodológico de la propia razón, como si sólo sirviese para esclarecer los datos en función del contexto concreto que hay que dilucidar en todos sus posibles significados, pero sin trascenderlo a varios niveles de realidad. El cuadro que tratamos de ofrecer para situar en él la justificación de la filosofía, se completa, por ende, con nuevos elementos: de las formas clásicas del pensamiento pasamos a las metodologías más características con las se está desarrollando hoy gran parte de la investigación filosófica

Las nociones clásicas de analítica y dialéctica reaparecen en el léxico contemporáneo, pero con preponderancia de la analítica. La dialéctica había constituido la estructura sustentadora durante el tránsito del pensamiento greco-clásico al clásico-idealístico, y en la transformación también había mantenido intacto su carácter de síntesis entre la dinámica del pensar y la visión metafísica de la realidad. El primado pasa ahora a la analítica, que en sus rasgos constitutivos repite la correspondiente noción griega, pero con dos diferencias fundamentales: se desarrolla de un modo completamente autónomo, sin ninguna conexión orgánica con la dialéctica; no se presenta solamente como un instrumento lógico que clarifica las estructuras del pensamiento, sino también como instrumento metodológico para dilucidar contextos de experiencia que van del referente existencial a las expresiones lingüísticas, de los fenómenos sociales al inconsciente individual o colectivo. Derívase de ello un ejercicio metodológico de la analítica como instrumento para la lúcida comprensión de los diversos contextos vitales en que expresamos nuestro pensamiento y se articula nuestra experiencia. De lo que se trata es de llegar a conocer las conexiones lógicas que interrelacionan los varios elementos en que puede descomponerse un sector de experiencia, de modo que nos resulte inteligible para poder orientar con lucidez nuestras elecciones.

Este uso metodológico de la analítica limita la búsqueda al plano horizontal del mero presentarse los datos y los contenidos. No se plantea, por tanto, el problema metafísico del fundamento, ni el finalístico de una interpretación general de la realidad. Para los analistas puros, estos últimos no son más que pseudoproblemas carentes de sentido, típicos de una dialéctica que debe considerarse ya expresión de míticas fantasías. Lo único que hay y que hemos de dilucidar, disciplinar, racionalizar es el horizonte en que transcurre nuestra peripecia. Al asombro originario no sólo se lo domina, sino que se lo dispersa. En su lugar hay una clara, y a menudo amarga, conciencia, hay un lúcido empeño derivado de un conocimiento preciso. No todo el pensamiento contemporáneo se basa en estas dos tesis, pero tales son, ciertamente, sus más marcados y comunes perfiles.

La analítica, aun en la unidad de su estructura básica (la trama lógica que rige y explica el fenómeno), se diversifica según los campos de

experiencia a los que se aplica. En la *analítica existencial*, por ejemplo, el fenómeno es el transcurrir de nuestra existencia, el percibirnos como vivientes, nuestro ser en el mundo. Cada cual tiene un mundo suyo susceptible de ser indagado, confesado, expresado de diversos modos. Pero, más allá de toda matización subjetiva de este mundo interior, se puede, sometiéndolo a una consideración analítica, descubrir su lógica interna, la estructura subyacente que lo hace común a los demás mundos humanos, a las más variadas vicisitudes existenciales. En relación a esta estructura constante se esclarece el valor y el destino de la vida humana en sí misma. Heidegger, por ejemplo, descubre este destino común en el “ser para la muerte”: a la luz de la muerte, todas las particulares vicisitudes existenciales evidencian la estructura común, que es justamente la finitud. Entonces se nos revela la conexión lógico-semántica de nuestras acciones individuales; ante el destino de muerte, frente a la ineludible finitud, se ve la existencia en toda su autenticidad y distinguimos, de un modo incontrovertible, lo que en ella es esencial de lo que no lo es.

El fenómeno de la expresión lingüística en su conjunto, haciéndose objeto de la analítica, da lugar a la *analítica del lenguaje*. También en este caso se trata de someter el lenguaje a una consideración que separe en él la esencial trama lógica, unívoca, rigurosa, de las equívocidades y ambigüedades del lenguaje común, cargado de motivaciones pragmáticas, y del lenguaje mítico, con los cuales se expresa lo que no es científicamente correcto. La analítica del lenguaje presenta una gama de posiciones que van desde el “círculo de Viena” hasta la “escuela de Oxford”, posiciones sobre las cuales no hace aquí al caso detenernos. Difieren entre sí por sus distintos modos de considerar el lenguaje común y también porque, por una parte, se propugna un lenguaje perfecto, tomado en préstamo del simbolismo matemático, y, por otra, se reconoce la validez de una pluralidad de lenguajes (el moral, el jurídico, el religioso, etc.) además del lenguaje científico. Las diferencias están también en que se privilegie o no la total formalización del medio expresivo, y en que se atienda o no a su formación (consideración genética del lenguaje).

En sentido amplio, puede ser considerado como una analítica del lenguaje el mismo *psicoanálisis*, que es, en el fondo, analizar el relato re-

trospectivo que el paciente va haciendo de su propia experiencia; la analítica se presenta aquí como terapia, como liberación que se logra mediante la explicación. En este contexto, los conflictos morales se sustraen a la acción de la voluntad orientada a disciplinar las pasiones, y se resuelven, en cambio, en la claridad de la comprensión racional; es una especie de renovado espinozismo en el que la moral se reduce a conocimiento¹⁶.

A la analítica viene a reducirse también el *estructuralismo*. La estructura no es más que la trama de las relaciones analíticas; es una totalidad que se articula según ciertas líneas conectadas orgánicamente, cuya dinámica está prefigurada y es constante, y de ella recibe todo fenómeno su valor. El primado de la estructura implica que a los fenómenos de la vida consciente y aun a las mismas actividades culturales más desarrolladas (de carácter dialéctico) se las tenga por fenómenos secundarios. En rigor, la antropología estructural lleva a reducir lo humano a lo impersonal y, en último extremo, al mecanismo analítico de la estructura.

La formas de analítica en que se articula gran parte del pensamiento contemporáneo, y de las cuales sólo hemos dado algún ejemplo significativo, nos remiten como a su condición común a una consideración fenomenológica de la realidad. La fenomenología es el presupuesto del uso metodológico de la analítica. Esta última sólo puede, en efecto, articularse horizontalmente, dilucidar nexos y evidenciar relaciones si el contexto al que se refiere se presenta en el estado de puro fenómeno, es decir, si en tal contexto se ha operado la exclusión de todo presupuesto metafísico y de toda deformación psicológica. La fenomenología es, así, el punto de partida común de gran parte del pensamiento contemporáneo y casi diríamos que su emblema, sobre todo del que aspira a la total claridad.

La *fenomenología*, como queda dicho, es sobre todo un método, una actitud, una manera de mirar el mundo. Para designar sus procesos se ha usado a veces la sugerente expresión de “purificación de la mirada”. La idea básica que rige todo el discurso fenomenológico es, en efecto,

16. Cfr. A. RIGOBELLO, *Legge morale e mondo della vita*, Edizioni Abete, Roma 1968, pp. 91-2.

la convicción de que la verdad, o por lo menos las rigurosas condiciones necesarias para su búsqueda, no se encuentran en las construcciones del pensamiento, siempre inficionadas de subjetivismo, sino en la regresión a un estado de pura presencialidad. Mediante la *epojé*, o suspensión de todo juicio, se procede a la *reducción*, o sea, a la indicada purificación, remoción o exclusión de todo elemento que psicológica e históricamente contamine la pureza inicial de la conciencia. En esa “pureza” la verdad eidética (una idealidad inscrita en el puro fenómeno) se anuncia por sí misma. La labor filosófica, tras milenios de esfuerzo especulativo para construir sistemas, se manifiesta ahora como empeño por derribar, con un rigor más que cartesiano, toda construcción, por regresar a una inicial conciencia pura y totalmente abierta a captar el fenómeno en aquel auténtico rostro suyo que sólo se deja ver tras la fatigosa labor reductora.

La investigación fenomenológica, aun con todo el estricto rigor de su método, no se libra de una ambigüedad que yo estimo saludable: por un lado, es presupuesto neutral de la analítica, y por otro, ofrece un conjunto de datos que requieren ser interpretados. La *hermenéutica*, la filosofía de la interpretación, es una ulterior vía del pensamiento contemporáneo, vía que, en cierto modo, puede replantear las exigencias de una visión no cientificista ni, por lo tanto, unidimensional del mundo, y puede satisfacer algunas de las aspiraciones esenciales del pensamiento dialéctico. La interpretación tiene asimismo hondas raíces en el campo de la historia del pensamiento; baste pensar en el *Peri ermêneias* de Aristóteles y, antes aún, en el mito platónico. Durante la patristica se desarrolla como técnica de interpretación de los textos sacros, y llega hasta las complejas temáticas teológica contemporáneas como estructura típica del pensamiento religioso. Los signos, los referentes fenomenológicos que se han de interpretar presentan dos caras, por lo que, el pensamiento hermenéutico despierta mucho interés, no sólo entre los teólogos y exegetas que buscan un sentido trascendente de los datos concretos, sino también entre los psicoanalistas, que tratan de descubrir lo que se enmascara bajo los gestos y los sueños, y no menos entre los analistas del lenguaje, que intentan dar con las direcciones semánticas subyacentes a sus variadas articulaciones y ambigüedades.

La hermenéutica, en su forma más radical, se configura como *nihili-*

lismo: no hay datos, sino siempre y sólo interpretaciones (Nietzsche). Todo es, pues, efímera apariencia, falta de sentido. Una versión moderada de la hermenéutica es el historicismo mitigado o abierto, según el cual las diversas interpretaciones se han de situar en el contexto histórico y la verdad viene a ser el horizonte de un móvil y continuo entramado que siempre se presta a nuevas interpretaciones (Gadamer). En otra dirección procede la hermenéutica orientada a hallar, en el conflicto de las interpretaciones, la complejidad del sujeto que emerge de los propios actos hacia una posible trascendencia (Ricœur). La fenomenología ha abierto el camino a la hermenéutica, la cual ha llegado a ser una especie de *koiné* para una porción importante de la filosofía en esta nuestra “edad hermenéutica de la razón”.

Las investigaciones analíticas, el método fenomenológico y las hipótesis hermenéuticas, delimitan en conjunto el campo y la modalidad por el que y según la cual se mueve el pensamiento contemporáneo, en continuidad con los descubrimientos de la filosofía clásica en torno a las estructuras sustentadoras del pensamiento humano, pero apartándose también decididamente de una orientación hasta hace pocos decenios prevaleciente. El hiato, el salto y el giro fundamentales consisten en confiar a la investigación filosófica el cometido de aclarar situaciones, contextos de experiencia, tras haberlos liberado de todo presupuesto.

No se va, pues, en busca del fundamento, sino de la lucidez racional necesaria para poder tomar lúcidas decisiones operativas. El asombro del que trae su origen la filosofía vuelve como a suscitarlo la ambigüedad del dato fenomenológico, tanto más ambiguo cuanto más libre de presupuestos y dejado en su pura presencialidad, y que requiere ser interpretado. Gracias a este enfoque hermenéutico, quizás logre revivir la filosofía en sentido fuerte y la misma analítica podría tal vez abrirse a referencias dialécticas. Podría llegar a ser, según una bella expresión de Paul Ricœur, una “analítica a la escucha”¹⁷.

17. P. RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Editions du Seuil, París, 1965 (*Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milano, 1966), p. 42 de la trad. it. (*Freud: una interpretación de la cultura*, trad. cast. Armando Suarez..., México, 1970). En realidad Ricœur escribe: “análisis a la escucha”, pero el significado de análisis, en el contexto, equivale al de analítica.

La función mayeútica del responder

Hasta aquí hemos venido exponiendo con alguna amplitud cómo el filosofar comporta el hacer preguntas, pero indudablemente, filosofar significa también responder a las preguntas. La filosofía, en su aspecto positivo, consta de contenidos, esto es, de respuestas. La variedad de las respuestas, o mejor dicho, los diversos modos de responder contribuyen a connotar el contexto especulativo y, en cierto modo, a dilucidar el sentido y la naturaleza de la filosofía.

Las diferentes maneras de responder indican una relación particular con el preguntar, o mejor, con el típico preguntar que surge del admirarse originario. La tipología de las respuestas, prescindiendo de que sean o no las nuestras, por el mero hecho de haberse podido dar, constituye un cuadro de gran interés, que es a su vez un estímulo para la reflexión y ejerce una singular mayeútica en lo tocante a nuestra investigación.

La posibilidad misma de poder referirse a la pregunta fundamental en una situación de experiencia religiosa o incluso con una teorización de tipo ideológico, tiene un notable peso. La tensión entre estos tres elementos: pregunta fundamental, construcción ideológica y abandono en la experiencia religiosa, nos abre una rendija o un corte transversal por donde asomarnos al contexto de la conciencia humana, al escenario de nuestra actividad reflexiva, que no es sólo una interesante página de antropología cultural, sino que suscita ulteriores problemas especulativos. El hecho de que las formas clásicas de la reflexión filosófica, la analítica y la dialéctica, puedan dar vida, según el uso que de ellas se haga, por un lado a sistemas metafísicos cerrados (de estructuración completa) o a sistemas metafísicos abiertos (esto es, orientados hacia lo ulterior) y, por otro lado, a metodologías que organizan datos diferentes entre sí explicitando su inteligibilidad, este hecho es revelador de una complejidad y ductilidad del contexto. La misma contraposición entre usos y perspectivas diferentes, su componibilidad al menos de hecho, la continuidad o las fracturas que introducen en el discurso, delimitan un ámbito y dejan entrever perspectivas, animan, digámoslo así, el escenario de la investigación y constituyen un motivo para ulteriores y fecundas posibilidades de aclaración filosófica.

Continuando con la imagen del escenario, podría decirse que, al fondo del mismo, se siguen produciendo el asombro inicial y la pregunta que éste suscita; sobre ese fondo se perfilan y destacan las diversas hipótesis de respuesta y se entrecruzan las diferentes formas y metodologías de investigación, los varios ritmos con que se expresa la actividad del pensamiento. La consideración contemporánea de todos estos elementos no nos proporciona, por cierto, una composición armónica de las distintas respuestas, sino que exalta una tensión problemática, reabre la fase inquisitiva y más bien la complica revelando profundidades no inmediatamente evidentes e indicando instrumentos de investigación y métodos de indagación que enriquecen y afinan el preguntar, aunque, por otro lado, hacen más difícil la solución y a menudo más dramáticas las consiguientes decisiones. Después de esbozar la tipología de las respuestas posibles a la pregunta en que está implicado el ejercicio de la filosofía, tras haber delineado estructuras de reflexión y metodologías de investigación, nos hallamos abocados de nuevo a aquel interrogante. No se trata, empero, de una repetición, ni de permanecer en una situación de espera, sino de reanudar la investigación filosófica después de una larga y variada experiencia. La toma de conciencia de todo ello desempeña una función de estímulo, de incentivo mayeúutico.

Hemos recurrido al término “mayeútica”, característico del método socrático, porque en realidad el discurso puede hoy reemprenderse con aquel enfoque. En efecto, si nos preguntamos cómo es posible la co-presencia de formas de pensamiento y metodologías de investigación diversas y situadas en recíproca tensión problemática, si nos cuestionamos sobre las condiciones de posibilidad de esta situación variable, móvil, perspectivista, podemos responder que todo esto es posible porque la pregunta fundamental y el asombro originario que ella suscita no hallan adecuada respuesta, por muchas y muy refinadas técnicas lógicas y expresivas que se empleen. Ninguna explicación analítica logrará abarcar nunca el sentido global de la vida; toda propuesta explicativa, aún la más rigurosamente coherente en sus procesos internos y con la más perspicua aclaración sectorial que de ellos se derive, acaba por “perder sentido para el hombre”; pérdida de sentido que recuerda las evaluaciones de Husserl a propósito de la crisis de las ciencias europe-

as¹⁸. Esta inadecuación, esta desproporción es un estímulo mayeúutico para replantear el discurso en términos nuevos, constituye el momento socrático del filosofar¹⁹.

Éste es el programa que proponemos para una completa rehabilitación de la filosofía; mas no se nos pasa por alto que, junto a los ejemplos de su renovada justificación, está teniendo lugar el éxito de un nihilismo de trasfondo ético (el *pensiero debole** de Gianni Vattimo) no carente de un posible valor religioso: frente a la pérdida de sentido, ante el peligro de un general hundimiento en el abismo, están surgiendo una nueva *pietas* respecto a lo humano y una amplia solidaridad.

18. Cfr. E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana VI, M. Nijhoff, Den Haag 1954 (*La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, a cargo de W. Biemel. Il Saggiatore, Milano 1961). (*La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, trad. cast. de J. Muñoz y S. Mas, Barcelona, 1991).

19. Para el desarrollo de esta temática cfr. H. KUHN, *Socrate. Versuch über den Ursprung der Metaphysik*, München 1952 2 (*Socrate. Indagini sull'origine della metafisica*, a cargo de A. RIGOBELLO, Fratelli Fabbri Editori, Milano 1969) y nuestra introducción a la edición italiana.

* N. T.: el pensamiento débil.

III

La lucha por el significado²⁰

Asombro y significado

El discurso que hemos ido haciendo en las páginas precedentes nos ha llevado a algunas conclusiones que cabe resumir así: Actualmente el hombre sigue filosofando, es decir, sigue haciéndose preguntas sobre la vida y la realidad, a pesar de las respuestas que la ciencia le ofrece y sin que obsten las opiniones más comúnmente aceptadas. Pero no sólo se sigue haciendo el hombre las preguntas fundamentales, sino que también descubre que, bajo toda cuestión de orden científico y técnico, subyace un interrogante sobre los límites del conocimiento, sobre el uso de la libertad y sobre si es posible la salvación. En el fondo de toda temática lo que se pone en cuestión es siempre uno mismo, con lo que vuelven a abrirse los interrogantes fundamentales. Al abordar estos temas, que son los temas originarios del filosofar, tiene el hombre a su disposición una gran variedad de criterios, procedimientos y métodos que el pensamiento clásico y la elaborada investigación contemporánea le ofrecen. La variedad, la complicación y la contraposición misma de estas técnicas y metodologías son un estímulo para proponer de nuevo el cuestionamiento filosófico. Las dos primeras consideraciones apuntan a una creciente intensidad: la pregunta inicial, radical, la que surge del asombro originario, no sólo reaparece aun después de la respuesta científica, sino que va implícita como presupuesto en las argumentaciones de la ciencia y en los procedimientos técnicos. Esta copresencia de las preguntas a

20. Empleamos aquí el término *significado* en el sentido de *significado fundamental*, de aquello que vale la pena vivir y que da sentido a la vida. La célebre distinción de G. Frege entre sentido y significado (*Ueber Sinn und Bedeutung*, 1892, trad. it. en *Aritmetica e logica*, Boringhieri, Torino, 1965), también de gran importancia en el ámbito de la filosofía del lenguaje, es demasiado rígida para el contexto de nuestro discurso. La mayor parte de las veces el término *significado* tiene aquí el valor de *sentido*, pues se refiere a las motivaciones fundamentales de la existencia. En las páginas que siguen, 'sentido' y 'significado' son términos prácticamente intercambiables.

varios niveles hace que sean componibles una gran variedad de metodologías y de criterios interpretativos.

Considerando globalmente la situación resultante del contexto, podemos distinguir en ella una línea de desarrollo y resumirla en una expresión que configure su dinámica interna: “del asombro originario a la lucha por el significado”. Del asombro —como queda dicho— nació la filosofía; este asombro, después de milenios de especulación, se sigue hoy produciendo. El objeto del que nos asombramos cambia —su identidad va ligada al progreso, a las diversas condiciones de vida, a los campos de una investigación cada vez más específica y refinada—; pero no está en el objeto la causa principal de la admiración, sino que está en el hombre que se interroga, en la tensión que se genera entre sus preguntas fundamentales y los varios contextos técnicos o prácticos en que él ha de pensar y actuar. El asombro se produce en el hombre; la naturaleza de los griegos o las complicaciones epistemológicas o existenciales de los modernos son solamente las ocasiones, la materia, la situación histórica del problema.

Tratemos de profundizar más y de aclarar en qué consiste este asombro que siempre renace y, con ello, testimonia la perennidad de la filosofía y garantiza una continuidad de su temática incluso en los más diversos campos de aplicación. Si nos preguntamos qué es lo que mueve al asombro, qué es lo que constituye, por así decirlo, la razón de su constante reaparecer, creo que tras una indagación más profunda se puede responder que se trata, en esencia, de una búsqueda de significado. Nos admiramos para que nuestra exigencia de significado sea satisfecha y los equilibrios, ora vividos con la inicial ingenuidad, ora conseguidos mediante precedentes sistematizaciones teóricas y éticas, entren en crisis al mirarlos desde nuevos niveles de conocimiento o nuevas complicaciones de la vida moral. Entonces nos planteamos una ulterior pregunta. Nos preguntamos ahora por qué los significados anteriores pierden su capacidad persuasiva y su validez existencial. Es el momento del retorno a los orígenes: del ir viviendo la vida cotidiana según significados sectoriales se pasa a poner en cuestión las sistematizaciones conceptuales y operativas, lo cual acaba siendo un cuestionarnos a nosotros mismos, una llamada a lo que es fundamental y, por ende, inicial: una llamada cuya forma es la interrogación.

Etimológicamente, “significar” quiere decir “hacer una seña”, “indicar”. Ya en esta elemental connotación se advierte una dinámica orientada a algo a lo que referimos y que entra en relación con nosotros dando lugar, por un lado, al lenguaje, y, por otro, a la acción. Si consideramos esta relación desde el punto de vista de la consciencia y la intensificamos, la noción de significado adquiere entonces una acepción más fuerte y se convierte en lo que da sentido, aquello por lo cual vale la pena vivir y que confiere un sentido a nuestra existencia. De una connotación objetivista —significado como propiedad de un objeto— se pasa a una connotación subjetiva: significado es lo que tiene sentido para nosotros. Ponderando debidamente el valor de esta relación, se llega a entender el significado, en sentido fuerte, como aquello que da sentido a la vida en su globalidad. La incertidumbre respecto a tal significado fundamental lleva a hacerse una pregunta también fundamental, que comporta ese ponerse en cuestión uno mismo del que ya hemos hablado.

Al delinear la dinámica interna del proceso hemos empleado el término “lucha”, “lucha por el significado”. Cuanto más se aplanan la vida en lo impersonal a nuestro alrededor, tanto más acuciante se hace la pregunta por el sentido. Ante las cerrazones teóricas y prácticas de un cientificismo a ultranza y de una organización meramente funcional de la vida, ese preguntarse se convierte en lucha. Cuanto más brusco es el despertar del interrogante existencial, más se tiñe de dramatismo la búsqueda. Ya hemos indicado que, como dijo Husserl, quien dio personal testimonio de esta lucha por el significado, la pérdida de sentido para el hombre es propia de las “ciencias europeas”²¹. Recordemos ahora la posición de Sartre. La náusea sartreana es el ejemplo típico de la pérdida de significado, pérdida que comporta la disolución de las estructuras lógicas, el descrédito de la justificación y la emergencia de la gratuidad absoluta²². Pero no nos podemos limitar a estar auscultando a la “vida que muere”; no se puede quedar uno en esta fase. Hay que recobrar el

21. Cfr. E. HUSSERL, *Persönliche Aufzeichnungen*, en “Philosophy and Phenomenological Research”, XVI, 1956, p. 297 y sgs. La traducción italiana de una de las páginas más significativas se encuentra en G. PEDROLI, *La fenomenologia di Husserl*, Taylor, 1958, p. 47.

22. Cfr. J. P. SARTRE, *La nausée*, Paris, 1942 (*La nausea*, Mondadori, Milano, 1965) (*La nausea*, trad. cast. Aurora Bernárdez, Barcelona, 1995); *Les mots*, Paris 1964 (*Le parole*, Il Saggiatore, Milano, 1964) (*Las palabras*, trad. cast. Manuel Lamana, Madrid, 1982).

sentido. La primera forma en que se expresa tal recuperación es el renovado maravillarse, el retorno, aunque sea dramático, a lo originario. A partir de ahí recomienzan las preguntas y la lucha por dar con una respuesta significativa.

Los fenómenos que acompañan a la pérdida de significado y a la náusea sartreana pueden servir como términos de comparación para representar, invirtiéndolos, el conjunto de las notas que caracterizan la recuperación del sentido. Ante todo el coordinarse y el soldarse en la unidad de las estructuras lógicas, de manera que un dato no quede aislado en su gratuidad sino que reciba poder significativo dentro de un contexto, dentro, por ende, de una explicación. Lo que hace que esta operación sea difícil no son ciertamente sus aspectos técnicos, sino la heterogeneidad de los factores que se han de recomponer en coherente y clara conexión. Una experiencia vital, un evento de existencia, una presencia de connotaciones negativas, una alogicidad del comportamiento, ¿podrán conectarse en una analítica positiva, que requiere homogeneidad de términos? ¿Cómo, además, captarlos, entenderlos, ver su funcionalidad en un contexto general y a la vez tan puntual que incida en lo singular de cada persona? Nos vuelven a las mentes las ya citadas tres preguntas kantianas: qué es lo que podemos conocer, qué debemos hacer y qué nos está permitido esperar. Para poder responder positivamente, en las actuales circunstancias vitales e intelectuales, hay que afrontar con valentía una situación desorientadora, consumida por la duda y carente de fuertes exigencias ideales. Antes que la desesperación, lo primero que se ha de superar es el cansancio. Para mantener abierta la pregunta remitiéndonos a una condición originaria, hay que tener la estatura del viejo luchador del que habla Kierkegaard en la introducción a *Temor y Temblor*, pero también es indispensable la fortaleza de ánimo a que se refería Husserl en la conferencia que dio en la Universidad de Viena en 1935 ante la inminente tragedia que amagaba sobre su patria alemana y sobre toda Europa: “El peligro más grave que amenaza a la Europa actual es el cansancio (*Müdigkeit*)”. Si nos abandonamos al cansancio, no podremos oponernos “a la destructora llama de la incredulidad”²³. Por eso he-

23. Cfr. E. HUSSERL, *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie*, texto establecido por S. STRASSER y publicado en el núm. julio-octubre de 1949 de la “Revue de Mé-

mos hablado de “lucha por el significado”, expresión incisiva y programática que define una tarea, que focaliza la función propia de la filosofía entendiendo ésta en su sentido auténtico. También, para Husserl, el renacer sólo podrá darse si se actúa *con el espíritu de la filosofía (aus dem Geiste der Philosophie)*.

Ni la invitación a ser valientes y a vencer el cansancio, ni la exhortación a la filosofía son, empero, suficientes para recuperar el significado, aunque sean condiciones esenciales para ello. En cierto modo cabe decir que, si hay decisión, hay de hecho, implícita o explícita, una renovada confianza y, por tanto, se ha empezado ya a remontar la pendiente. Pero también hace falta descubrir un *centro de significado* —el significado de todo significado— en torno al cual pueda reconstruirse el sentido de la vida y a partir del cual se desarrolle una nueva interpretación de la realidad. Este descubrimiento puede ser una intuición global, algo así como el imprevisto esclarecimiento que se obtiene tras una larga y fatigosa búsqueda, pero, lo normal es que se vaya logrando mediante comprensiones parciales y en ámbitos particulares que predispongan para una consideración más amplia y global y empiecen a hacer efectivos algunos de sus aspectos.

La recuperación del significado incluye el fijarse una meta, una finalidad, y el proponerse un empeño, lo que da al contexto teórico una dimensión existencial, tiene consecuencias operativas y moviliza la totalidad de la persona. Meta, finalidad y empeño son también términos con los que designamos direcciones intencionales que hay que llenar de contenidos, de un contenido global y de sectoriales contenidos particulares; empezando por estos ámbitos particulares, nos ocuparemos finalmente de los temas generales. ¿Qué aspectos de la reflexión y de la vida pueden hoy suscitar un discurso originario y hallar un significado por el que valga la pena vivir y luchar? ¿En qué dimensiones y a qué niveles se puede iniciar un discurso filosófico auténtico y llevarlo adelante?

taphysique et de Morale” (Traducción italiana en el apéndice a E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee*, cit., pp. 328-360). (*La crisis de la humanidad europea y la filosofía*, en “La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental”, pp. 323 y sggs., trad. esp. Jacobo Muñoz y Salvador Mas, Barcelona, 1991)

El sentido de la corporeidad

El cuerpo, o, para emplear una expresión más exacta, la corporeidad humana, constituye un antiguo tema que desde el pensamiento clásico se va repitiendo por toda la historia de la filosofía. Piénsese en la añosa cuestión de las relaciones entre alma y cuerpo, y en el debate platónico sobre si la belleza sensible es obstáculo o estímulo para el espíritu. Más tarde, surgió el problema de la relación entre la *res extensa* y la *res cogitans*, problema que marcó el nacimiento del pensamiento moderno. Y así podríamos seguir citando análogas temáticas ulteriores. No parece, pues, que el de la corporeidad sea un sector temático en que el cuestionamiento filosófico haya de recuperar hoy día su credibilidad. Sin embargo, es éste uno de los niveles de reflexión en que el significado recobra efectivamente su vivacidad propositiva. Lo cual se debe al nuevo modo de plantear hoy el problema, modo cuyo requisito esencial es el empleo del método fenomenológico. Para la fenomenología, el darse cuenta de la corporeidad comienza en una conciencia liberada de todo presupuesto y que ha llegado a ser, mediante rigurosas reducciones, neutral escenario de presencias que se dan en toda su inmediatez. Desde el interior de este contexto puro de conciencia, la corporeidad se advierte sin contraposición a la espiritualidad y sin ninguna referencia explícita a ésta. El fenomenológico advertir la corporeidad es, por ende, el descubrimiento de nuestro concreto consistir sensible, captado, digámoslo así, en su estado naciente. Antes de que Husserl formulara el método fenomenológico, ya Antonio Rosmini había elaborado con gran perspicacia la doctrina del “sentimiento corpóreo fundamental”. Según la perspectiva rosminiana, nuestra actividad cognoscitiva efectúa o cumple su primer acto cuando percibimos la existencia de nuestro cuerpo, cuando nos sentimos dentro de un cuerpo. La célebre idea rosminiana del ser tiene su primera aplicación en un sentir que es, precisamente, el sentimiento corpóreo fundamental.

Para que este discurso resulte más fácilmente comprensible, convenirá hacer algunas aclaraciones terminológicas, ante todo de la palabra “cuerpo”. Para lo cual ayuda bastante el léxico del idioma alemán, pues es el de Husserl y, por lo tanto, es en el que se ha elaborado la doctrina fenomenológica. El alemán, para indicar el cuerpo, emplea dos términos:

Körper, el cuerpo como realidad material, que se constata mediante los sentidos, y *Leib*, que es el cuerpo como organicidad, como objeto de una experiencia compleja y unitaria. *Leib* es “la condición corpórea”, más que el cuerpo considerado como realidad del orden natural. La traducción más exacta de *Leib* es, pues, en este caso, “corporeidad”. Empleando el sustantivo abstracto se expresa mejor la idea de que no se trata de un sentir directamente físico. El advertimiento del cuerpo por una conciencia fenomenológica no es, en efecto, captación de una cosa, sino de una condición, de la condición corpórea. Husserl usa oportunamente la expresión *corporeidad propia*, que especifica y precisa la naturaleza de esta connotación concienical, pues la originaria y primera conciencia de la condición humana se da en nosotros como advertimiento de la corporeidad que “en persona” nos pertenece²⁴. La conciencia del mundo exterior es la extensión de este advertimiento. También para Rosmini el conocimiento del mundo de la naturaleza se concreta en una serie de modificaciones y extensiones del sentimiento corpóreo fundamental²⁵.

Un hombre de hoy que sea reflexivo y consciente de su condición humana, aunque no tenga ningún conocimiento técnico de las argumentaciones filosóficas ni de las distinciones lexicológicas a las que acabo de aludir, se da cuenta de que ha de liberarse de una serie de prejuicios y valoraciones tradicionales, o comúnmente aceptadas, y entiende la “corporeidad propia” como expresión vital, como “reserva de sentido”, como nivel inicial, si bien intencionalmente orientado hacia expresiones cada vez más amplias. Advierte, en una palabra, su propia corporeidad como cargada de significados por experimentar y por interpretar, y ante ella ve surgir en sí mismo el sentimiento de asombro que señala el comienzo de una nueva fase de reflexión filosófica.

Además del sentido del propio consistir orgánico dentro del mundo que nos circunda, la conciencia de la corporeidad ofrece a la reflexión

24. Cfr. E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen*, Den Haag 1950 (*Meditazioni cartesiane*, a cargo de F. Costa, Valentino Bompiani, Milán 1960). Especialmente el parágrafo 44 de la V meditación, pp. 103-109 de la trad. it. (*Meditaciones cartesianas*, trad. cast. José Gaos y Miguel García-Baró, Madrid, 1985).

25. Cfr. A. ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, Roma 1830, n. 726 (pero cfr. también los párrafos que preceden al 714 y algunos que siguen).

filosófica especificaciones y desarrollos que se extienden a una esfera importante de la actividad humana, especificaciones vinculadas a la mediación del gesto, de la expresividad en general y del lenguaje mismo. En sentido lato, la corporeidad es ella misma lenguaje. Pero el gesto, la expresión comunicativa y el lenguaje coimplican la inteligencia, el conocimiento reflexivo, la espiritualidad. En una perspectiva tradicional surgiría una cuestión de límites, de distinciones, de coordinación o de subordinación, y estos son problemas reales. Sin embargo, la sensibilidad contemporánea los percibe de manera diferente, los capta como en un continuo en el que la corporeidad constituye un turgente abrirse y la problemática de las distinciones y de los saltos cualitativos se difumina, por así decirlo, en la continuidad del advertimiento concienical. Si nos refiriésemos al *Körper*, en su objetividad naturalística, nos toparíamos con los problemas de siempre; poniéndonos, en cambio, en el plano del *Leib* nos adentramos en un mundo sólo en parte explorado por la reflexión crítica; intensamente vivido y abundantísimo en signos que se prestan a la interpretación. El ejercicio de interpretar es la nueva vía de la filosofía, el nuevo método para dominar un asombro originario que hunde sus raíces en el sentimiento, elemental y a la vez complejo, de la corporeidad.

La expresividad y sus múltiples formas constituyen, por así decirlo, el nivel terminal del sentimiento corpóreo, su más completo desarrollo, desarrollo que es también una sustancial transformación. El proceso que lleva a este nivel terminal se articula en torno a elementos que desempeñan un papel fundamental en la construcción del móvil contexto de la experiencia concienical de lo corpóreo. Estos elementos son: el percatare del propio consistir concreto; el sentimiento de la propia identidad; la apertura a una relación de comunicación. Un conato existencial, una especie de *vis existendi*, es la primera expresión característica de la conciencia de tener un cuerpo, o mejor, de ser un cuerpo. Lo específico de esta consideración concreta es el tomar conciencia de la propia identidad, una autoconciencia elemental, pero precisa. La identidad captada en lo corpóreo no nos encierra, sin embargo, en lo individual, sino que nos abre a la relación intersubjetiva; la corporeidad es un mensaje que, aun concretándose en el consistir del individuo, está orientada, en cuanto expresividad, a otras conciencias. Expresividad y comunicación, en

su recíproco requerirse, evidencian así su común y unitaria matriz en lo corpóreo advertido a aquel nivel del *Leib* al que nos referimos párrafos atrás.

Profundizar en estas cuestiones sería, en gran parte, desarrollar temas típicos de la fenomenología husserliana, cosa que no cabe en la economía de este ensayo. Solamente los hemos traído a colación porque son emblemáticos de una orientación y una sensibilidad a veces poco reflexionadas pero vivamente sentidas y muy difundidas. Fenómenos de costumbres y actitudes culturales de hoy podrían hallar una matriz común en el conjunto de consideraciones que hemos venido haciendo a propósito del sentir la propia corporeidad. El nexo no siempre es inmediato, pero no es muy difícil rastrear una significativa conexión. Al examinar estos fenómenos puede incurrirse fácilmente en consideraciones apresuradas; pero la orientación que estoy indicando me parece importante. Nótese, por ejemplo, lo extendido que está el no admitir contraposiciones dualistas, de las que es casi el principal símbolo la que contrapone el cuerpo al alma. Síguese de ello el retorno a una ingenuidad y espontaneidad en que lo vital, tan relevante en el ámbito de lo corpóreo, se configura como el terreno específico en el que germinan la expresividad y la vida de relación. La insistencia en la libre expresión y el interés por los medios expresivos en su física concretez y en cuanto portadores de mensajes sensibles, son aspectos concomitantes de esta actitud. La exaltación de la fuerza física, de la habilidad deportiva y, por otro lado, la mucha y a veces exclusiva atención dedicada a la sexualidad son otros tantos elementos del fenómeno que estamos examinando aquí globalmente. De algunos de ellos, que atañen más directamente a la relación intersubjetiva, volveremos a ocuparnos en el siguiente párrafo.

¿Vitalismo? ¿Naturalismo espontáneo? ¿Materialismo expresivo? Hacerse estas preguntas es del todo legítimo, y responder a ellas podría ser también fácil. Ahora bien, prescindiendo de estas preguntas es como llegaremos a un espacio abierto, libre del peso de un consumado ejercicio crítico, a un espacio en el que seremos capaces de experimentar el asombro originario. La filosofía así renacida podrá reemprender su curso proponiendo nuevas formas teóricas para explicitar los significados implícitos en el renovado maravillarse y deducir de ellos nuevas normas de vida moral. Quizá lo que así se logre repita en sustancia las conclu-

siones clásicas del pensamiento humano, pero para que la vida espiritual se renueve es imprescindible que el camino lo recorra cada uno personalmente, dentro de sus peculiares condiciones de partida y con metodologías no agotadas por siglos de uso.

El descubrimiento existencial de la sociabilidad

La esfera de lo social, el campo y las modalidades de la relación intersubjetiva constituyen otro nivel al que actualmente se presta especial atención, o, más todavía, es un interés que a menudo toma la forma de ardiente pasión. Algunos aspectos del percibirse de la corporeidad confluyen en esta intensa participación en lo social. Añádase que todo ello sucede de la manera propia de un descubrimiento existencial. El impulso social emerge de la existencia con el típico cariz de algo íntimamente vivido que se impone con la tensión emotiva de un descubrimiento. Tan antigua como el hombre, la sociabilidad se descubre como connotación esencial a la experiencia más propia y originaria de la conciencia misma del individuo. La relación intersubjetiva resulta así constituyente de la estructura de la existencia. No se trata, pues, de una importancia genérica de los factores sociales, ni tampoco solamente de una amplia, articulada y rigurosa indagación de los fenómenos sociales. La peculiaridad que aquí subrayamos no es la del desarrollo de los estudios sociológicos y de la simple difusión de la sociología y la mentalidad de ella derivada. El hecho relevante, el que puede revitalizar la búsqueda filosófica, es opuesto a todo lo que, a veces, puede llegar a constituir un extrínseco ocultamiento de un interés auténticamente humano.

En la descripción de las situaciones intersubjetivas en que se realiza el mentado descubrimiento se puede ir pasando de las formas más próximas a la experiencia corpórea a aquellas que están animadas por una aspiración de universalidad y que casi preludian una experiencia de tipo religioso. Por ejemplo, la sexualidad, considerada en el aspecto de la expresividad y de la comunicación intersubjetiva, es una de esas temáticas en que el discurso parece recobrar un vívido interés y un rico de significado. La sexualidad es social por naturaleza, se basa en el instinto de procrear, cualifica la vida emotiva y promueve relaciones intencionales

de simpatía o de repulsión. La sociabilidad misma, en su expresión más elemental, puede decirse que nace en el amplio seno de la sexualidad.

La sexualidad es, en el fondo, un tema de siempre, pero el centro de su actual importancia semántica no es tanto su consistencia naturalística, ni los problemas morales que le subyacen, sino más bien el que la sexualidad es una intensa expresión de significado. Su relevancia semántica viene a repetir un poco, aunque bajo parámetros muy diversos, la eficacia paidética del *eros* platónico: la sexualidad como asombro, como deseo de belleza y de expresión creadora en la belleza. En el dramático contexto de nuestro tiempo y en la lucha casi desesperada por el significado, la sexualidad llega a ser, en el límite, una droga, un paréntesis exaltante y efímero. En todo caso, plantea problemas que requieran nuevas categorías interpretativas, abre una problemática antropológica en términos diferentes de los tradicionales. También aquí tiene un papel importante la premisa fenomenológica, ya que, para dilucidar las múltiples cuestiones de sentido implícitas en el contexto de la sexualidad, hay que explicitar en el fenómeno sexual su *eidós* significante, sobre el que además pueden construirse significados ficticios. Tal *eidós*, esta interna capacidad suya, ha de distinguirse naturalmente del empírico darse del fenómeno mismo. Dicho de otra manera, hay que distinguir entre el aspecto naturalista de la sexualidad y el significado del que es portadora o la ilusión de significado a la que tal vez dé lugar.

El uso público o político de lo privado, del que a menudo se habla, es un ejemplo de elaboración teórica hecha sobre la base fenomenológica de la sexualidad o, en cualquier caso, sobre su contexto semántico en el sentido en que tratamos de acotarlo hace un momento. Es, más exactamente, una radical complicación política del mismo. Feminismo, liberación sexual, aceptación o superación de lo diferente, programación política de la procreación o de la esterilización constituyen un conjunto de inquietantes y complejos problemas para una filosofía moral deducida a partir del nuevo enfoque semántico. Al mismo tiempo, y paradójicamente, se abren nuevas vías a la argumentación sobre la espiritualidad humana y sobre la perfección en cuanto ésta tenga que ver con el significado de la castidad y, por ende, con sus motivaciones. Aun prescindiendo del ejercicio físico de la sexualidad, su *eidós*, su significado fundamental, puede realizarse como sacrificio, que es don de

disponibilidad, como renuncia que amplía el campo de la asistencia caritativa.

Problemas como los que acabo de indicar no son, por cierto, nuevos; cualquier innovación del lenguaje no creo que sea suficiente para esbozar una originalidad digna de ser tenida en cuenta. La originalidad, o sea lo que fuere lo que abre perspectivas nuevas en un viejo contexto, consiste más bien en considerar el conjunto de los temas viéndolo como una lucha por el significado. A la luz de este criterio, motivaciones, juicios, metodologías de persuasión y terapias se expresan en términos insólitos. Las respuestas a las preguntas indicadas son extraordinarias, al menos en algunos aspectos, porque nacen de un nuevo asombro ante la realidad y respecto a la vida. El enfoque semántico es un enfoque existencial, sobre todo si se practica a un nivel de exigencia, de empeño combativo, de afanosa búsqueda de sentido. Búsqueda, a veces, dramática.

Pasemos ahora a hablar de la sociabilidad en su sentido más amplio y extensivo, el de la comunidad como lugar de ejercicio de la relación intersubjetiva. Pero sin abordar tampoco aquí los problemas técnicos del contexto social y de su organización, sino sólo los de la sociabilidad vivida, expresión auténtica de una experiencia existencial. Existencia, según la etimología de la palabra latina *existere*, equivale a ‘ser-en-exposición’. Si, por un lado, la existencia indica un arraigo originario, que da lugar a un intenso recogerse en la propia concreción individual, por otro lado expresa también un abrirse a cualquier cosa que redima de la precaria y puntual finitud. Sin este remitirse a, la existencia perdería uno de sus rasgos específicos. La respuesta al *estar expuesto a* es el *abrirse a*. La apertura nace de la experiencia de la exposición y el diálogo es la modalidad interpersonal del *abrirse a*. El diálogo se articula en la confianza de lograr una superación, o sea, en el advertir la posibilidad de un significado y en el poner en acto la comunicación dialógica como maieútica esclarecedora de ese evento. Esta es la raíz existencial de la sociabilidad; y es considerando las varias formas de agregaciones sociales a partir de esta raíz y evaluando sus problemas desde la misma como el discurso filosófico cobra un vigor nuevo y su ejercicio se justifica al versar sobre intereses vividos de un modo auténtico. Trátase de volver a la fuente de la relación social, de captarla, digamos, en estado naciente y replantearse los problemas típicos de la sociabilidad a la luz de este vol-

ver a los orígenes (un volver lógico, claro está, y no cronológico) con la intención de recuperar su significado más propio. Cuando Rousseau invitaba a renovar el contrato social como si fuese la novedad de cada día, estaba ya diciendo algo que, en cierto modo, anticipaba esta exigencia de revitalizar toda la serie de las relaciones intersubjetivas a la luz de un significado que es constitutivo de ellas como hechos de existencia.

La relación intersubjetiva, como descubrimiento intrínseco a una experiencia existencial, alcanza su más intensa expresión en la figura típica de la sociabilidad, que es la *comuni3n*. En ella, la relaci3n se interioriza y da lugar a un proceso de progresiva unificaci3n. La verdadera y propiamente dicha dimensi3n comunitaria, constitutiva de la persona, no es simplemente el abrirse a una relaci3n con los otros, sino que es comuni3n, o sea, una viviente unidad que tiende a realizarse en la fusi3n de las almas. Esta situaci3n existencial de plenitud tiene lejanos orígenes teol3gicos y místicos: pi3nsese en la doctrina paulina del “Cuerpo místico”; pero aqu3 vamos a examinar dos de sus ejemplificaciones paradigmáticas dentro de la cultura contemporánea: “la comunidad personalista” de Emmanuel Mounier y el “grupo en fusi3n” de Jean-Paul Sartre.

La comunidad personalista es el ideal regulador al que entiende Mounier dedicar todos sus esfuerzos en su programa de “revoluci3n personalista y comunitaria”: una uni3n de personas tan íntima que resulta ella misma personal, fundándose sus v3nculos en el amor que se realiza precisamente en la comuni3n. La *comuni3n* tiene su fundamento en la estructura misma de la persona: es un acto originario por medio del cual la persona “toma a su cargo, asume, el destino, el sufrimiento, el gozo y el deber de los otros”²⁶. Dicha comuni3n recuerda elementos muy frecuentes en la literatura existencial te3sta, tales como *donaci3n, disponibilidad, fidelidad creadora*. La actuaci3n de tal forma de vida requiere renuncia al ego3smo y, por tanto, humildad: la comunidad personalista, como *persona de personas*, tiene su propia vocaci3n: hacer realidad unas condiciones tales que le permitan a cada uno ser enteramente personal, ser plenamente 3l mismo.

26. E. MOUNIER, *Le personalisme*, P.U.F., Paris, 1949 (*El personalismo*, Garzanti, Milano, 1952), p. 36 de la trad. it. Una edici3n m3s reciente es la del volumen III de *Ouvres*, Editions du Seuil, Paris, 1962 (*Obras Completas* vol. III, Sígueme, Salamanca 1990). Una nueva traducci3n italiana de *El personalismo* se public3 en 1964 en A.V.E. de Roma.

El grupo en fusión, del que habla Sartre en la *Crítica de la razón dialéctica*, es el elemento a base del cual cada hombre singular se reencontra, o sea, se realiza completamente, en la resolutive dimensión de la comunidad. Esto se hace posible al darse de pronto, en la experiencia de los hombres en lucha por comunes reivindicaciones, el caer en la cuenta de que no están luchando por intereses particulares, sino por los de la justicia en sí misma. Entonces se cumple la catarsis, el evento “apocalíptico”: la lucha de clases se transforma en lucha por la liberación total. En esta lucha nace una fraternidad nueva y absoluta, el grupo entra en fusión: “yo me veo yendo hacia el grupo en cuanto tal, y lo que veo no es otra cosa que la objetividad vivida”²⁷. En la excepcional experiencia comunitaria, que Sartre describe con acentos casi místicos, el grupo es aquella “objetividad interiorizada”, “vivida”, en cuyo seno me capto a mí mismo (“yo me veo yendo hacia el grupo en cuanto tal”) en la exultante plenitud de la realización completa. Pero, así como la “comunidad personalista” de Mounier es solamente un ideal hacia el que se tiende sin poder hacerlo nunca realidad, así también el “grupo en fusión” de Sartre, aunque se hace real en un particular momento “apocalíptico” de la lucha, es constitutivamente precario, expuesto necesariamente a la involución una vez haya pasado el heroico momento de la revuelta.

Hemos hecho una rápida alusión a dos afirmaciones de una sociabilidad llevada al límite y, por tanto, radicalmente implicada en la experiencia existencial desde el momento mismo en que alcanza (o cree alcanzar) la universalidad y la motivación puramente ideal. Con estos dos ejemplos, hemos intentado indicar la dirección en que la filosofía actual está recuperando un espacio y reencontrando una justificación sobre la base de la más viva sensibilidad contemporánea. La sociología no es filosofía ni puede llegar a serlo, pero cuando las raíces mismas del hecho social —o, más bien, del evento de la ruptura de la soledad— se hundan en una dimensión existencial, entonces todo el cuadro de la reflexión sociológica se anima con problemáticas e indagaciones que

27. J-P. SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, Paris, 1960 (*Critica della ragione dialettica*, Il Saggiatore, Milano, 1963 2). La cita pertenece a la p. 40 del vol II de la trad. it. de P. Caruso. (*Crítica de la razón dialéctica precedida de cuestiones de método*, trad. cast. M. Lamana, Buenos Aires, 1979).

van más allá de la mera descripción de los hechos y del buscar normas de comportamiento. Bajo el “allanado y apisonado terreno ” de los conocimientos sociológicos vuelven a abrirse las “grietas” y se perfilan, a la vez, las más altas cimas.

La nostalgia del Ausente

Introducidos por formas de sociabilidad llevadas hasta el límite de absorber al individuo en la tensión comunitaria, llegamos a un singular campo de la experiencia, como es el de la experiencia religiosa. En el ámbito de la sensibilidad y la cultura contemporáneas, esta experiencia está teniendo un realce quizás insospechado. La reflexión filosófica sobre el hecho religioso acaso llegue a ser la más representativa de las nuevas posibilidades del quehacer filosófico actual y a constituir así la estructura que sostenga las nuevas fronteras especulativas que intentaré delinear al final de este capítulo. Para no dar la impresión de gratuidad y vaguedad con semejantes afirmaciones, indicaré brevemente y a modo de preliminar las formas de religiosidad incompletas que, a mi entender, se hallan implícitas en algunos aspectos de la vida y de la cultura contemporáneas, si bien con muchas disparidades entre ellas. Antes que nada, hemos de precisar, también del modo más expedito posible, la naturaleza del hecho religioso.

Nótese, ante todo, que el hecho religioso presupone la toma de conciencia del hallarse en condiciones de precariedad, de limitación, y una consecuente actitud de disintimiento. Sin disintimiento, sin ruptura, sin oposición a ese “mundo” por el que, según el Evangelio, Jesús no ruega, no se da auténtica experiencia religiosa. El conocer la fractura es generador de una actitud de disintimiento. Pero el cerrarse en el estéril acto de disentir, el quedarse sin más en la protesta no genera una actitud religiosa. Tal actitud sólo se da si el gesto, además de la ruptura, expresa también la recuperación, o, mejor dicho, si el gesto es ya él mismo un anticipo de la superación, su experiencia en un contexto de esperanza anticipatoria. La estructura interna de tal gesto, pregnante de auténtica religiosidad, es la misma estructura de la actividad simbólica. Se trata de la exigencia y a la vez de la capacidad de atribuir a un

acto, a una palabra, a un discurso, un significado que va más allá de su efectiva consistencia empírica o filosófica, haciéndolos portadores de un sentido ulterior, es decir, plasmándolos en símbolos. Un universo de símbolos puede también dar vida a un mundo poético, pero en cambio se convierte en contexto religioso cuando se lo considera una realidad, la más verdadera de las realidades, la que nos eleva a la certeza y tal vez a la experiencia de un nivel ideal donde la fractura y el disenti-miento son superados y la reconciliación es un hecho ya actual. El ges-to se hace rito, la expresión simbólica se convierte en liturgia. Antici-pación, esperanza y fruición tienden a converger en la plenitud de una experiencia que no permite su completa realización y que, en la situa-ción práctica de quien la vive, rechaza todo reduccionismo psicológi-co o sociológico. Juzgado a este nivel, el intelectualismo ilustrado o neo-ilustrado es allanamiento, poder cultural constituido, “mundo” del que se disiente, regresión si se lo compara con la inicial y liberadora toma de conciencia de una ruptura. Una nota más, esencial a toda ex-periencia religiosa, es el sentimiento de dependencia respecto a la rea-lidad ideal, o sea, respecto a un Absoluto que constituye aquella tota-lidad de significado que hace superar la fractura y que transforma en esperanza de salvación el advertimiento de la penuria. Del sentimien-to de dependencia nace la invocación, y el cuadro de la vida religiosa se completa con la experiencia de la plegaria. Dependencia e invoca-ción dimanar del “maravillarse”, del asombro ante lo que se presenta como solución total, como aquel “totalmente Otro” que es fuente de salvación.

Siguiendo con nuestro análisis podemos discernir el momento en que la actitud religiosa se transforma en costumbre. No se trata de un salto cualitativo, ni de una caída de la auténtica experiencia subjetiva en la exterioridad de lo social, sino, más bien, de la interna dinámica de un hecho único y de su consecuente desarrollo. El gesto simbólico puede estar dirigido al Absoluto, pero esto no quita que sea a la vez un ele-mento de comunicación intersubjetiva ni que la misma confianza en la eficacia del gesto se amplíe en virtud del propio movimiento expansivo de la comunicación y se confirme en la convergencia e incluso en la identidad de los gestos colectivos. La intencionalidad del símbolo se manifiesta comunitaria. En torno al universo simbólico actualizado por

el gesto religioso se forma, pues, una comunidad entre cuyos miembros ese gesto es instrumento de comunicación o, mejor, de comunión. El gesto religioso, por su misma estructura simbólica orientada al trascendimiento, es expresión de comunión. La actitud se convierte así en costumbre, haciéndose extensiva al comportamiento colectivo la génesis interior. En la experiencia cotidiana y en la cultural actual, cada vez más conectada hoy a la cotidianidad, son halladeros numerosos signos de actitudes como las descritas, y, dentro de ciertos límites, cabe que intentemos interpretarlos.

Quisiéramos subrayar, ante todo, aquellas actitudes que en la estructura del acto religioso acentúan el momento de fractura y de disentimiento, y que, en la superación simbólica, echan por la vía de la evasión emotiva y de la liberación fantástica: la “hinchada” deportiva, el erotismo gratuito, la experiencia “hippy”, por poner algunos ejemplos. Son “religiosidades” incompletas, porque dan más importancia a uno de los aspectos del modelo de la experiencia religiosa típica cargándolo de todo un valor semántico y liberador que la genuina experiencia religiosa sí que trae consigo. El ámbito de semejantes sucedáneos de la religiosidad (a algunos de los cuales ya nos hemos referido anteriormente) puede ampliarse para incluir toda la gama de tensiones y de experiencias contestatarias que caracterizan el comportamiento y las costumbres actuales. El retorno a la naturaleza, el rechazo de las mediaciones institucionales e históricas, la contestación global en nombre de una global espontaneidad originaria son claras y muy difundidas expresiones de una exigencia de ruptura en nombre de una plenitud de significado. Careciendo como carece de contenidos que se articulen en una elaborada concepción del mundo, el ideal del contestatario pasa a ser el vital y confuso o indiferenciado mundo de la espontaneidad. Curiosa y significativamente, incluso al diseñar este ideal se repiten modos típicos de la reflexión religiosa: lo que se propone como absoluto resulta, más que de indicaciones positivas, del ignorar o rechazar las condiciones ordinarias de la experiencia. El mundo signifiante, poético, originario de la experiencia “hippy”, por ejemplo, se acota mediante una especie de teología negativa. Se rechaza el mundo histórico para volver a un Edén vitalista reconocido sobre todo por contraposición dialéctica a la “sofocante tristeza” de un mundo organizado en torno a la idea de

función²⁸. El universo vitalista y emotivo que colora la experiencia “hippy” da lugar además a una amplia liturgia de ritos primitivos, de peregrinajes y de fantasmagóricas celebraciones con las que se quiere suscitar una experiencia exultante en la que el juicio se diluye en el abandono y la libertad se confunde con la plena espontaneidad. La música que rompe los ritmos y armonías tradicionales y, mediante el trauma estético, repite el mensaje de ruptura es la búsqueda de un alógico y a veces irracional trascendimiento. Todo ello, aunque tiene sus expresiones más extremosas en grupos reducidos, llega a convertirse, también de maneras más o menos radicales, en criterio de enjuiciación, originando formas de comportamiento y creando hábitos sustentadores de una más o menos explícita ideología. Insistir en este tema viene a ser casi superfluo, hasta tal punto la experiencia descrita se está dando por doquier en la vida cotidiana y está nutriendo las culturillas y subculturas que nos circundan.

La interpretación de estos datos, de exigencias y expresiones tan habituales como las que hemos tratado de describir, nos indica de forma clara una demanda de sentido que en ocasiones se presenta como una llamada, como una invocación. Profundizando en esta línea hermenéutica, vemos que tanto la demanda como la invocación tienen un aspecto nostálgico. Es la nostalgia de una absolutez que, en la experiencia auténtica del vivir de cada día, se siente lejana y también urgentemente necesaria: es la nostalgia del Ausente. Con esta expresión queremos calificar de aspiración religiosa a las muy diversas manifestaciones de la vida y de la cultura orientadas a un trascendimiento mediante la alusión simbólica, trascendimiento que con frecuencia es exaltado al participar en una común experiencia de gestos comunitarios. En la aridez que caracteriza a nuestra época, Dios, el Absoluto, está a menudo ausente. El hombre se halla hoy en un estado de seca aridez, pero conserva una fuerte, indefinida y enmascarada nostalgia del Trascendente. Algunas de las expresiones de aquel “sentido de la corporeidad” y del “descubrimiento existencial de la sociabilidad”, a las que nos referíamos páginas arriba, no son sino aspectos de esta nostalgia.

28. Cfr. G. MARCEL, *Position et Approches concrètes du Mystère Ontologique*, Vrin, Louvain-Paris, 1949 (el texto es de 1933; trad. ita. de G. VAGNILUCA en *Manifesti metodologici di una filosofia concreta*, La Minerva Italica, Bergamo, 1972, pp. 67-114).

Empleando el término “nostalgia” pretendemos subrayar cierto malestar y una como vena de pesadumbre, es decir, una condición emotiva que tiene algo de sentimiento de abandono. En la lucha por el significado —implícita en la búsqueda de sentido de muchas de las formas de vida contemporáneas— hay también un momento en el que la lucha y el rebelarse se diluyen en el abandono, en un sentimiento de nostalgia apenas esbozado pero que a veces llega a ser abrumador. ¿Nostalgia de qué? Su objeto es con frecuencia un tanto indefinido, pero una reflexión más detenida y profunda descubre en él los rasgos de lo que es capaz de dar valor a la vida misma. Esta intencionalidad global es típicamente religiosa y, con ella, aquel rostro indefinido adquiere los rasgos del Absoluto. “Nostalgia del Ausente” es, pues, la misma “lucha por el significado” captada en su más íntima estructura: amplía sus horizontes y, al mismo tiempo, dispone al acogimiento.

Una nueva frontera especulativa

La lucha por el significado, si bien halla en la nostalgia de un Ausente su más íntima estructura unitaria, se articula, sin embargo, en múltiples actos especulativos. El conjunto de éstos traza la nueva frontera de la búsqueda filosófica. Ha sido útil señalar los ámbitos de experiencia en que puede hoy manifestarse el asombro del que nace la filosofía; mas estas nuevas posibilidades de asombrarse requieren, para su control, nuevos instrumentos especulativos. Si la filosofía contemporánea se justifica a sí misma en la búsqueda de nuevas condiciones de posibilidad, debe también expresarse positivamente creando los instrumentos teóricos adecuados. En el nuevo frente del quehacer filosófico, en la nueva frontera en que se desarrolla la lucha por el significado, se pueden distinguir algunos puntos de referencia esenciales cuyas interrelaciones trataré de exponer aquí.

Actualmente está teniendo lugar a nivel epistemológico un discurso cargado de prejuicios. Lo que da fuerza a las pretensiones de la ciencia de reducir a ella exhaustivamente todo el auténtico conocimiento es que se la presenta como válida por cuanto verificable bajo las condiciones objetivas del conocer. Pero, según se ha objetado ampliamente, la natu-

raleza del conocimiento y el concepto mismo de objetividad son puestos en cuestión por la búsqueda de sentido, por la inescapable demanda existencial. El discurso se presta a nuevas consideraciones precisamente sobre el concepto de objetividad. El primer aspecto de la objetividad es, sin duda, el científico, que se basa en el rigor del método. Esta objetividad, de derivación kantiana, sólo considera objetivo lo que cumple determinadas condiciones formales. Ahora bien, la objetividad se articula de más modos que el del aspecto formal y científico. De hecho, podemos encontrarla a diversos niveles. El primero, que precede al científico, es el del mundo cotidiano, el “mundo de la vida” o “mundo vivido”. El segundo es aquel en que se busca una explicación general de toda la realidad. El mundo de la vida —de derivación husserliana— entra ya en la toma de conciencia de los presupuestos científicos que sirven de base a la ciencia misma, y, a la vez, ofrecen estímulos ricos de significado para un superior nivel de conocimiento como es el que se realiza en la interpretación general de la realidad. Trátase, en este nivel superior, de comprender la génesis y el desarrollo de la objetividad científica y de situarla en un proyecto global de cultura del que la explicación del hombre mediante la ciencia es sólo un fragmento. La objetividad científica está, pues, situada como entre dos niveles: uno inferior, que es el mundo cotidiano de la vida; y otro superior, que es la interpretación filosófica del hombre en el mundo. Y es en este nivel superior y global donde se decide sobre el sentido o sinsentido del hombre. El cientificismo es un quedarse, como por esclerosis, en el segundo nivel: una fractura del saber, un conocimiento que se ha desprendido de su suelo (primer nivel) y se desentiende de su horizonte (tercer nivel). Esta terminología es de Stephan Strasser²⁹.

Se llega a un tercer nivel de objetividad cuando se hace la insuprimitable pregunta sobre el sentido del hombre en la realidad. Toda filosofía es una hermeneútica del significado oculto tras la faz pre-científica del mundo, significado que no se puede captar exhaustivamente con un único enfoque. La filosofía no ofrece un saber puro que corresponda a una realidad completamente definida, sino que es un *campo* en el que se

29. Cfr. S. STRASSER, *Phénoménologie et sciences de l'homme, vers un nouvel esprit scientifique*. Vrin, Louvain-Paris, 1967.

contrastan y complementan *lecturas parciales*, y la verdad se va descubriendo a través de un *conflicto de interpretaciones*³⁰. Con respecto a la ciencia, la reflexión filosófica realiza una tarea de superación, de justificación y de limitación. En otro tiempo lo hizo ya con las matemáticas, con la física, con la biología. Ahora deberá hacerlo en lo tocante a las ciencias humanas, pero no para separar dos campos —el filosófico y el científico— sino para reconocer entre ellos una nueva línea fronteriza. La frontera a que me refiero nos recuerda, en cierto modo, el *Grenzbegriff* kantiano: el *noúmeno*, en el significado de “límite de las concepciones”, es decir, una línea bien marcada pero más allá de la cual se puede aún otear, lanzar miradas a su través, pues tal frontera no es una tupida cortina, sino un horizonte. El descubrimiento del método fenomenológico y su aplicación a los más diversos ámbitos de la experiencia han constituido una nueva frontera para la búsqueda filosófica; sin embargo, en su radicalismo, más extremo que el de la duda cartesiana, la fenomenología ha privilegiado un nivel conciential unívoco y neutro, abstracto en su pureza. La absoluta evidencia a la que la fenomenología se remite acaba siendo un dato gratuito de la subjetividad pura, y el ideal de la filosofía como ciencia rigurosa puede dar así lugar a un alucinante impresionismo. Aunque la perspectiva fenomenológica sigue siendo un término ideal de referencia, el ejercicio concreto de una filosofía renovada ha de pasar por *el discurso sobre el límite del saber científico unívoco y, después, por una actividad orientada a interpretar los complejos significados que ese límite permite descubrir*.

El punto clave en el enfoque teórico es el carácter reflexivo del pensamiento humano. No hay tal cosa como una pureza intangible del acto, ni se da tampoco una absolutez dialéctica del discurso: pensar es mediar, reflexionar, interpretar un dato en profundidad y captar su significado más auténtico en una *segunda lectura*. Este significado más profundo está como escondido en la densidad semántica del *símbolo*. Interpretación y actividad simbólica son términos recíproca y estrechamente relacionados. El lenguaje, según ha contribuido eficazmente a evidenciarlo el psicoanálisis, es el lugar de los símbolos y de la duplicidad del senti-

30. Cfr. P. RICOEUR, *Le conflit des interprétations*, Editions du Seuil, Paris, 1969 (*Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1977, prefacio de A. RIGOBELLO).

do. Las vías de acceso a esta hermenéutica no pasan, pues, a través de las ideas claras y distintas ni a través de la univocidad del acto cognoscitivo absoluto, sino que son, más bien, el itinerario de la actividad simbólica, pasando por la apertura del dato hacia una alusión del sentido. De ahí que a este itinerario se le pueda llamar fundadamente “lucha por el significado”, y connotársele como “nostalgia del Ausente”. En la actitud hermenéutica del pensamiento es evidente la demanda y búsqueda de significado, la cual, para que se la satisfaga, impele a una lucha, al fatigoso cometido de descubrir los símbolos, de interpretarlos y de superar los conflictos de interpretación que puedan surgir.

“Nueva frontera” es una expresión que se emplea no sólo para indicar nuevos contenidos y nuevos métodos de obtenerlos, sino también un nuevo espíritu que caracterice a tal empresa. En nuestro caso, este nuevo espíritu se configura como abandono de las puras certezas metodológicas proporcionadas por el saber científico para poder lanzarnos a la aventura y al “bello riesgo” de la interpretación. Un actitud no secundaria dentro del área cultural del científicismo y del contexto psicológico que le acompaña es la de replegarse sobre seguridades y certezas de método. Con ello se autolimita el impulso investigador, reduciendo su campo a lo que se pueda investigar con metodologías adecuadas y para conseguir resultados ciertos. Digo que es un “replegarse” o un “encogerse” porque se trata de una renuncia a abordar la búsqueda de sentido que nos están reclamando el mundo de la vida y la autenticidad de la existencia. Con tal renuncia se quiere eludir la inseguridad existencial y, de algún modo, la precariedad misma de nuestro estar en el mundo, restringiéndose la investigación a un sector de la experiencia en el que la seguridad esté garantizada por el rigor metodológico y poniendo entre paréntesis y hasta olvidando toda pregunta inquietante. Con esto no aludo a casos límite, sino a un tipo bastante común de investigador científico: al “hombre de ciencia” que se muestra muy seguro de sí y de vuelta respecto a todo presunto “misterio” de la realidad, pero, de hecho, está orgullosamente aferrado a las cosas de la vida que él sabe dominar metodológicamente, mientras se halla en la más supina ignorancia en cuanto a temas de los que se hace la ilusión de deber pasarlos por alto.

El “bello riesgo” de la interpretación reabre el discurso, le da un fuerte impulso y amplía los intereses a un mundo tan dilatado como pueda

serlo nuestra experiencia: un mundo poblado de signos y de símbolos, conectado a las exigencias más propias de nuestra consistencia individual y colectiva. El filósofo de nuestro tiempo puede recuperar el dramatismo de la lucha y volver a las fuentes más genuinas del filosofar. En el fondo de su discurso hay un dúctil ejercicio de la duda, que libera de los prejuicios dogmáticos en los contenidos y de las suficiencias metódicas, y hay también una admiración por la realidad que es, de nuevo, fuente de asombro y estímulo a la magnanimidad. La global toma de conciencia de un universo de significados se convierte así en un concreto empeño por explicitarlos. La vida misma, entendida como atención constante y tensión hacia lo que da sentido, pasa a ser —si se realiza completamente en esta peculiaridad suya— un testimonio del significado más profundo y último.

IV

La relación con el poder

Libertad y soledad

En el ámbito de la cultura occidental, el problema de las relaciones de la filosofía con el poder tiene su precedente en el proceso de Sócrates enfrentado a la ciudad-estado de Atenas. Sócrates se halla en un dramático dilema: no se puede ser un hombre moral si no se actúa como ciudadano; la educación moral es educación política. Sin embargo, un dios le ha ordenado a Sócrates que se abstenga de hacer política. Sólo así podrá cumplir su “divina misión”. El dilema socrático y la problemática que implicaba no podían dejarse sin resolver. Los sucesos que desenlazaron el drama fueron dos, de naturaleza y orientación diferentes: la muerte de Sócrates y la concepción, por Platón, de una república ideal. La muerte del filósofo por el veredicto de la ciudad y la asunción del poder por parte del filósofo son dos aspectos diametralmente opuestos de una misma posición. Al filósofo le es imprescindible tanto el implicarse de lleno en la condición temporal como el buscar una verdad que valga por encima y más allá de las situaciones. La implicación más completa en la temporalidad se efectúa en la dimensión política, mientras que la búsqueda de la verdad tiene por meta la conquista de lo absolutamente verdadero. En la cúspide de ambos procesos está el filósofo como soberano sobre la ciudad, la cual llega a ser ideal precisamente al estar regida por el filósofo. La condena a muerte de éste es la figura opuesta, pero derivada del mismo contexto conceptual. Entre el filósofo y el poder político se establece así una relación que, por la naturaleza misma de la filosofía socrático-platónica, por su integridad intencional, o real o imaginada como real, no admite componendas. En el plano de la *paideia*, la filosofía es educación para la muerte; pero el valor por alcanzar no es la muerte en sí misma, sino que la muerte es cualificada por aquello a lo que se muere, esto es, por aquello a lo que se renuncia. Se puede morir

al desorden de los sentidos y a la irracionalidad de la contingencia política de dos maneras: renunciando a la vida porque sería imposible vivirla, o creando las condiciones de una vida ideal. Son dos diversas formas de concebir socráticamente la vida como enteramente cubierta por la idea, dos modos diferentes de acceder a la misma integridad³¹.

El caso de Sócrates es paradigmático de la posición del filósofo frente al poder, una posición cuyas expresiones más representativas no son únicamente las indicadas. Entre sus dos opuestos polos, dentro de la misma matriz teórica, se articula un amplio espectro de fenómenos. Entre la copa de cicuta de Sócrates y el gobierno de la república de Platón cabe distinguir posiciones intermedias que, todavía hoy, pueden ayudarnos a conocer la compleja condición existencial del filósofo: la franca oposición, el político desapego; la alianza con el príncipe, el filósofo consejero del príncipe; el filósofo en situación problemática entre el distanciamiento y la participación, arriesgándose a participar de un poder al que no puede renunciar, pero del que, por otra parte, no puede compartir ciertas responsabilidades ni su lógica interna. A cada una de estas distintas formas de manifestarse la vida política del filósofo corresponde un modo de entender la filosofía misma, de tal manera que, mientras el discurso del filósofo se concentra en cada caso concreto, está remitiendo simultáneamente a la cuestión de fondo sobre la identidad de la filosofía misma.

La primera forma de manifestarse la ejemplar posición socrática puede describirse recurriendo a la famosa expresión con que Wilhem von Humboldt indica la condición de existencia del investigador universitario: *libertad y soledad (Freiheit und Einsamkeit)*³². La expresión puede servirnos también hoy para caracterizar una de las actitudes típicas de los pensadores en el campo ético-político. A decir verdad, dicha expresión apunta a un ámbito que rebasa el de la estrecha relación con el poder político, pues se refiere, en general, a la situación del filósofo dentro del contexto social en su conjunto.

31. Cfr. para un desarrollo más amplio de estas consideraciones: A. RIGOBELLO, *Struttura e significato*, La Garangola, Padova, 1971, especialmente el capítulo I de la segunda parte: "Socrate e la formazione dell'uomo politico", pp. 157-176.

32. Cfr. W. von HUMBOLDT, *Über die innere und äussere Organisation der höheren wissenschaftlichen Anstalten in Berlin* (memoria de 1909) en *Werke*, vol IV: *Schriften zu Politik und Bildungswesen*, Stuttgart 1964 (*Università e umanità*, Guida, Napoli, 1971).

El desinteresado ejercicio del investigar, el puro deseo de saber aíslan a quien emprende la aventura teórica. La libertad de su inquieto buscar le hace inadaptado para la participación activa en la vida pública e incluso en la vida cotidiana con sus inevitables exigencias de practicidad, de intervención y de preocupación por la eficacia. La libertad de la investigación se paga, por así decirlo, al precio de la soledad, que es, a veces, efectivo aislamiento, pero es, sobre todo, un marginarse elegido voluntariamente, como natural consecuencia de un peculiar modo de considerar las cosas y las relaciones sociales. La situación resulta más delicada cuando esas relaciones se concretan como relaciones con el poder político.

Este agravamiento se deriva de la mayor tensión que afecta a la sociabilidad cuando asume las formas de la experiencia política. La tensión se acentúa más aún cuando no sólo se da de un modo general en las relaciones intersubjetivas dentro de la “ciudad”, sino que se concreta en el trato con quien detenta el poder de la ciudad misma. Tenemos aquí una compleja experiencia política: está, por un lado, la participación en la dinámica a tenor de la cual se constituye el poder, y, por otro lado, se experimenta la relación con quien detenta el poder ya constituido. Pero hay también otro motivo para que se agraven los problemas de la sociabilidad, cuando el filósofo los toma en consideración desde el punto de vista de la experiencia política. La especulación, aun aspirando a la abstracción, no presupone un teorizar distinto de la praxis, sino que confiere al teorizar una dinámica totalizante en virtud de la cual la proposición teórica tiende a transformarse en actividad práctica y la contemplación de la verdad en una acción orientada a organizar la “cosa pública”. Un ensayo de Kurt Hildebrandt sobre el pensamiento platónico tiene un título sugerente que resume muy bien las consideraciones sobre las que estoy tratando de llamar la atención: *Platón. La lucha del espíritu por la potencia*³³. La creadora fuerza del genio platónico sería el *eros* entendido como glorificación de la belleza y de la potencia, impulso dinámico y unitario dirigido a dominar la realidad sensible y, más allá de ésta, también la realidad interior. Contemplar significaría, pues, dominar, y la

33. K. HILDEBRANDT, *Platon. Der Kampf des Geistes um die Macht*, Berlin, 1933 (*Platone. La lotta dello spirito per la potenza*, Einaudi, Torino, 1947).

idea sería el punto en que convergerían el pensamiento y la acción. La idea no se contrapone a lo empírico, sino que tiende a realizarse armónicamente en lo sensible suscitando el erótico deseo de la posesión. La filosofía de Platón se presenta, entonces, como el empeño de quien combate por conseguir un Estado ideal en el que el poder político de los “dominadores del espíritu” garantice “la educación de la bella juventud y la generación de igual calidad”³⁴. Aunque con cierto unilateralismo interpretativo, Hildebrandt se detiene en un punto no secundario que caracteriza el teorizar metafísico totalmente determinado. La experiencia política que desciende directamente de la contemplación pura es una experiencia de ejercicio del poder absoluto, y la sociedad sobre la que tal poder se ejerciese sólo podría ser una “sociedad cerrada”, como observa Popper³⁵. De la pureza de la idea sólo puede derivarse una república ideal en la que la variedad de las experiencias concretas es trascendida, contradicha, transfigurada en la mejor de las soluciones posibles, solución de todos modos necesariamente única.

Ahora bien, como la realidad no es, de hecho, aquella idealmente concebida por Platón para exaltar su república, antes es muy a menudo más afín a la “gentuza de Rómulo” que a la “república platónica”, por ello, la lógica connatural a la dinámica misma del puro saber teórico hace a quien es su personificación, al filósofo, un inepto para el dúctil ejercicio de una actividad política tal como se la suele entender corrientemente. Por otra parte, le pone en un potencial o efectivo conflicto con quien detenta el poder y que, naturalmente, no puede ejercerlo según el esquema de una república ideal. Libertad y soledad es, pues, la más plausible respuesta que puede dar el filósofo al malestar que le producen los enfrentamientos de la vida política. Ese malestar puede llegar a ser un conflicto, y el conflicto puede tener diversos desenlaces. En la historia del pensamiento encontramos los más variados testimonios de ello: desde Sócrates, que bebe la cicuta, hasta Aristóteles, que abandona Atenas “a fin de que la ciudad no peque dos veces contra la filosofía”; de Séneca, que opta por el suicidio, a Espinoza, que se encierra “sin

34. *Ibid.*, p. 489 de la trad. it.

35. Cfr. K. POPPER, *The Open Society and Its Enemies, The Spell of Plato*, London 1945 (*La società aperta e i suoi nemici. Platone totalitario*, Edizioni de A. Armando, Roma, 1973) (*La sociedad abierta y sus enemigos*, trad. cast. de Eduardo Loedel, Barcelona, 1984).

pena ni gloria” en la fría y exaltante soledad del comprender. Pero, aun cuando la tensión no llegue a soluciones tan drásticas, el malestar continúa hasta convertirse en un *hábito* constitutivo de la actitud política del filósofo. De lo que también se sigue que el político sea siempre mirado con desconfianza por los hombres cultos en general y por el filósofo en particular. La historia del pensamiento contemporáneo ofrece asimismo numerosos ejemplos de este fenómeno, sobre el cual hay muy abundante e interesantísima literatura. Piénsese, por ejemplo, en las reflexiones de Camus con ocasión de recibir el premio Nobel³⁶, o en la inquieta y multiforme tesitura de Sartre frente al poder constituido y, sobre todo, respecto a la lógica del poder inherente al marxismo estalinista y a las autoritarias involuciones del Partido Comunista francés. En el área cultural alemana baste con señalar a Ernst Bloch exiliándose a Tubinga en la República Federal, y a Karl Jaspers que, en cambio, abandona Heil-deberg para irse a Suiza, o a Martin Heidegger en su solitario refugio de la Selva Negra³⁷. Cada uno de estos nombres evoca diversas historias, muchas radicalmente opuestas entre sí, pero todas las cuales testimonian una relación hartamente difícil con el poder, relación que a menudo ha acabado en tajante y definitiva ruptura.

Consideraremos en seguida otras posibles relaciones entre el filósofo y el poder en las que parece superarse el conflicto, suprimirse el malestar y disiparse las dificultades. Se trata, empero, de soluciones que se juzgan diversas sin serlo en realidad. En el terreno práctico, es cierto que la solución se configura de modos distintos —a veces, incluso, en situaciones opuestas—, pero en la experiencia política del filósofo subyacen una latente soledad y un afán de libertad, aunque su libertad puede también hallar soluciones parciales y su soledad configurarse en actitudes diversas. El complicarse en la actividad política de quien se dedica a la filosofía puede presentarse de varios modos, pero en el trasfondo siguen estando Sócrates bebiendo la copa de cicuta en la cárcel de Atenas y los filósofos que rigen el Estado según el programa ideal trazado por Platón. Durante siglos, el espacio marcado por estas dos posi-

36. Cfr. A. CAMUS, *Discours de Suede*, Gallimard, Paris, 1958.

37. Cfr. entre otros testimonios, la entrevista a Heidegger publicada en “Spiegel”, n° del 31 de mayo de 1976 (*La autoafirmación de la Universidad alemana y otros textos*. Trad. cast. de R. Rodríguez, Madrid 1989).

ciones antitéticas se ha ido poblando de las más diversas figuras, pero todas ellas, al menos para su adecuada comprensión, son reagrupables en torno a los dos polos indicados. Qué tipo de filosofía expresen estas posiciones de separación y de aislamiento no es un problema de solución unívoca. De la libertad vivida en soledad pueden dimanar un pensamiento que requiera un lenguaje enigmático y alusivo, unos juicios históricos tajantes y apodícticos y una audaz filología como es el pensamiento de Heidegger³⁸, o bien un discurso inserto en el presente acontecer aunque enfocado y articulado a partir de una radical toma de conciencia de lo que es constitutivo del pensamiento humano, como ocurre en las especulaciones de Jaspers. Ciertamente que la filosofía, en el círculo de los pensadores en cuya existencia es preeminente la libre soledad, vive una autenticidad llena de riesgos. La soledad también puede ser un acto de presencia polémica, de precisa contestación³⁹.

El consejero del príncipe

Figura diferente de la del filósofo que preserva su libertad en la soledad, es la del filósofo “consejero del príncipe”. No faltan referentes históricos de tal asesoramiento y muchos han sido sus resultados. Piénsese en la amistad de Platón con Dión y en sus azarosas relaciones con los tiranos de Siracusa, o en Séneca como educador de Nerón y después su consejero desoído y por último reducido definitivamente al silencio, o en la

38. Cfr. J.T. DESANTI, *Le philosophe et les pouvoirs*, Paris, 1976, pp. 109-56.

39. Como importante defensa de una participación activa en la vida política, en posición distinta de la de “libertad y soledad”, puesto que su centro es la afirmación del valor del empeño cultural, hay que citar el enfoque de H. ARENDT (cfr. *The Human Condition*, Chicago, 1958; trad. ital. *Vita activa*, Valentino Bompiani, Milano, 1964 y 1989.— *La condición humana*, trad. cast. de Ramón Gil Novales, introd. de Manuel Cruz, Barcelona, 1993), enfoque con el que lleva a cabo una compleja investigación. Esta autora ve en la actividad, en la *vita activa*, el cumplimiento de lo específicamente humano, de los hombres en su pluralidad; retomando temas de la filosofía griega, en particular de Aristóteles, reconoce en el *homo faber* la expresión de superación de la mera naturaleza humana. Al trabajar, el hombre, *zoon politikón*, se sitúa en el mundo y supera los límites de su ‘naturaleza’ mediante el esfuerzo intersubjetivo. No concede Arendt ninguna superioridad a la vida contemplativa respecto a la activa, sino que las considera igual de importantes para la dignidad de los hombres, que no son sólo “naturales” sino sociales y, por tanto, políticos. El ejercicio concreto de la vida activa, aunque también en constante nexos y confrontación con la vida contemplativa, es lo más propio de la experiencia humana, su “condición” misma.

viva adhesión de Espinoza al proyecto político de Cornelio y de John De Wit. No costaría mucho multiplicar los ejemplos, pero más que fijarnos en los referentes históricos hace aquí al caso examinar el contexto en que se enmarca la imagen de “consejero del príncipe” y profundizar en sus implicaciones.

Consejero es obviamente quien da consejos, sugiere soluciones, advierte conexiones y prevé consecuencias. Mucho más complejo es el concepto de “príncipe”, puesto que en él podemos incluir no sólo al monarca o al tirano, sino también el lugar de ejercicio del poder, el cual, según la penetrante expresión gramsciana, se configura cual “moderno príncipe”⁴⁰. El nuevo príncipe es el partido; en una acepción más amplia, si bien independiente del pensamiento de Gramsci, la palabra “príncipe” puede indicar el pueblo mismo. Esto recuerda otra expresión gramsciana, la de “intelectual orgánico”, es decir, un intelectual orgánicamente conectado con la realidad del pueblo, de cuyas exigencias se erige en intérprete⁴¹. La noción de intelectual orgánico, combinada con la de “moderno príncipe”, sirve para caracterizar al partido que, con miras a la propia “hegemonía”, desempeña funciones educadoras, esto es, cumple un cometido ético al que concurren la persuasión y la constrictión.

La figura del filósofo comprometido en el terreno político se nos presenta, pues, en una variada gama de posiciones: desde la del consejero hasta la del protagonista. Tales posiciones, en su sucederse, forman la escala de una participación política directamente proporcional al alejamiento de los límites mismos de la actividad filosófica, con el consiguiente transformarse de sus notas características: de especulación orientada a contemplar la verdad a técnica de aclaración de la experiencia; de conocimiento ideal del mundo a explicación de la praxis. La transformación se verifica también con un cierto paralelismo en el nivel de la concepción política, o sea, como variación del concepto mismo de actividad política y de su papel. Lo que se mantiene constante es la im-

40. Cfr. A. GRAMSCI, *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno*, Einaudi, Torino, 1966 6, p. 3 y sigs. (*Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y el estado moderno*, trad. cast. de José Aricó, Madrid, 1980).

41. Cfr. A. GRAMSCI, *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*. Einaudi, Torino 5. (*Los intelectuales y la organización de la cultura*, trad. cast. de R. Sciarreta, 1984).

plicación del filósofo en los hechos políticos, implicación en la que se evidencian algunas características que perduran incluso al ir variando las tesis especulativas, los ordenamientos jurídicos, las circunstancias y las instituciones históricas. Estas notas características las podemos describir de dos modos. El primero refiriéndonos a la experiencia del filósofo, a las condiciones subjetivas en que dicha experiencia se realiza. El segundo modo atendiendo a la cuestión en sí misma, a su relevancia objetiva.

La realización de la idea en lo concreto de la existencia histórica y de la institución social es el perenne anhelo del filósofo. Su ideal más recóndito es dar forma sensible a la idea, iluminar la experiencia confiéndole los rasgos de la idealidad, transfigurar las sugerencias de la fuerza y, en el límite, las de la violencia convirtiéndolas en un dominio ideal. En el corazón del filósofo late una secreta intencionalidad totalizadora, y esta intencionalidad es el criterio por el que ha de valorarse su relación efectiva con el poder político. No tiene el filósofo ni los medios ni las técnicas para ejercer el poder, pero, no obstante, puede optar por llegar a ser el consejero del poderoso. De ahí que vaya en busca de su brazo secular. En esta, aunque parcial, ambigüedad pueden tener cabida la instrumentalización y una cierta univocidad. La instrumentalización es recíproca, del filósofo respecto al príncipe y viceversa. Y como, en el plano de la práctica, el príncipe es más experto con mucho que el filósofo, es éste las más de las veces el que se supedita. Quien se dedica a la meditación y, sobre todo, a la argumentación abstracta, está casi constitutivamente predispuesto a que le utilicen fácilmente en proyectos que sean, en parte, ajenos a su voluntad. Las categorías de su juicio son poco dúctiles, y la actitud típica del investigador puro determina, por otro lado, un cierto abandono ingenuo y una incuestionada confianza. El filósofo y, en general, el hombre de alta cultura necesitan idealizar a las personas e instituciones con las que entran en contacto y de las que, por lo demás, reciben un cierto reconocimiento e incluso alguna protección. Como dijimos más arriba, la vida teórica distancia y distrae bastante de lo inmediato y concreto, expone al teórico a la extorsión y le deja desprevenido respecto a los problemas prácticos incluso de orden secundario. En esas condiciones, el filósofo, para no terminar como Tales —según la ya mentada di-

gresión del *Teeteto* platónico⁴²— siente la necesidad de protección, de garantías; él puede ofrecer, en cambio, una cobertura ideal, una legitimación cultural.

El problema es, sin duda, más complejo de lo que hemos expuesto aquí en términos subjetivos, pues en él entran en juego las relaciones fundamentales entre idea y existencia, entre la lógica interna de la idea y las varias y mudables tensiones de la experiencia; implica el problema de la importancia de la idea en la cosa pública. Por otra parte, esto nos lleva a la cuestión previa de si el pensamiento filosófico, en cuanto tal, es sólo privado o es también público. Todos estos problemas, de difícil solución, son inseparables de la vida del filósofo, que también tiene que vivir, tomar posición, adoptar una determinada actitud y, para hacerlo, ha de comprometerse, en el sentido etimológico de esta palabra, sentido al que no le son extraños los de riesgo calculado, desafío generoso o consciente e incómoda responsabilidad. Naturalmente, en este campo, no es posible enunciar normas unívocas; de hecho, el compromiso puede aceptarse como elección utilitarista o como connivencia.

Desde este punto de vista, el argumento no cambia mucho si en lugar del príncipe (monarca o tirano) ponemos el partido, que tiende a ser hegemónico o ya lo es efectivamente. Un caso extremo es el que imagina Sartre en *Las manos sucias*: el intelectual que halla o cree hallar en el partido la redención de su ambigüedad burguesa y que, después de una concreta y dramática experiencia de militante, recobra su libertad y es eliminado por “irrecuperable” según la lógica del partido⁴³. En el polo opuesto tenemos al intelectual *orgánico*, que descubre en el partido la posibilidad de actuar prácticamente en consonancia con las auténticas exigencias de un pueblo que lucha por su libertad. Aquí debemos detenernos a aclarar el significado del concepto de “partido”, en cuanto a su modo de englobar y coordinar las iniciativas individuales. En rigor, la discusión debería iniciarse por el concepto hegeliano de ‘eticidad’. O bien el partido tiene la capacidad carismática de transformar la lucha política en un conflicto ideal, o, si no, degenera hasta convertirse en un aparato con todas sus leyes de casta, de “nueva clase”. Las situaciones a que nos referimos más

42. *Teeteto*, 174 a-b.

43. J.P. SARTRE, *Les mains sales*, Paris, 1948 (*Le mani sporche*, Arnoldo Mondadori Editori, Milano, 1949.— *Las manos sucias*, trad. cast. de Aurora Bernárdez, Madrid 1981 y 1986).

arriba a propósito de la relación entre el filósofo y el príncipe en el sentido tradicional son aquí extremadas, es decir, acentuadas y elevadas a niveles de más intenso dramatismo. Pero ¿qué ocurriría si el oficio del filósofo-funcionario del partido se transformara tan radicalmente que llegase a coincidir con el del político? Entonces su discurso sería del todo diferente y haría que la filosofía se agotara transformándose en praxis política. Otra posibilidad es que la política misma se propase y acabe en profecía. El amplio abanico de combinaciones posibles nos da la medida de los problemas subyacentes. Sin embargo, remitiéndonos a la experiencia común —constatable en amplias zonas de la actividad política actual—, vemos que hay muchas actitudes análogas a las que hemos tratado de esbozar al ocuparnos de la condición del filósofo en sus relaciones con el poder constituido, en el sentido tradicional del término.

El filósofo se adhiere generalmente a un partido por el aspecto ideológico que éste presenta. Empleamos aquí el término “ideología” en el sentido corriente de visión del mundo traducida a programa político. Al filósofo le corresponde luego la tarea de analizar la ideología del partido y orientar sus desarrollos en las siempre nuevas situaciones que se van presentando en la historia. Debe, pues, reflexionar, explicitar y proponer. Reflexiona sobre la historia, explicita los nexos entre la génesis y las fases sucesivas, interpreta el conjunto de estos elementos y, procediendo así, colabora en la elección de una línea operativa. Contribuye con ello a justificar la elección, ya sea en el contexto de la ideología del partido, haciendo ver la coherencia de esa elección con la ideología y la historia del mismo, ya ante la opinión pública, sosteniendo la capacidad que esa misma elección posee en orden al desarrollo histórico del pueblo y a sus más profundas aspiraciones. Para cumplir este arduo cometido, la filosofía ofrece categorías explicativas y hermeneúicas, técnicas de demostración y de persuasión, y, a veces, ideales morales. Pero el partido no es sólo ideología, sino asociación de hombres solidarios en la lucha por el poder, sea para conquistarlo o para mantenerlo cuando ya lo poseen. Su asociación se realiza en nombre de la ideología, aunque no es infrecuente que se efectúe en nombre del poder. Dada esta situación de hecho, el filósofo se halla en una posición ambigua: puede insistir reclamando la pureza del programa, o bien ofrecer su habilidad técnica (en el plano de la argumentación y de la persuasión) al grupo de

poder, y participar, por tanto, en los beneficios que de éste se derivan. Casi siempre conviven en el filósofo ambas posiciones, y por esto es por lo que suele ser la suya una permanente situación de ambigüedad. La situación más dramática es, sin duda, la que se da cuando la despiadada lógica del poder por el poder es invocada no tanto por los intereses particularistas del grupo, sino en nombre de la pureza de la ideología, o sea, en interés del partido como encarnación histórica de una idea, dedicado plenamente a lograr la hegemonía y dispuesto a exigir, para lograrla, el sacrificio de toda otra consideración. La condición del filósofo no cambia, pues, gran cosa si tiene que habérselas con la razón del partido o si, en vez de ello, ha de enfrentarse a la consabida razón de Estado.

Compromiso y testimonio

Una vez percatados de la complejidad y multiplicidad de posibilidades en que, o por la lógica interna o por razones de hecho, se configura la presencia política del filósofo, ¿a qué modelo podemos hoy dirigir nuestra atención para hallar una justificación moral y un criterio de comportamiento? ¿Cómo se justifica y cómo debe explicarse la presencia de quien se ocupa de filosofía en el ámbito de la experiencia política? En los capítulos precedentes hemos esbozado un modo de entender la filosofía y, por tanto, al filósofo. Tal esbozo entraña también una propuesta orientada a precisar las relaciones entre el filósofo y el poder. Se trata de una propuesta abierta, problemática, que rechaza las fórmulas y, con ellas, las soluciones unilaterales. Hay que partir de la clara conciencia de que los nexos entre filosofía y poder no han sido impuestos por un interés ocasional (aunque este factor está a menudo presente), sino que radican en la naturaleza misma de la filosofía. Hemos de decir, por de pronto, que el nexo estructural entre filosofía y poder político no es más que un ideal regulativo, intencional por definición. Si se realizase en su plenitud daría lugar a la peor de las dictaduras, la del espíritu, la dictadura de la idea⁴⁴.

44. Cfr. E. MOUNIER, *Révolution personaliste et communautaire*, Ed. Moutaigne, Paris, 1935 (*Rivoluzione personalistica e comunitaria*, Edizioni di Comunità, Milano, 1949). En particular cfr. p. 119 y sigs. de la edición italiana. Una edición más reciente es la del volumen I de *Ouvres*, Edi-

Observando más de cerca la relación entre filosofía y poder dentro del marco especulativo que hemos venido proponiendo, cabe señalar una categoría fundamental en torno a la cual se articulan las diversas modalidades de la presencia requerida por las cambiantes situaciones. Esta categoría es la del compromiso, pero considerada, no ya en su aspecto genérico, sino, más bien, en el de su carácter testimonial. Desde el punto de vista de la moral, compromiso y testimonio pueden parecer conceptos análogos y, en última instancia, reducibles a uno solo; pero en la perspectiva teórica se diferencian de tal modo que ya desde lo genérico surge la noción misma de compromiso.

Si el compromiso fuese tal que el sacrificio ideal cuyo portador es el filósofo se agotara en la acción política, estaríamos ante aquellas posiciones de totalitarismo espiritual a las que nos referíamos hace un momento. Otra es la situación a que dará lugar un compromiso que comporte una acción testimonial. La actuación pública del filósofo debe ser siempre eficaz en el terreno operativo, pero eficaz también como signo, como mensaje, como exhortación y requerimiento de lo que, en el fondo, justifica la misma acción política, pero sin agotarse jamás en ésta. El filósofo puede ser también consejero del príncipe, pero deberá serlo con un margen de desapego, de tal modo que, a la vez, desempeñe un cierto papel de opositor, del que apela a unos valores, avisa acerca de unos límites y protesta contra la unilateralidad. La posición así acotada no se reconoce en la soledad garante de libertad privada, si bien esta soledad sigue siendo un punto de continua referencia para conseguir ese desapego al que nos referíamos líneas arriba. De tal soledad queda una constante nostalgia. La posición que proponemos tampoco se reconoce en la completa inclusión orgánica del filósofo en la esfera del poder, sino que consiste, más bien, en la intervención puntual, aunque no tímida ni veleidosa, del filósofo en aquella situación concreta en la que sea capaz de interpretar las exigencias que implique, pero sin quedar sometido a ella.

Es fácil trazar los contornos y definir la estructura de una posición así, pero es muy difícil fijarle normas pormenorizadas y establecer una

tion de Seuil, Paris, 1961. Hay una nueva traducción en la colección "Emmanuel Mounier" dirigida por Ada Lamacchia, Ecumenica Editrice, Bari, 1984. (*Revolución personalista y comunitaria*, en "Obras Completas", vol. I, pp. 159-500, trad. cast., 1992).

tipología de comportamientos a los que poder referirnos. Cuanto más nos alejamos de los esquemas, más expuestos estamos a los riesgos de lo imprevisible, pero también se estimula la creatividad. Los acontecimientos históricos, las situaciones políticas, con su inmediatez y con la drástica radicalización de intereses y sentimientos, constituyen, a veces, condiciones poco propicias a la mediación, a la intervención mesurada, a la acción puntual cuya libertad esté sin embargo garantizada por cierto distanciamiento. La función del filósofo parece, pues, ser esencial para humanizar la acción, para ampliar el horizonte, para mantener abiertas unas perspectivas que nos libren de las visiones parciales, de los apasionamientos y violencias o de las desalmadas e implacables lógicas del poder. Vivimos en una especie de mísera privación (*in dürftiger Zeit*) y esta privación, esta aridez repercute en la dinámica de la experiencia política y afecta también a la iniciativa del filósofo, a su capacidad de elaborar nuevos tipos de relaciones con el poder y de idear nuevas teorías que garanticen una conexión más puntual, con la que se puedan prevenir y dominar más y mejor las circunstancias. Pero es precisamente por esto por lo que la presencia sapiencial y dúctil del filósofo se hace aún más necesaria. El filósofo no tiene ya la garantía del político en el plano programático, pero su presencia en el campo de la política constituye un reclamo para rebasar el horizonte de las incertidumbres e incluso de los conflictos. Su figura tiene algo del sabio que mira con imparcial desapego la realidad, pero su sabiduría es muy diferente de aquella antigua de la rígida ataraxia y la renuncia a intervenir.

Una singular página de la historia, que ilustra la relación entre el filósofo y el poder, ha sido escrita por el vívido y soliviantador movimiento de pensamiento y cultura surgido a orillas del Sena a finales de los años setenta y que se suele denominar con la expresión *nouveaux philosophes*. Bernard-Henry Lévy es una figura representativa del grupo de los nuevos jóvenes pensadores. Se define a sí mismo, con clara referencia a la terminología gramsciana, como “intelectual desorgánico”. El cometido del intelectual —y con mayor razón el del filósofo— no es profetizar sobre la ciudad futura, sino mantener a salvo la capacidad de disentir, la energía moral y el espacio político para la protesta. Pronunciar la palabra “yo” es, según Lévy, un acto de disidencia; para pronunciarla se precisa valentía. Pero no se trata de una protesta solipsista, pro-

veniente de un aristocrático egocentrismo. Aun cuando el intelectual parece separarse de las masas, cuando rechaza ser su intérprete y se quita la etiqueta de racionalizador del común sentir, lo hace todavía en interés de esas mismas masas, en un intento por salvarlas del “común balar” (la expresión es de Popper). El intelectual, en opinión de Lévy, no debe servir ni al príncipe ni al pueblo. Su “desorganicidad” es, de suyo, una garantía de libertad y de eficacia en la mayerútica función educativa, no siempre cómoda e incluso, a veces, peligrosa⁴⁵.

Este manifiesto de un intelectual no orgánico es de rabiosa actualidad también en el contexto de nuestra cultura italiana. Es una invitación a la búsqueda de la propia identidad y a no dejarse arrastrar hacia formas más o menos sutiles de prostitución, tentación ésta siempre recurrente en la historia de los intelectuales. El intelectual orgánico tiene un remoto origen platónico y puede ser también un intelectual aristocrático: el filósofo en el poder. El mundo clásico vivió intensamente esta temática, y, como hemos visto páginas atrás, distinguió en ella dos polos: el filósofo-rey (el filósofo de la *República*) y el filósofo condenado a muerte, a beber la cicuta (Sócrates, el filósofo del *Fedón*). El “intelectual desorgánico” de Lévy no se reconoce, en realidad, en ninguno de estos dos extremos; su mensaje es menos aparente, más modesto, aunque no menos comprometido en la *paideia* moral. El intelectual es, por naturaleza, un oponente, uno que no puede identificarse con el poder y es, frente a éste, un garante de la libertad, una mente crítica, un tribuno de la plebe del mundo ideal, no un gobernante.

Nuestra propuesta de configurar la acción política del filósofo y describir sus relaciones con el poder mediante la expresión “compromiso y testimonio” no dista mucho de la imagen del “intelectual desorgánico” de que habla Lévy. Ciertamente que en el enfoque del joven filósofo francés hay una referencia más directa a los sucesos inmediatos y una reacción

45. Cfr. las entrevistas de Lévy en “L’Espresso” (24 de julio, 1977) y B. H. LÉVY, *La barbarie à visage humaine*, Paris, 1977., en especial las páginas de la conclusión. Trad. ital.: *La barbarie dal volto umano*. Marsilio Editori, Venecia, 1977; trad. española: *La barbarie con rostro humano*. Monte Avila Edits., Barcelona, 1978. La acentuación dada en el texto a la posición de B.H. LÉVY refleja el clima cultural y la polémica política de la época en la que salió *El porqué de la filosofía* en su primera edición italiana de 1979. Visto desde la distancia de los años, el fenómeno de los *nouveaux philosophes* aparece un poco redimensionado. Sin embargo, tiene todavía el valor de un debate que fue significativo.

también más radical, una oposición más afín a la cultura militante; en cambio, en la expresión “compromiso y testimonio”, la vivacidad tribunicia y el debate cotidiano se componen, se interiorizan, se traducen en una categoría de vida espiritual, explicitando una dimensión de trascendencia que no aparece en la “desorganicidad” de que habla Lévy, pero es análogo el enfoque con el que se ven y se juzgan muchos hechos importantes del presente. Ocurre esto así tanto en lo que atañe a un modo de concebir el poder político, como respecto al ejercicio de ese poder político, y, también, al ejercicio de aquel poder cultural que, pese a inequívocas declaraciones de libertad e igualdad, sacrifica una y otra a la ideología y transforma el consenso en conformismo.

El compromiso anti-ideológico

Si quisiéramos resumir el resultado de la investigación que hemos venido haciendo y lo centráramos en la relación entre el filósofo y el poder, podríamos utilizar la acertada expresión con que Jean Lacroix titula su sugerente ensayo: *Le personalisme comme anti-idéologie*⁴⁶. Claro que, en nuestro caso, en vez del término personalismo deberíamos poner el de filosofía: *La filosofía como antiideología*. El problema de Lacroix introduce una variante en nuestro tema y afronta una cuestión que aquí no nos replantearemos: el personalismo no sería una filosofía propiamente dicha, ni tampoco una ideología (en el sentido peyorativo del término), sino una anti-ideología y, por tanto, un “fenómeno de reacción”.

El personalismo se caracterizaría, por tanto, como una aspiración especulativa, una dirección intencional del pensamiento fuertemente conectada con la actividad práctica y de un marcado perfil existencial. La filosofía propiamente dicha iría más allá de esta actitud y de esta intencionalidad, por requerir una articulada elaboración teórica que el personalismo no se preocupa de formular al hallarse tan implicado en la protesta moral contra las concepciones y las situaciones ideológicas. Aunque no entraré en la cuestión de la identidad del personalismo, qui-

46. J. LACROIX, *Le personalisme comme anti-idéologie*, Paris, 1972 (*El personalismo come anti-ideologia*, Vita e Pensiero, Milano, 1974 – *El personalismo como anti-ideología*, Madrid, 1973).

siera sin embargo subrayar que la filosofía misma, en cuanto apertura problemática y cuestionamiento de las estrechas conclusiones científicas y de las organizaciones de poder, se presenta, de suyo, como antiideología. No es que la filosofía sea solamente esto, pues también es propuesta positiva en orden a la lógica, a la ontología, a la metafísica y a la ética; pero actualmente, en nuestro contexto cultural, nos percatamos de su necesidad e insistimos en su justificación, sobre todo, como instrumento antiideológico, como “fenómeno de reacción”. La convergencia de la filosofía con las exigencias personalistas nos está indicando cuál es la función típica del pensamiento filosófico actual. A pesar y en contra de los reduccionismos científicistas, la filosofía vive como fuerza de oposición, como debate en nombre de la persona y de sus libertades, como expresión de nuevas posibilidades especulativas, después que la Ilustración y el Marxismo parecen haber sido relegados al área de la ideología.

Examinemos brevemente los resultados ideológicos de la Ilustración y los del Marxismo, para caracterizar con más detalle la función antiideológica de la filosofía. Asociar la *Aufklärung* a la represión y evidenciar así su aspecto ideológico no es idea nueva. Tal forma de verla fue ya frecuente entre pensadores afines más bien al marxismo, como Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, autores ambos de la obra *Dialéctica de la ilustración*⁴⁷. Emigrados a Estados Unidos y acogidos por la *Columbia University* durante la dominación nazi en Alemania, se dedicaron a denunciar “las tendencias que transforman el progreso en su contrario”. El progreso social tiene un nombre: ilustración; su contrario se les aparecía, a los exiliados de los años cuarenta, con el rostro de la barbarie nazi. ¿Qué extraña dialéctica es la de la ilustración? ¿Por qué la ilustración “se vuelve ideología” y, habiendo nacido de un programa de liberación humana, ha producido la selvática oscuridad de la que han salido las hordas de la *Hitlerjugend*?

El matiz polémico no se da sólo en los adversarios románticos de la Ilustración, que la acusan de haber destruido los valores personales;

47. M. HORKHEIMER, Th. W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam, 1942, (*Dialéctica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino, 1966 4. — *Dialéctica de la Ilustración*, trad. cast. de Juan José Sánchez, Madrid, 1994).

está, más bien, en la explicación lógica de todo su conjunto, o sea, en el poner de relieve que la Ilustración ha generado una racionalidad excluyente de toda posible oposición: una racionalidad que ve todas las cosas desde el incontrovertible punto de vista del rigor científico; con lo cual, todo el proceso resulta enteramente previsible. Sucede lo mismo que en el pensamiento matemático, en el que la incógnita del problema, antes de que se determine su valor, está ya contenida en las premisas. El mundo de la Ilustración ha renunciado a lo imprevisto y, por ende, a la esperanza. En este punto estalla la irracionalidad; el formalismo lógico conduce al allanamiento y éste a la dictadura. El dictador (o la clase en el poder) no se resigna a hacer el papel de gran funcionario en una organización carente de fantasía. El enorme poder que ejerce sobre una masa de estupidizados autómatas se convierte en mito, imponiéndose así una mitología y un ritual nuevos. Es la nefasta compensación a la pérdida libertad tanto del siervo como del señor. De ahí a la locura política sólo hay un paso muy corto. “Sucede lo que siempre le ha sucedido al pensamiento victorioso, que desde el momento en que deja voluntariamente de considerar su componente crítico como simple instrumento al servicio de la realidad, contribuye sin quererlo a que lo positivo que se eligió se transforme en negativo y destructivo”⁴⁸. La razón, reducida a un entramado de relaciones lógicas, se convierte en *formalismo*. En la historia de la razón, el momento formalístico señala, como se ha indicado, el paso de la dialéctica a la renovada mitología y a una consiguiente barbarie. Sucede esto porque la razón formalizada es un instrumento que sirve para allanar, para reducir la espontaneidad del hombre supeditándola a la organización funcional. El progreso (ligado a la formalización) ha elevado el nivel de vida, pero le ha traído al hombre “la angustia más antigua, la de perder su propio nombre”⁴⁹.

Al exponer la tesis de Horkeimer y Adorno sobre la Ilustración, viene a las mientes, por una cierta analogía, la prospectiva libertaria de los jóvenes “nuevos filósofos” franceses. Es, sin duda, diverso el aparato cultural y diverso el objetivo político, pero el discurso resulta ser innegable y sorprendentemente el mismo: de la pretensión de aclararlo todo

48. *Ibid.*, p. 4 de la ed. italiana.

49. *Ibid.*, p. 39 de la ed. italiana.

racionalmente, pretensión que se origina en el campo de una lucha por librarse de autoridades y mitos, surgen inevitablemente una mitología y una dictadura nuevas y se multiplican hasta el colmo las justificaciones de la más brutal represión, justificaciones ahora no ya de cariz mitológico ni fundadas en el derecho histórico, sino meramente racionales. La aspiración totalizadora implícita en la razón lleva a lo irracional, y el pretender la liberalización total genera nuevas formas de esclavitud. Queda el problema de si no es posible comparar la consecuencia que Horkheimer y Adorno advierten entre Ilustración y nazismo (y luego entre la Ilustración y la sociedad de consumo típica de las grandes y decadentes democracias burguesas) y la consecuencia que los “nuevos filósofos” descubren entre Ilustración y marxismo, y, después, entre la Ilustración y el marxismo por un lado y, por otro, los campos de exterminio estalinistas. Sin duda, el marxismo tiene un nexo con la Ilustración: es su última y más consecuente palabra. El historicismo idealista trascendental es el engranaje intermedio que transfiere entera al marxismo la pretensión ilustrada. La izquierda hegeliana no representa ninguna fractura en el sistema —como, en cambio, sí la representan Nietzsche y Kierkegaard—, sino que es su consecuente continuación. De ahí se sigue, bajo la presión de las derechas, la evolución de las izquierdas; el marxismo en el poder lleva al “gulag”, para decirlo con expresión hoy corriente.

Los jóvenes filósofos, los “huérfanos” (o las “viudas” como irónicamente les llama algún adversario) resultantes del “mayo francés”, son en el fondo huérfanos y viudas de Horkheimer y de Adorno, autores que se destacaron entre los maestros de la gran contestación y de la gran esperanza de los años sesenta. Sin embargo, Horkheimer y Adorno tenían un mensaje no sólo contestatario; propugnaban, más bien, un dominio crítico sobre la realidad que se dejase de formalismos y mitos, una especie de humanismo nuevo que apelaba a los recursos de la creatividad y al compromiso en la lucha política. Los “nuevos filósofos”, a la luz de nuevas experiencias y lejos ya de la inmediata lucha contra el nazismo, han orientado su contestación contra el sistema dominante contemporáneo de ellos. Son hijos de su propia experiencia, igual que Horkheimer y Adorno lo fueron de la suya. El “nuevo príncipe” era entonces el marxismo que estaba en el poder o se aprestaba a alcanzarlo. En esa hora de

la verdad que es el ejercicio del poder, se desvanecen las ilusiones románticas al explicitarse los subyacentes presupuestos teóricos defendidos y el discurso ilustrado se desarrolla en toda su implacable, inhumana consecuencialidad⁵⁰.

La página de la reciente historia de la cultura filosófica que acabamos de considerar a propósito de Horkheimer y Adorno y de los ‘nuevos filósofos’ franceses es muy representativa del consecuente confluir del sistemático immanentismo —alarde de la filosofía moderna— con la ideología y el efecto despersonalizador, meramente funcionalista, de la concepción científica del pensamiento tal como se ha venido este configurando desde la Ilustración. Ideología, despersonalización, aplanamiento, conformismo, dictadura y rebelión irracional parecen señalar el dramático ocaso de un pensamiento nacido bajo la enseña de la liberación del hombre. Ahora bien, la filosofía no se identifica con la filosofía ilustrada y sus consiguientes, aunque quizás no inmediatamente evidentes, desarrollos. La filosofía revive hoy precisamente como un empeño de cuestionar y oponerse a toda sistematización que desembogue en mero formalismo; reemprende su antigua vocación a la crítica de todo uso meramente instrumental del pensamiento. La filosofía tiene, ciertamente, motivaciones más amplias, pero encuentra su espacio, que parecía ya agotado, en este empeñarse en una oposición antiideológica. La relación entre el filósofo y el poder político es un trasunto del problema mismo de la filosofía expuesto en términos histórico-existenciales. Su tematización en el plano de las vicisitudes personales e interpersonales se ha hecho ya corriente y abre el campo a una apremiante problemática moral.

El compromiso antiideológico define un modo de concebir la vida teórica. Su componente especulativo consiste en el ejercicio de la crítica contra una concepción meramente formal de la racionalidad y en el acceso interpretativo a la compleja situación empíricamente asequible. El aspecto práctico, esto es, la traducción de las consideraciones especulativas a conducta y a intervenciones en el contexto social, da lugar, en

50. Para un mayor desarrollo del tema cfr. nuestro artículo: *La matrice speculativa dell'operazione*, en “Prospettive nel mondo”, II, nn. 15-6, 1977, pp. 65-72. El número está dedicado a los “nuevos filósofos”. A él nos hemos referido en algunas consideraciones desarrolladas en el texto.

cambio, a un empeño orientado a eliminar falsas racionalizaciones y las formas de poder político que de ellas consecuentemente se derivan. Empeñarse y comprometerse en tal tarea no comporta un solo tipo de actitud. Ya hemos indicado algunos que, siendo diversos en sus determinaciones operativas, están inspirados por la misma intencionalidad ético-política. “Libertad y soledad” define la modalidad más alejada de la participación, aunque orientada a ejercer una influencia indirecta y a largo plazo; la figura del “consejero del príncipe”, que también es siempre, de forma más o menos latente, un factor de oposición, representa otra de las modalidades del participar vigilante. En fin, “compromiso y testimonio” resume, en las varias modalidades de su ejercicio, los aspectos de ambas figuras precedentes y los expone al riesgo del acontecer histórico, al no podérselos observar desde posiciones precisas y definidas. “Compromiso y testimonio” define un espacio de vida teórica con fuerte connotación ético-política, cuyo “compromiso antiideológico” es la expresión más adecuada a las circunstancias de la vida y de la cultura en que nos hallamos hoy.

Conclusiones

Hacer un balance de todo lo que hemos dicho hasta aquí no supone grandes dificultades. Lo difícil es situar estas conclusiones en una perspectiva que no sólo esté abierta al futuro sino que, además, indique una dirección idónea para la investigación y para el compromiso. Actualmente la filosofía se nos muestra ante todo como un oponerse, por un lado, a las conclusiones de la epistemología reduccionista y, por otro, al uso meramente ideológico del poder. En el plano propositivo aparece como respuesta a la pérdida del sentido, respuesta que es una lucha por encontrar el significado de la vida misma. Los ámbitos en que esta lucha se desarrolla son en los que se está dando hoy un interés más vivo, como son los de: la corporeidad, el descubrimiento existencial de la comunidad y la experiencia de lo sagrado, aun en la forma de nostalgia del Ausente.

Hablando de la filosofía hemos venido a hablar del filósofo, y quizás insistiendo en esta personalización del discurso lleguemos más fácilmente a unas conclusiones concretas. El filósofo propende interiormente a apartarse de lo inmediato, a tomar distancias y a ensanchar horizontes. La antigua actitud contemplativa se manifiesta también hoy como capacidad de frenar la avalancha de los sucesos y de los sensacionalismos, de penetrar en la realidad con un desapego que hace problemática toda definición segura. Y, sin embargo, la intención del filósofo no es la de excluirse de toda participación, sino que se orienta decididamente hacia el compromiso. El abrir paso a la problematización puede también estimular la iniciativa y hacer que la solidaridad sea más intensa. Ciertamente, el ejercicio del compromiso es más duro, menos retórico y más desilusionante, pero ésta es la divisa del filósofo actual: desmitificar las nuevas mitologías de la cultura cientificista e ilustrada, luchar por darle, sin mitos, un sentido a la vida, y oponerse a la ideología sin renunciar a interesarse por el poder.

La actitud descrita implica una precisa posición respecto a la naturaleza del conocimiento humano y también un esbozo de ontología. La lógica, contando como cuenta actualmente con las más refinadas técnicas

de investigación, parece no tener ya ningún secreto: diseña una tan vasta y casi interminable red de modelos explicativos de los fenómenos que casi diluye la consistencia fáctica de los mismos; mas no puede llegar a reducirlos del todo a una comprensión formalística, porque lo existente y lo formal son heterogéneos. Esto mantiene la investigación en un estado de problematicidad no ya lógica, sino existencial, que abarca por tanto la esfera de la praxis y de la experiencia histórica y, en general, el campo del discurso semántico. Con ello, nuestro discurso empalma con la digresión que hicimos al comienzo de este ensayo sobre la capacidad que tiene el filósofo de descubrir las grietas allí donde los demás sólo ven superficies enteramente lisas.

¿Qué tipo de hombre se oculta en quien lleva adelante una investigación siguiendo las directrices apuntadas? ¿Qué *status* ontológico puede servir de base al hombre en esta tensión entre la lógica y la existencia? Hablando de la filosofía hemos venido a hablar del filósofo, y reflexionando sobre la labor de éste acabamos preguntándonos por el “*status* ontológico” del hombre en general, del que el filósofo es la versión crítica. Podemos responder a la pregunta aclarando la relación estructuralmente discernible entre situaciones muy representativas de la naturaleza humana: el *homo symbolicus o metaphoricus*, el *homo hermeneuticus* y el *homo viator*. Esta terminología la tomamos de Ricœur y Marcel, pero aquí la utilizaremos libremente. El hombre en tensión entre la lógica y la existencia configura las emergencias existenciales (de la existencia individual y de la colectiva, del ámbito privado o del históricamente relevante) mediante una complicada creación de símbolos y una elaboración de metáforas “vivas”, esto es, que tratan de aludir a lo desconocido más que de embellecer lo conocido⁵¹. El hombre del discurso semántico, que sigue haciendo posible su vida significativa precisamente porque no acepta rebajar su expresividad al nivel del discurso apofántico —esto es, enunciativo, definitorio, lógico-matemático o de

51. Cfr. P. RICOEUR, *La Métaphore vive*, Editions du Seuil, Paris, 1975. (*La metáfora viva*, trad. cast. de Agustín Neira, Madrid, 1980). La metáfora, para Ricœur, es una *condición semántica* que no se reconoce en un simple ornamento, sino que se califica por la creación de los significados nuevos que suscita al irrumpir en el contexto de la frase (cfr. A. RIGOBELLO, *L'impegno ontologico. Prospettive attuali in Francia e riflessi nella filosofia italiana*, Armando Armando Editore, Roma, 1977, pp. 106-108)

cualquier modalidad científica—, constituye ya con su misma presencia un problema por esclarecer. ¿Y si sometiésemos a este hombre simbólico, metafórico, a un “psicoanálisis existencial”?

La metodología es la de Sartre en *El ser y la nada* a propósito del hombre mismo empeñado en realizar el “en-sí” y el “para-sí”; y, según Sartre, llevaría a la conclusión de que el hombre no es más que una “pasión inútil”. Por “psicoanálisis existencial” entendemos un estudio de los comportamientos del hombre mediante el descubrimiento de su más recóndita justificación, la cual radica precisamente en lo originario de las disposiciones existenciales. Sartre, por ejemplo, dice que dirigir naciones o emborracharse en solitario es la misma cosa, porque esos dos comportamientos, tan distintos en su configuración externa, una vez sometidos al psicoanálisis existencial se nos muestran procedentes de la exigencia, ineludible y absurda al mismo tiempo, de ser el Absoluto y de realizarse solamente en la absolutez⁵².

Sartre somete a psicoanálisis existencial a un hombre que cree percibir una mengua de la dimensión ontológica en el simple aparecer de la conciencia refleja, esto es, en el momento en que se da cuenta de que está volcado a la absolutez. En nuestro caso se trata, en cambio, de un hombre que, rechazando una lógica cerrada y un cientificismo sin restos, descubre una dimensión en la que poner sus símbolos y activar sus aptitudes para la alusión, la anticipación y la evocación. El hombre de Sartre es todo pasión de absolutez; el hombre del que hablamos nosotros tiende al Absoluto, pero acepta el límite. Ésta es la razón por la que alude y no define, se dispone al acercamiento y no exige la posesión exhaustiva.

El psicoanálisis existencial del *homo symbolicus* nos permite descubrir en él al *homo hermeneuticus*. Quien se sitúa ante el mundo y la vida llenándolos de símbolos y utiliza como instrumentos de conocimiento el escuchar, aludir, anticipar, revela ya en su mismo modo de pensar la estructura típica de la hermeneútica: en este hombre, pensar es interpretar. Para que se dé interpretación ha de haber un contexto, objeto por inter-

52. Cfr. *L'êtr e et le néant*, Gallimard, París, 1943 (trad. it., Il Saggiatore, Milano, 1965 2). (*El ser y la nada: ensayo de ontología fenomenológica*, trad. cast. de Juan Valmar, Madrid, 1984). La expresión “è la stessa cosa ubriacarsi in solitudine o guidare i popoli” se encuentra en la p. 572 de la cit. trad. it. Cfr. también A. RIGOBELLO, *op. cit.*, pp. 23-53.

pretar, que no sea precisamente claro y distinto, sino más bien rico en cifras, enigmas, símbolos y ambigüedades, y es necesario que haya un intérprete que pueda relacionarse con esos signos mediante un conjunto de criterios, valoraciones y categorías capaces de dar un sentido unitario (que tienda a delinear un horizonte de sentido, una visión del mundo); es necesario, en fin, que el intérprete se implique existencialmente en el contexto de signos por interpretar, que él mismo sea puesto en cuestión por la exigencia que manifiesta y por la pregunta que hace. La conexión entre el hombre simbólico y el hombre hermenéutico se completa así por la identificación de este último con el *homo viator*. En este punto, la ontología no nos abandona, como lamentablemente opina Sartre. Por el contrario, nos hallamos en el umbral mismo de una nueva ontología semántica.

La expresión *homo viator* proviene de la Sagrada Escritura y es también el título de una conocida obra de Gabriel Marcel. *Homo viator* es el que se considera un viandante por los caminos del mundo. Es el reverso del dogmático y del poseedor. Su condición de caminante le obliga a un continuo cambio de paisajes, a ver el mundo con mirada siempre nueva, por lo que necesita interpretar incesantemente. Es el hombre del problema, de la búsqueda continua, de la disponibilidad. Un hombre tal viene de lejos y se encamina hacia una meta también lejana. Todas estas notas indican claramente de qué concepción del hombre estamos hablando, y qué ontología tiene por base: es el hombre pascaliano, síntesis de finito e infinito, hombre situado en un horizonte en el que él no puede agotarse y que va de viaje hacia una meta de la que tiene en su corazón un incontrovertible testimonio. Esa meta, a la vez que le urge a una constante y efectiva búsqueda, le espera allende “la curva de los días”. Capacidad simbólica, actitud hermenéutica y condición itinerante se presentan, pues, en recíproca conexión existencial: reducida la actividad simbólica a sus raíces existenciales, revela el *status* de quien, implicándose en un contexto, se empeña en interpretarlo y, al hacerlo, remite a una realidad cuyo sentido último nos trasciende. Las vías de acceso a esta última meta pasan por la interpretación de aquellos contextos en que, como señalábamos hace un momento, la existencia contemporánea se halla, por decirlo así, en situación crítica y el impulso vital comporta la más perentoria y exigente demanda de sentido. Se trata de

aquellas zonas de experiencia, como la corporeidad, la comunidad, la nostalgia de lo sagrado, en que la presencia de signos y símbolos es más intensa. Preguntar por ellos implica autointerpretarse y considerarse en una condición común que es experiencia de valor y de precariedad a la vez, sentimiento de plenitud exaltante al mismo tiempo que de la relatividad propia de cuanto discurre en el tiempo. También la nostalgia de lo Sagrado, en cuanto nostalgia, es, de suyo, precaria.

Las consideraciones hechas hasta aquí nos retrotraen al anterior capítulo sobre “La lucha por el significado”, que constituye el núcleo central de todo nuestro discurso. Sin embargo, desearíamos que nuestra propuesta no se malentendiese como si estuviéramos invitando a un mero repensar algunas de las temáticas espiritualistas típicas del escenario cultural de hace unos decenios. La hermenéutica comporta una amplia inserción en el contexto de los nuevos lenguajes, y aun el mismo comprometerse con lúcida conciencia ha de enraizarse en la árida confrontación con las lógicas inherentes al poder, sea cual fuere el concepto del mismo. Tampoco quisiéramos que de las páginas precedentes se sacara la impresión de un cierto relativismo. Puede que nuestro discurso tenga algún matiz escéptico, pero sólo se trata, en realidad, de un desencanto con respecto a mistificaciones emotivas o a orgullosas presunciones racionalistas. Por otra parte, *skepsis*, en el sentido más auténtico y fuerte del término, significa búsqueda, y no renuncia a un conocimiento adecuado. Sobre este último punto conviene que hagamos todavía algunas consideraciones.

Es un hecho indiscutible que el hombre tiende a alcanzar la certeza. Si, renunciando a un “absoluto epistemológico”, la filosofía se contentase con una provisionalidad cognoscitiva, perdería de vista su motivación fundamental. Añádase que “(...) el absoluto epistemológico es ciertamente imposible sin el Absoluto ontológico, en el que la cualidad de ser un fundamento del mundo que se autojustifica se combina con la perfecta sabiduría y la perfecta bondad”, como observa acertadamente Kolakowski⁵³. Dice también este autor que Descartes tenía razón “al afirmar que sólo gracias a la omnisciencia divina y a la confianza en la

53. L. KOLAKOWSKI, *Husserl and the Search for Certitude*, Yale, 1975 (*La ricerca della verità*, trad. it., Laterza, Bari, 1978), p. 95 della trad. it. (*Husserl y la búsqueda de la certeza*, trad. esp. Adolfo Murguía Zurriarain, Madrid, 1977 (1994)).

veracidad de Dios era posible descubrir el fundamento de la certeza”⁵⁴, pero añade que Descartes se equivocó al creer que había llegado a demostrar la existencia de un Dios creador y conservador del universo. No hace aquí al caso discutir sobre la interpretación de Descartes, sino insistir en la legitimidad e inevitabilidad del problema de conocer la verdad en sí misma con un conocimiento pleno, que suscite en nosotros plena certeza. Las conclusiones de Kolakowski llevan a afirmar que sólo en la “perfecta identidad” de sujeto y objeto, y, por ende, sólo en un plano de estricta inmanencia, puede llegarse al conocimiento totalmente cierto; modelo de ello es la experiencia mística. “Pero esta experiencia —sigue diciendo Kolakowski— es incomunicable; todo intento de transmitirla a otros destruye su propia inmediatez (...). Cuanto se incluye en el campo de la comunicación humana (sea lo que fuere) es inevitablemente incierto, siempre discutible, frágil, provisional y mortal”⁵⁵. Cerrada la vía del sujeto al objeto (única solución posible sería la garantía divina), impracticable el camino desde el objeto —el ser en sí— hasta el sujeto (la subjetividad quedaría anulada como en Parménides o en Espinoza), e inalcanzable la identidad —excepto en el éxtasis silencioso e incomunicable—, ¿nos veremos forzados a abandonar el campo? Esto no es ni posible ni deseable. Contentarse con una evasión escéptica o un escepticismo pragmático tendría graves consecuencias. Hay que seguir buscando aunque “esta búsqueda no tenga mucho que ver con el progreso de la ciencia y de la tecnología. Su motivación, en el fondo, es más religiosa que intelectual; es, como muy bien sabía Husserl, una búsqueda del significado”⁵⁶. Implica “deseo de vivir en un mundo del que se haya expulsado la contingencia, en el que todo tenga sentido (o, lo que es lo mismo, finalidad)”⁵⁷. La ciencia no puede proporcionarnos este tipo de certeza, y, por eso, “no es probable que el hombre renuncie nunca a sus intentos de sobrepasar la racionalidad científica”⁵⁸.

Kolakowski expresa con rigor lo que se requiere para que un discurs-

54. *Ibidem*.

55. *Ibid.*, p. 97.

56. *Ibidem*.

57. *Ibidem*.

58. *Ibid.*, p. 98.

so sobre la certeza sea intrínsecamente coherente, precisa sus términos y la necesaria relación entre ellos. En el terreno de las convicciones personales básicas, él está convencido de que la “certeza última” es una “meta inalcanzable dentro del marco de referencias racionalista”, pero “sin embargo, nuestra cultura sería pobre y miserable si se la privara de cuantos insisten en los intentos de alcanzar esta meta, y difícilmente podría sobrevivir si se la dejase enteramente en manos de los escépticos”⁵⁹. La riqueza de la cultura estriba en la “incompatibilidad de sus ingredientes” (que son, en este caso, la búsqueda de una certeza absoluta y la convicción de que es imposible alcanzarla dentro de un marco racionalista): “el conflicto de valores, más que su armonía, es lo que mantiene viva nuestra cultura”⁶⁰.

La posición de Kolakowski es un buen ejemplo de los resultados a que se llega reflexionando sobre el rigor especulativo de una filosofía que pretenda ser ciencia estricta. La referencia precisa es el pensamiento de Husserl, si bien lo que éste hace es, básicamente, valorar la interna coherencia de la historia del pensamiento moderno a partir de Descartes. La comparación con Kolakowski nos permite precisar más nuestro enfoque.

Estaríamos bastante de acuerdo con el filósofo polaco si no estuviésemos convencidos de que, por encima del conocimiento tal como concibe éste el racionalismo, también tiene carácter filosófico otro modo de conocer que no pretende alcanzar la verdad en la claridad lógica, sino que confía en el enfoque hermenéutico. La certeza absoluta, observa justamente Kolakowski, exige la inmanencia, y su modelo es la experiencia mística; pero sobre esta experiencia no se puede basar el discurso y, por ende, tampoco se la puede hacer objeto de la filosofía. Es temática religiosa, no epistemológica. También en esto estamos de acuerdo con el análisis de Kolakowski, pero, para nosotros, los dos términos de la contraposición —experiencia de fe y demostración racional— delimitan un ámbito intermedio en el que podrían tener cabida los nuevos *præambula fidei*; es el campo de las hipótesis interpretativas expresadas en los diversos lenguajes y formas semánticas de los que tan

59. *Ibidem*.

60. *Ibidem*.

amplia gama de posibilidades nos ofrece la cultura contemporánea. Si quisiéramos representar como en un cuadro la situación especulativa según la vemos al final de nuestra investigación, podríamos decir: En el fondo, sigue vigente el ideal de dar cumplimiento a una filosofía como ciencia rigurosa; en un segundo plano se sitúa la clara conciencia de las dificultades inherentes a la lógica misma de tal filosofía como ciencia; y en el primer plano se destaca el discurso semántico del *homo viator*.

La referencia a Kolakowski nos ofrece también la posibilidad de precisar el compromiso ético-político del filósofo y hasta su misma actitud personal en este terreno. Para Kolakowski, es necesario que en la escena de la historia siga habiendo testimonios del afán de lograr el absoluto epistemológico, apasionados e intransigentes buscadores de la certeza. Por otro lado, él se cuenta a sí mismo entre quienes, sin esperanza de alcanzar tal absolutez, siguen llevando adelante un discurso de imprevisibles desarrollos y en continua confrontación de las ideas. Estas dos figuras de filósofo comprometido en la aventura cultural contemporánea pueden coexistir en una misma persona y dar lugar a un compromiso articulado pero unitario: testimoniar la necesaria unidad de la verdad y, a la vez, comprometerse en una confrontación sin garantías preestablecidas. Cuanto más pura y plena sea la fe en la verdad final, tanto más libre de prejuicios y más sincera será la disponibilidad para la confrontación y para ejercer ésta con rigor. Naturalmente, en la conciencia del filósofo se reproduce la ya mencionada diversidad de planos entre el nivel trascendente de la verdad única y el de lo histórico-existencial en el que tienen lugar los desarrollos dialécticos del diálogo, de la confrontación, del conflicto mismo entre posiciones, o mejor, entre interpretaciones. El absoluto epistemológico sigue siendo, en este caso, un ideal regulador, mientras que, como posesión interior, adquiere el aspecto de convicción religiosa.

Según Husserl, quien quiera ser filósofo en el sentido más auténtico (esto es, en el de un “absoluto radicalismo”) habrá de tomar “una decisión que afectará completa y radicalmente a su vida, una decisión que le hará vivir para la llamada absoluta”⁶¹. En este tipo de vida, el filósofo podrá “comprender y justificar el sentido y la legitimidad de todo acto

61. E. HUSSERL, *Erste Philosophie* (1923-1924), segunda parte: *Theorie der phänomenologischen Reduktion*, en *Gesammelte Werke*, VIII volumen de *Husserliana*, La Haya, 1959, p. 11.

de conocimiento, de toda opción y de toda decisión que tome”⁶². Lo cual vale lo mismo para quien considera el absoluto epistemológico como una realidad efectiva que para quien lo concibe como simple ideal regulativo y lo vive, en cambio, dentro de una experiencia religiosa o le rinde un simple homenaje moral. La radicalidad de una decisión es esencial para la profesión de vida filosófica. Ello no significa que se deba filosofar con el espíritu del que parte para una cruzada, sino que significa, más bien, que el ejercicio de la vida teórica se consume siempre en un clima de rigurosa intransigencia moral, pero en cuyo ámbito hay cabida para el tratamiento comprensivo, para la confrontación y para el diálogo. Lo básico es tener una conciencia lúcida de la situación en que uno se halla y de la finalidad a la que no se puede renunciar.

En el espacio que hay entre situación y finalidad, la experiencia se da de diversos modos, pues la experiencia no es nunca simple idea. De ahí que el compromiso del filósofo no sea fanatismo, sino testimonio, y también puede ser, a veces, un acto de humildad.

La filosofía ejerce sobre nosotros un control riguroso; debemos mostrarle nuestros documentos de identidad, las razones que dan credibilidad a nuestros argumentos y a nuestros actos, y teniendo en cuenta sus controles es como debemos verificar nuestras ignorancias y nuestras pretensiones de profetismo⁶³. No puede separarse la autoconciencia de la capacidad de pensar, y el actuar ésta nos lleva a determinar los contenidos del conocimiento y, por tanto, a ejercerlo en dirección a la realidad concreta⁶⁴. La imposibilidad de una completa determinación del pensamiento al nivel existencial de la conciencia humana abre paso a una incesante búsqueda en la confrontación dialéctica de las interpretaciones, y, al mismo tiempo, supone aquella trascendencia de una certeza-verdad, que es entendida por unos como simple exigencia para un vivir plenamente humano, mientras que, según otros, está llena de contenidos metafísicos o se convierte en término de esperanza religiosa.

¿Por qué y para qué la filosofía hoy? La filosofía tiene aún razón de

62. *Ibidem*.

63. Cfr. F. WIEDMANN, *Die missverstandene Geschichtlichkeit. Ein Beitrag zur Neutralisierung ideologischer Positionen*, München-Freiburg i. Br. 1972, p. 74.

64. Cfr. A. SCHURR, *Eine Einführung in die Philosophie. Existentielle und wissenschaftstheoretische Relevanz erkenntnis-kritischen Philosophierens*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1977, pp. 71-81 y 100-110.

ser en nuestra experiencia cultural porque, llamándonos la atención hacia lo que es absoluto, nos ayuda a superar esa gran enfermedad de Occidente que es el cansancio —la *Müdigkeit* de que habla Husserl⁶⁵—, reanimando en nosotros el “resentimiento” moral⁶⁶.

Por un lado, como mayéutica, la filosofía produce un despertar, una tensión positiva; por otro, nos ayuda a vivir con conciencia lúcida dentro de los evidentes límites de nuestra condición humana. Consigue esto porque convierte en problema lo que para quien vive alejado de la filosofía no es más que costumbre. Así que la filosofía nos es necesaria para librarnos de incurrir en antiguas y nuevas supersticiones (el cientificismo reduccionista, el funcionalismo exclusivo, el uso ideológico del poder...). Los dos órdenes de razones que hacen que la filosofía siga siendo hoy insustituible están estrechamente relacionados entre sí: no podrán eliminarse de la vida y de la cultura los usos ideológicos como no esté transido el horizonte de una aspiración a lo absoluto, igual que tampoco puede haber una crítica fecunda del presente sin las amplias miras de un distanciamiento generoso.



Todas las ideas expuestas en estas páginas tienen su desarrollo natural dentro de un horizonte personalista y presuponen la centralidad de la persona, que aquí hemos venido configurando como *homo viator* y que, en un análisis profundo, se nos revela como *homo symbolicus* y *homo hermeneuticus*. Pero, actualmente, ¿podemos hablar todavía de *personalismo* y de persona, hallándonos como nos hallamos en un contexto especulativo en el que, con harta frecuencia, se tiende a desconstruir la realidad personal, y el personalismo parece estar en franca decadencia frente el predominio de una impersonal organización de la

65. Cfr. E. HUSSERL, *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie*, cit. La expresión *Müdigkeit* (“cansancio”, “lasitud”) se halla en la última frase de este corto escrito. (*La crisis de la humanidad europea y la filosofía*, en “La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental”, pp. 323 y sgs., trad. cast. J. Muñoz y S. Mas, Barcelona, 1991).

66. La expresión “resentimiento” se emplea aquí en un sentido análogo al que le da Nietzsche de actividad creadora madurada en la privación y en un clima opresivo (cfr. F. NIETZSCHE, *Zur Genealogie der Moral*, I, 10 en *Werke*, vol. XV, München, 1925, p. 295 y sig.). (*La genealogía de la moral: un escrito polémico*, trad. cast. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, 1997).

vida individual y colectiva, aplanada bajo la mera funcionalidad técnica?

Paul Ricœur, que en su juventud fue entusiasta colaborador de Mounier y de la revista *Esprit*, se hace esta pregunta, y responde a ella en dos escritos, reunidos ahora en la traducción italiana como un único ensayo⁶⁷.

En la argumentación de Ricœur se patentiza su lúcida conciencia de que nos hallamos en una situación de la que no podemos prescindir; pero también se nos indica una vía para dominar esta situación de modo que no nos oprima.

La tesis de Ricœur es la siguiente: El personalismo, como movimiento, es cosa pasada: entró en decadencia con el declive del marxismo y del existencialismo, de los que había sido una respuesta polémica a la vez que asumidora de algunos de sus aspectos positivos.

Personalismo, marxismo y existencialismo son fenómenos muy distintos, pero, en el nuevo clima cultural de los años setenta marcado por el estructuralismo, acabaron siendo considerados paradójicamente como variantes de un problemático humanismo. De hecho, el estructuralismo privilegia una articulación de las estructuras, que prevalecen sobre los contenidos, y la recíproca acción de una dinámica de lógicas comportamentales en las que el sujeto, la singularidad y la iniciativa creadora pasan a ser fenómenos secundarios.

Y, en fin, el advenimiento del nihilismo y su amplia difusión mediante el pensamiento nietzscheano y el de cuño psicoanalítico promueven una desconstrucción del sujeto y de la jerarquía de los valores a los que constantemente se habían referido el pensamiento y la acción personalistas.

Precisamente en lo más central de este escenario especulativo es

67. P. RICOEUR, *La persona*, a cargo de I. BERTOLETTI, Morcelliana, Brescia, 1997. La publicación reúne dos ensayos. El primero es una intervención en un congreso-celebración del quincuagésimo aniversario de la revista "Esprit", que apareció en la misma revista en 1983 y después en "Lectures" en 1992, n. 2 con el sugestivo título de *Meurt le personnalisme, revient la personne* ("Muore il personalismo, ritorna la persona"). El segundo es de 1990 y también apareció en el mismo número de "Lectures". Los dos ensayos nos proporcionan, gracias también a su contigüidad, un cuadro eficaz y esencial de la cuestión. Al exponer el contenido de estos escritos de P. Ricœur, nos hemos referido a nuestro artículo *Muore il personalismo, ritorna la persona*, aparecido en "L'Osservatore Romano" de 27 del julio de 1997 (Trad. cast. de Tomás Domingo en *Amor y justicia*. Ca-parrós. Madrid 1993).

donde Paul Ricœur proclama: “Muere el personalismo, regresa la persona”.

La propuesta ricœuriana sobre el retorno de la persona —tras el declinar de los “ismos” entre los que también el personalismo corrió el peligro de ideologizarse— consiste en considerar la persona como “soporte” de una *actitud* (la expresión es de Eric Weil), base de una orientación práctica para llegar a la comprensión de sí mismo, a una auto-comprensión con miras a conocerse tal cual uno es.

Esta actitud implica el compromiso como respuesta a una crisis. No se trata solamente de la crisis de los años 30, sino del malestar y del desacuerdo en que nos hallamos frente a una realidad y una sociedad inauténticas. La conciencia de la crisis, junto con el compromiso resultante, revela la actitud, la tendencia y el esfuerzo por lograr la realización de la propia imagen en un futuro de autenticidad.

Dicho de otro modo, nos parece que Ricœur propugna, como condición para un replanteamiento actual del tema de la persona, que se abandone el marco sistemático y doctrinal del personalismo y se capte a la persona en su empeño de interpretarse a sí misma con respecto a la realidad y a la comunidad de las que forma parte.

Lo crucial aquí es, sin duda, la naturaleza de aquel “soporte” de la actitud. Las nociones de conciencia, sujeto y yo, tal como las formulaba la tradición, estarían ya hoy totalmente desfasadas, por lo que hay que recuperar el sentido auténtico de estas nociones a base de ir cayendo en la cuenta de lo que es, para mí, *intolerable*.

En este comprometido empeño contra lo intolerable advierto un *quid*, un “algo”, que me *fundamenta y a la vez me trasciende*. No por ello, observa Ricœur, se identifica el hombre con el compromiso, que ni siquiera es un modo de la “sustancia hombre”, sino un *criterio* para llegar a la comprensión del propio consistir personal, del estatuto (estaríamos por decir) ontológico de tal consistir.

Para Ricœur, “criterio significa que no puedo discernir un orden de valores capaces de interpelarme —una jerarquía de lo preferible—, sin identificarme con una *causa* que me trascienda”. Y concluye: “Mi puesto me es asignado, la jerarquización de las preferencias me obliga, lo intolerable me transforma —de abyecto o de espectador desinteresado— en hombre de convicciones que descubre creando y crea descubrien-

do”⁶⁸.

Comentando esta posición suya en su siguiente artículo de 1990, Ricœur concluye: “Me refería así, inspirándome en P.-L. Landsberg, a la pareja que constituyen el criterio de la *crisis* y el del *compromiso*, y añadía algunos corolarios tales como: fidelidad en el tiempo a una causa superior, aceptación de la alteridad y de la diferencia en la identidad de la persona”⁶⁹.

La identidad de la persona se realiza en la fidelidad al compromiso, sin suprimir las diferencias ni proscribir las, sino integrándolas en un horizonte que no tiene garantías históricas, horizonte que es, en el fondo, una apuesta hecha posible por una fe religiosa que nos trasciende, por una Palabra que nos precede.

En su segundo ensayo *Sobre la persona*, Ricœur elabora ulteriormente y articula de un modo más orgánico su propuesta de un “retorno” de la persona. La persona, como actitud que logra la autenticidad mediante el compromiso frente a la crisis, es examinada según baremos propios de la investigación contemporánea: el lenguaje (el hombre que habla), la acción (el hombre que actúa y que padece), la narración (el hombre como personaje del relato de su propia vida), la vida ética (el hombre responsable).

Este hombre-persona se capta a sí mismo en una tensión: *Sí mismo como otro* (el conocido título del trabajo de Ricœur del mismo año 1990)*. Uno mismo —o “sí mismo”— (*soi-même*): el pronombre reflexivo, en francés, llega a hacerse argumento central del discurso porque brinda singulares posibilidades de tematizar la vida del sujeto en los varios aspectos en que se presenta y en su mismo empeño práctico.

El *sí mismo* se puede considerar como *idem* y como *ipse*. En cuanto *idem*, indica el perdurar en el tiempo, una continua identidad; en cuanto *ipse*, designa una identidad subjetiva que se mantiene en precario. Esta segunda identidad, más débil y mudable, es la que constituye la subjetividad humana captada en su concreto realizarse.

Mediante el análisis del *sí mismo* y sin desconstrucciones nihilistas,

68. P. RICOEUR, *op. cit.*, pp. 31-32.

69. *Ibid.*, p. 38.

* Trad. cast. Agustín Neira. Madrid, 1996 (N. T.).

Ricœur propone, en lugar de una filosofía del yo, una hermenéutica de la persona que, por un lado, llega al umbral de la ontología y, por otro, a “estratificados fragmentos de filosofía práctica”. Estos fragmentos se recomponen en el *ethos*.

El *ethos*, observa Ricœur, se diferencia de la moral (imperativos, órdenes, normas, prohibiciones), comporta el *auspicio* y, por tanto, el deseo de una vida completa, esto es, realizada con conciencia del propio puesto en el mundo (*estima de sí*). Tal plenitud de vida se ha de procurar con y para los otros, lo cual es posible en el seno de instituciones justas. En este plano se pone a prueba la propia identidad, no la del *idem*, sino más bien la del *ipse*, frágil identidad que se refuerza en la fidelidad y en la promesa. Esbózase aquí una especie de renovada ética aristotélica en la que las instituciones justas acompañan y sostienen el auspicio de una vida cumplida con los otros y para los otros. Asegura Ricœur que este articulado programa de vida ética no se opone a la diáda persona-comunidad característica de la posición de Mounier, sino que la integra. La comunión interpersonal típica de la “revolución” personalista tiene aspectos proféticos que recuerdan la “poética del ágape”. Ésta se halla en el centro de la esperanza que nos trasciende, pero, en el terreno de la filosofía práctica, y por tanto de la vida común, no puede superar el empuje mediador del *ethos*, que en Ricœur, como acabamos de decir, revela una renovada inspiración aristotélica.

Quizás un realismo más desengañado y una visión más pesimista del mundo y de la historia inducen a Ricœur a ocupar posiciones más modestas pero más eficaces en el campo de la organización institucional y moral de la sociedad política. En este aspecto, Ricœur nos parece paradigmáticamente más próximo a Maritain que a Mounier.

El camino indicado por Paul Ricœur obliga a trabar un estrecho diálogo con el contemporáneo contexto fenomenológico y hermenéutico, no menos que con el lingüístico y el psicoanalítico. Sin embargo, creo que la posición que he venido describiendo en estas páginas ofrece un más explícito soporte ontológico-metafísico al concreto manifestarse de la persona. Ricœur llega al umbral de la ontología y lo traspasa en lo tocante a la moral y, personalmente, en lo que respecta a la fe religiosa. Pero, en el plano rigurosamente especulativo, la dimensión ontológico-metafísica sigue siendo, para sus tesis, un horizonte intencional, una

presencia implícita. Empeñados nosotros en la búsqueda del *por qué* y *para qué* de la filosofía y reflexionando dentro de una tradición distinta, creemos poder ir más allá de ese umbral y explicitar verdades especulativas implícitas en la condición humana: afirmación dialéctica a la que se llega mediante una paciente labor de análisis.

Apéndice I

Notas sobre el cristianismo y la filosofía actual

Algunas premisas y una cuestión de método

A lo largo de los capítulos anteriores hemos abordado a menudo temáticas religiosas y, en especial, aspectos más o menos directamente relacionados con el mensaje cristiano. Las afinidades entre el nivel filosófico y el de la experiencia religiosa han dado, a veces, lugar a ciertos problemas delicados que quisiéramos aclarar aquí centrandó el discurso —para decirlo con Kierkegaard— en la motivación del “quehacer filosófico”, dentro de uno de los contextos que mayor interés despierta hoy día: el del “ejercicio del cristianismo”. Con este fin, haremos ante todo algunas distinciones conceptuales que consideramos muy útiles para no incurrir en juicios precipitados y para dar más claridad al discurso. Estas premisas conceptuales son de dos órdenes, uno teórico y otro historiográfico. En el plano teórico, conviene distinguir entre una “filosofía de la religión” y una “filosofía religiosa” y distinguir también ambas de una “filosofía cristiana”. En el plano historiográfico, hay que distinguir algunas de las formas más representativas de encuentro entre pensamiento filosófico y mensaje cristiano y tenerlas por términos de referencia esenciales.

La filosofía de la religión es la reflexión filosófica sobre el hecho religioso, sobre sus condiciones de posibilidad y sobre sus estructuras. El filósofo de la religión puede también hacer su discurso independientemente de las aportaciones del cristianismo y llegar inclusive a conclusiones ateas. En cambio, la filosofía religiosa, en la elaboración de su propuesta teórica, concluye afirmando la trascendencia, demuestra su necesidad o, al menos, la admite como posible y oportuno factor de desarrollo en su visión del mundo y de la vida. La expresión “filosofía cristiana” tiene un significado diverso, que la sitúa en un terreno particular distinto —aunque no desconectado— del de las otras dos formas de filo-

sofía que acabamos de mentar. En la elaboración del discurso típicamente especulativo, la filosofía cristiana tiene, de suyo, aspiraciones y sugerencias que dimanen de los contenidos propios de la fe cristiana. No es una filosofía de la religión, porque no consiste en reflexionar sobre el hecho religioso sino en utilizar —por así decirlo— elementos típicos de una religión particular para hacer un discurso filosófico general. No coincide con una filosofía religiosa, ante todo porque no se refiere a cualquier religión o a la religión en general, sino a la religión cristiana. Nótese, pues, que, como veremos en seguida poniendo ejemplos históricos, el que se entrecruzan elementos del credo cristiano en las argumentaciones filosóficas puede también llevar a conclusiones opuestas a las de una filosofía religiosa, esto es, puede llevar a un estricto inmanentismo. La ejemplificación historiográfica nos mostrará las complejas articulaciones y los amplios problemas que suscita una filosofía cristiana, hasta el punto de llegar incluso a cuestionarse su propia identidad. Las distinciones conceptuales que hemos propuesto nos ayudarán desde ahora a no mezclar en un mismo problema —el de las relaciones entre filosofía y religión cristiana— consideraciones y puntos de investigación muy diversos y pertenecientes a planos heterogéneos.

Una larga costumbre cultural nos ha habituado a considerar estrechamente unidos entre sí el pensamiento clásico griego y la filosofía cristiana, y a dar la preeminencia, en el *iter* histórico de esta última, al período de las grandes síntesis medievales. Hay fundados motivos para tener en especial consideración este enfoque que, sin embargo, no debe ser exclusivo, ni podemos ocultarnos los problemas que entraña. El primero de estos problemas, en orden a situar el discurso en la cultura filosófica contemporánea, es: ¿Puede proponerse aún una filosofía de tipo clásico como la que sirve de soporte a la filosofía cristiana entendida al modo tradicional?

La filosofía griega se halla actualmente en un momento difícil, sobre todo por dos razones que, también de hecho, son dos acontecimientos históricos: la creciente acreditación de una epistemología que acaba quitando crédito a las formas y los modos en que se venía formulando el pensamiento clásico; y el advenimiento de un cristianismo que contrapone a las abstracciones teóricas la concreción de la conciencia personal y de las vicisitudes históricas. El primero de estos dos acontecimientos

es relativamente reciente —empieza con la Edad Moderna—, mientras que el otro es tan antiguo como el anuncio del mensaje evangélico. Entre uno y otro se sitúa la paradoja de una filosofía clásica cristiana, el gran intento de superar la contraposición distinguiendo ámbitos y proponiendo una audaz síntesis espiritual de las culturas. Atribuyendo a la filosofía la tarea de fijar el marco metafísico abstracto y a la fe cristiana el cometido de situar ese marco en el ejercicio concreto del vivir cotidiano, fue posible superar la paradoja, y con ello, sentar las bases de aquel humanismo cristiano que es la matriz fundamental de nuestra civilización. La alianza entre el pensamiento clásico y el cristianismo halló después ulterior confirmación en el clima espiritual y en los ideales educativos de la Contrarreforma. Pero, al margen de otras consideraciones, sigue dándose el hecho que antes hemos señalado en primer lugar, a saber, que es muy difícil que se pueda hablar hoy de intelecto, razón y voluntad y, sobre todo, de aprehensión noética según los modelos clásicos. Actualmente las lógicas se multiplican y la dialéctica puede entenderse de muy diversas maneras. Las vías de acceso a lo que rebasa el nivel analítico parecen hoy difícilmente practicables en un sentido rigurosamente racional.

En el terreno historiográfico, la relación entre la filosofía y el cristianismo se ha configurado de diversas formas; fijaremos en tres momentos esenciales la tipología de esta relación: la síntesis tomista; la racionalización hegeliana; y la teología de la praxis. Es conocida la posición de Santo Tomás: entre filosofía y fe religiosa se da una relación de distinción y no de separación. Los *præambula fidei* son emblemáticos de este tipo de relación. Los contenidos específicos del misterio cristiano no pertenecen al dominio de la filosofía, la cual aspira a lograr por su parte un conocimiento abstracto válido para todo hombre que piense según la pura luz de la razón. Muy diferente es la posición hegeliana, que utiliza muchos contenidos específicos de la Revelación: la forma trinitaria del Absoluto, la historia humana como dialéctica de caída y redención, el final escatológico de la historia misma y en ella la Providencia disfrazada con las ropas de “Astucia de la razón”. Estos conceptos, claramente extraídos de las verdades reveladas, pierden sin embargo su calificación de misterio religioso y están totalmente racionalizados. Su dinámica interna se transforma así en una trama dialéctica urdida dentro

de los límites de un preciso inmanentismo metafísico. En rigor, Santo Tomás de Aquino, en cuanto filósofo, no es necesariamente cristiano, porque su filosofía es *filosofía natural*. En cambio Hegel es un filósofo cristiano, en el sentido de que los contenidos de su pensamiento filosófico presuponen necesariamente las verdades cristianas. Tomás, con todo, es también hombre de fe, porque su filosofía no le ofrece una comprensión total de la realidad y remite, por ende, a algo que excede el comprender, o sea, al acto de creer; mientras que Hegel, inmanentizando completamente el mensaje de salvación al recluirlo dentro de su sistema filosófico, no reconoce ninguna dimensión más allá de la de su metafísica. Para Hegel, la fe religiosa propiamente dicha es sólo un momento del proceso de la vida del Espíritu Absoluto, momento que ha de ser verificado, esto es, negado y a la vez conservado (mediante la típica *Aufhebung*) en la esfera de la Filosofía. En el vasto ámbito del pensamiento contemporáneo, caracterizado por un rechazo radical de la metafísica, la relación entre filosofía y religión cristiana alcanza, en fin, una tercera forma emblemática: la que hemos indicado como teología de la praxis. Por un lado, la relación se agota al declinar el carácter especulativo de la filosofía misma; por otro, se resuelve en una teología que en su labor específica adopta las metodologías propias del pensamiento filosófico no metafísico, cuales son las técnicas analíticas y la operatividad típica de la praxis.

Teniendo en cuenta la situación teórica contemporánea y los modelos según los cuales se ha configurado históricamente la relación entre el cristianismo y la filosofía, podemos esbozar la propuesta de un método para llegar hoy a una posible filosofía cristiana. El espacio de la propuesta lo delimita, por un lado, la distinción tomista —fundamentalmente válida— entre pensamiento filosófico y Revelación cristiana, y, por otro lado, por la disolución misma de la filosofía especulativa, en cuyo lugar se pone la clarificación analítica de los contextos de experiencia, entre los cuales también se inserta y entrevera la experiencia religiosa cristiana. Se trata, pues, de un método compuesto, que se articula en diversos niveles pero se encauza siguiendo un línea unitaria.

La primera fase del método tiene que ver con las condiciones de posibilidad de una filosofía religiosa como propedéutica para una eventual filosofía cristiana. Dichas condiciones hay que buscarlas en un terreno

totalmente independiente de la reflexión filosófica. Consisten en el reconocimiento de los límites de una epistemología que se presente como exhaustiva y de los modos en que se configura la pregunta existencial por el significado, pregunta a la que no puede responder del todo el saber científico. A esta fase del método, elaborada en las fronteras epistemológicas en que el conocimiento científico choca con la experiencia existencial, le sucede una segunda fase que podríamos calificar de hermenéutica. Dentro de las posibilidades indicadas se articulan propuestas de una revelación de sentido y proyectos de una arquitectura de los significados a la luz de los cuales se interpretarán la vida y la realidad. En esta fase propositiva, las técnicas de la argumentación son las de la hermenéutica y las del discurso persuasivo. El trasfondo ontológico del discurso es un mundo poblado de signos y de símbolos que se ofrecen a la interpretación. La visión cristiana es una de estas hermenéuticas; es la reflexión sobre la propuesta del mensaje cristiano respecto al sentido de la vida, sobre la relación del hombre con el mundo y sobre el destino propio del hombre. Por otro lado, da lugar a la confrontación —que a veces es conflicto— con otras propuestas de interpretación; en tal confrontación deberá servir de criterio la mayor capacidad de respuesta a la pregunta por el significado. Adviértase también que la propuesta cristiana no es unívoca, sino que, de las múltiples actitudes espirituales respecto a la vida y la historia se deriva una pluralidad de filosofías cristianas convergentes entre sí a la vez que distintas. La historia del cristianismo y la historia misma de la santidad testimonian la variedad de respuestas que al mensaje de salvación se le han ido dando a lo largo del tiempo y en muy diversas circunstancias. Como la filosofía no puede llegar a conclusiones sistemáticas y unívocas, acepta los riesgos de la interpretación, se mantiene atenta a la variedad que ofrece la vida y la acompaña en el camino renovando de vez en cuando sus modelos hermenéuticos.

Algunas de las consideraciones expuestas en los capítulos precedentes se pueden entender como una contribución a la primera fase del método, como un trabajo en torno a las condiciones de posibilidad de una filosofía cristiana. Rebase los límites de este trabajo el elaborar modelos hermenéuticos que sean propuestas de sentido deducibles del mensaje cristiano —segunda fase del método que conduce a una filosofía

cristiana propiamente dicha—. Solamente indicaremos los límites en que habrá de mantenerse tal propuesta: no deberá ser tan omnicompreensiva que agote en sí el mensaje de salvación haciéndolo inmanente y reduciendo el cristianismo a cultura o a ideología. Esto es lo que le ha ocurrido a la filosofía cristiana por exceso que es el hegelianismo, y también, por consiguiente, al marxismo; y lo mismo ocurre cuando, con inquebrantable confianza en el planteamiento hegeliano del problema, se quiere reducir el cristianismo a una praxis de liberación política o económica. En semejantes supuestos, toda trascendencia se consumiría en el “cíclico curso de los días” y al nivel de la experiencia histórica imposible de trascender; en el lugar de la dialéctica triádica se pone la dúctil movilidad de la praxis y se le pide a la analítica que aclare sus contenidos, pero permanece constante la total transcripción de las verdades cristianas al plano inmanentista, con la consiguiente utilización de esas verdades en el preeminente terreno de la objetividad ético-política.

Filosofía cristiana “In dürftiger Zeit”

La investigación sobre la actualidad de la filosofía cristiana puede enriquecerse con ulteriores consideraciones si insistimos en el “hoy”, es decir, si nos atenemos al drama cada vez más intenso por el que están pasando nuestra cultura y nuestra experiencia cotidiana. ¿En qué condiciones puede vivir actualmente, *in dürftiger Zeit*⁷⁰, en este “tiempo carencial”, tiempo de indigencia, al borde de la esterilidad especulativa, un discurso filosófico que se inspire en el cristianismo? La cuestionada identidad de la filosofía ha sido, por así decirlo, maltratada, y con ello el mensaje cristiano mismo se halla envuelto en una pluralidad de interpretaciones, reducido a mera experiencia carismática o secularizado en

70. La expresión la utiliza Heidegger para caracterizar nuestro tiempo, tiempo de carencia (*dürftige Zeit*), ante la necesidad de ‘lo Sacro’. (Cfr. M. HEIDEGGER, *Erläuterungen zu Holderlins Dichtung*, Frankfurt a. Main 1951, pp. 44; *Aus der Erfahrung des Denkens*, Pfullingen 1954, p. 35 de nuestra traducción italiana: *Pensiero e poesia*, Armando Armando Editore, Roma, 1977. (*Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, trad. cast. J.M. Valverde, Barcelona, 1983). Para profundizar más en el tema, cfr. K. LOEWITH, *Heidegger*, Einaudi, Torino, 1966 y nuestra introducción a la citada traducción italiana, pp. 17-22).

un programa político. Esto hace que sea especialmente difícil hablar hoy de filosofía cristiana, pero, al mismo tiempo, la situación límite en que tal filosofía se articula la obliga a una verificación radical no carente de útiles indicaciones.

La reflexión teológica cristiana está pasando actualmente por la misma peripecia que el pensamiento filosófico. Este último, en gran parte del pensamiento contemporáneo, abandona los enfoques metafísicos y sus contenidos objetivos para presentarse tan sólo como formalismo lógico-matemático. Del mismo modo, la teología más avanzada tiende a dar cada vez menos importancia a los contenidos propiamente dichos de la revelación cristiana para poner en primer plano lo equivalente a una estructura formal; o sea, el acto de fe, relevante no ya por su contenido, sino por su relación con la subjetividad del creyente. De la “religión” se pasa así a la “fe”, de la solidez interior al riesgo de creer como existencial elección. Paralela a esta tendencia, es la ya mentada dirección intencional de la secularización y del uso profano del mensaje.

La teología se presenta hoy cada vez más como filosofía y, de alguna manera, tras asumir las metodologías propias del pensamiento filosófico contemporáneo, ocupa los lugares vacíos que la filosofía especulativa ha ido dejando en el proceso de su disolución. Sin embargo, la reflexión filosófica no es reflexión teológica, y puede que hoy le compete a la filosofía cristiana la labor de reclamarle a la teología que respete sus propios límites epistemológicos. Esta reclamación sería un aspecto particular de aquella primera fase del método de una filosofía cristiana a que antes nos referimos. En cuanto a la relación —y, en el límite, contraposición— entre los contenidos de la verdad revelada y el acto de fe, adviértase que la interpretación —instrumento propio de la segunda fase del método que proponemos— está mediando entre el dato objetivo y la situación subjetiva o intersubjetiva. Un largo ejercicio de esta mediación, empleando todas las técnicas analíticas y todos los recursos del discurso semántico, puede ser un antídoto eficaz contra unilaterales reduccionismos (secularizaciones de raíz imanentista) o dicotomías irresolubles (que pongan la fe totalmente aparte del “reflexivo” mundo de la cultura).

La radicalidad de la situación y la penuria especulativa en que nos hallamos ponen a la reflexión de una filosofía cristiana en el límite de

sus posibilidades y la centran sobre un plano distinto de las dos fases del método indicado, es decir, la sitúan en el terreno de la toma de conciencia existencial de todo el proceso. No se trata, pues, simplemente de descubrir las condiciones de posibilidad, ni tampoco de argumentar sobre la credibilidad de una visión de la vida basada en el ejercicio de la hermenéutica, sino más bien de la conciencia, del conocimiento reflexivo sobre la situación global de una existencia implicada en la experiencia cristiana. Para aclarar mejor todo ello, nos referiremos a algunas páginas de Karl Jaspers, en especial a la última parte de su diálogo con Heinz Zahrnt⁷¹ sobre la base de la obra jaspersiana *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*⁷² (La fe filosófica ante la Revelación). En su última intervención, con la que concluye el coloquio, observa Jaspers: “No es necesario que el lenguaje de la fe y sus contenidos sean una misma cosa. Antes bien, ¿no deberíamos esperar y estar preparados para cuando llegue el momento en que sea posible — gracias a la situación comunicativa propia del instante decisivo — encontrar al otro también en su fe, pero sin necesidad de seguirle en tal ámbito?”⁷³. El filósofo y el creyente están representados en este diálogo por dos personas distintas; pero tratemos ahora de imaginarnos ambas voces en una misma persona, empeñada, precisamente, en dar vida a una filosofía cristiana hoy, en este nuestro “tiempo de privación”, asumiendo en su propia conciencia la radical lucidez de una argumentación independiente de la Revelación. Cuando, Jaspers, en otras páginas del libro citado, esboza la figura del pastor filósofo⁷⁴, nos da una pista para nuestro discurso, que, sin embargo, trataremos de desarrollar libremente.

Aquí la cuestión delicada es la del “encuentro con el otro en la fe, pero sin necesidad de seguirle en tal ámbito”. En el intercambio propuesto, quien encuentra es la filosofía y “el otro” es la fe en toda la concreción de sus contenidos. La filosofía (también la filosofía cristiana) encuentra a la fe, pero, en cuanto filosofía, no sigue a la fe en su ámbi-

71. K. JASPERS, H. ZHRNT, *Philosophie und Offenbarungsglaube. Ein Zwiegespräch*, Hamburg, 1971 (*Filosofía e fede nella Rivelazione*, trad. it., Queriniana, Brescia, 1971).

72. K. JASPERS, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München, 1962 (*La fede filosofica di fronte alla rivelazione*, Valentino Bompiani, Milano, 1970) (*La fe filosófica ante la revelación*, trad. cast. de G. Díaz Díaz, Madrid, 1968).

73. K. JASPERS, H. ZHRNT, *Op. cit.*, p. 89 de la trad. italiana.

74. Cfr. K. JASPERS, *Op. cit.*, pp. 522-525 de la edición alemana.

to, no puede hacerlo, porque es sustancialmente diferente de ella. Esto parece conforme con la tradición tomista. Pero esta distinción, ¿es experimentada realmente por el filósofo cristiano? ¿Puede ser real y sinceramente filósofo quien acepta un conjunto de verdades reveladas? En el último párrafo de este apéndice tratamos de contribuir a la solución de este problema con una respuesta positiva, pero ya aquí hallamos tratado el tema con más atención al aspecto objetivo del propio problema. El terreno del encuentro, que no comporta de por sí ninguna secuela (adhesión, respuesta positiva a una invitación de la fe), es la *situación comunicativa* en la que el *lenguaje de la fe* y su *contenido* no son lo mismo. Hemos llegado así a la cuestión central y decisiva del asunto.

El encuentro ocurre en un *instante*, en una singular situación que se da cuando están a punto determinadas condiciones. La disponibilidad para la comunicación, la *ilimitada voluntad de comunicar*, es, según Jaspers, la esencia misma de la razón, entendida ésta como tarea existencial, como *fe filosófica*⁷⁵. Es la razón desnuda de toda pretensión conclusiva, realizándose únicamente en el diálogo. Presupone, pues, sinceridad absoluta, pobreza interior y pleno compromiso con la *verificación* en la *praxis* de la vida. La situación límite de esta disponibilidad dialógica es entender al otro en *su* fe (religiosa) sin tener por ello que seguirle en su privada confesión. Parece llegarse así a una dificultad insuperable: la de que la fe filosófica pueda, a lo sumo, comprender a la fe religiosa, pero no armonizarse con ella. La dificultad se resuelve —o al menos se vislumbra una solución— si volvemos a unir en una sola persona ambas experiencias, la de la fe filosófica y la de la fe religiosa en la Revelación. La fe en la Revelación presupone, en quien vive en ella, una disponibilidad absoluta, una razón ilimitadamente abierta. La adhesión a los contenidos de la fe no impide la sinceridad de la búsqueda: cuanto más decididos estemos a dar crédito al testimonio que viene del más allá (Revelación), tanto más dispuestos estaremos a ponernos en cuestión a nosotros mismos y a revisar nuestras convicciones y certezas. La paradoja es intrínseca a la fe religiosa: su garantía trascendente la libera de la necesidad de constituirse en posesión cerrada y la empuja a someter-

75. K. JASPERS, *Der philosophische Glaube*, Piper Verlag, München, 1948 (*La fede filosofica*, Marietti Editore, Torino, 1973), pp. 182-184 de la trad. italiana.

se a cualquier *prueba*, en un diálogo en el que se presenta no con enunciaciones apodícticas sino con hipótesis hermenéuticas y ofertas de sentido al que atenerse en la *praxis de la vida*.

La hipótesis hermenéutica se expresa en aquel *lenguaje de la fe* que no es el *contenido de la fe*. Lenguaje y comunicación están íntimamente conectados, y, por ello, es comprensible que el lenguaje de la fe filosófica, en cuanto racionalidad abierta y extrema disponibilidad comunicativa, como mera propuesta de hipótesis de significado, no sea aquel con que se enuncian verdades definidas ni garantizadas por “lo otro”. La relación entre los dos lenguajes es la misma que se da entre la fe filosófica y la fe en la Revelación.

En el pasaje de Jaspers del que hemos partido hay una invitación a la *espera, a estar preparados para el encuentro, para el momento decisivo*, para el *instante preciso* de una comunicación. En su discurso alienta la confianza en la fuerza de la verdad misma y en el valor de una purificación que nos predispone para ese acontecimiento. La perspectiva que propone es la de un existencial implicarse en una tensión unitaria en la que la aporía ya está intencionalmente superada. La filosofía, en el sentido fuerte y originario del término, es un tomar conciencia de esta implicación existencial, más su dilucidación fenomenológica y su interpretación semántica. En nuestra propuesta de unir en una sola persona el ejercicio de la fe filosófica con el de la fe en la Revelación, la toma de conciencia de la implicación existencial da lugar a una concepción de filosofía cristiana. En épocas de gran fe, transidas de afanes constructivos, la filosofía cristiana produjo armoniosas síntesis articuladas en vigorosas construcciones metafísicas; en cambio, en este nuestro “tiempo de privación” y de casi total esterilidad especulativa, esta filosofía se presenta como lúcido análisis de un consistir en la existencia entre la radicalidad de la pregunta por el sentido y el entregarse a unas verdades garantizadas desde el más allá. Es el análisis de un encuentro en el que culmina el drama de identidad en que nos debatimos y en el que adquiere forma la esperanza cristiana. Se trata de un análisis que es también una interpretación, hipótesis si lo consideramos en su vertiente de conciencia filosófica, confiado abandono si lo miramos a la luz de la fe religiosa. Esto es posible porque la razón humana es razón abierta, no exhaustivo dominio teórico sino actividad hermenéutica.

Fe y filosofía: una comparación de estructuras

La investigación que esbozamos en estos últimos párrafos es pareja a la que hemos llevado a cabo en las páginas precedentes. Quisiéramos subrayar que lo característico del “quehacer filosófico”, o sea, del ponerse en actitud de buscar la verdad y llevar esta búsqueda adelante, presenta numerosas analogías no secundarias con elementos típicos de la experiencia religiosa. Analogías, convergencias y concordancias no eliminan la clara diferencia entre las dos actitudes, la filosófica y la religiosa, pero ponen al descubierto algo que supera la simple incoherencia entre ellas, algo que cabe precisar como analogía de situaciones iniciales y convergencia de direcciones intencionales. Nuestras reflexiones pertenecen más al ámbito general de las relaciones entre la filosofía y la religión que al de la relación entre el cristianismo y la filosofía; pero en el modo de concebir la experiencia de la fe influye mucho la concepción cristiana de la fe misma.

La primera consideración nos la sugiere el propio proceso mismo del filosofar, lo que los griegos llamaban “vida teórica”. Su primer acto es poner entre paréntesis las opiniones y valoraciones ordinarias, un cuestionar lo que nos sostiene en el ejercicio de la vida cotidiana. Se empieza a filosofar poniéndose en una nueva perspectiva, problematizando lo que ordinariamente no consideramos como problema y asombrándonos, maravillándonos de cuanto en el comercio cotidiano del vivir no es objeto habitual de nuestro asombro. La vida teórica comienza, pues, en un clima en el que se prescinde de las consuetudinarias creencias prácticas. Y lo curioso es que esto se hace, no porque se cuestione su realismo (pues sería imposible cuestionar en la práctica lo que sostiene los más elementales gestos y actitudes de la vida de todos los días), sino por el solo hecho de adoptar un punto de vista distinto. Hay en esto bastante analogía con lo que le sucede al hombre de fe que se pone a filosofar. También para él se trata de efectuar una *epojé* de las propias certezas, no tanto en el sentido de dudar de ellas, cuanto, más bien, en el de adoptar un distinto punto de vista respecto a las cuestionabilidades de la vida y de la realidad.

Profundizar en este campo nos lleva a consideraciones aún más adecuadas. Empezaremos por observar que el asombro originario es un acto

que, en ciertos aspectos, resulta análogo al acto de fe. En efecto, asombrarse significa, ante todo, no comprender, hallarse frente a algo, ya sea un elemento aislado o un conjunto de elementos, que impide la intelección porque obnubila los criterios de juicio y no entra en la escala ordinaria de valores. Pero el asombro, además de por este elemento negativo que es el no comprender, se caracteriza también por un elemento muy positivo, como lo es el de ir más allá del no conocimiento sobreponiéndole la admiración, el maravillarse. La suspensión del juicio no lleva a turbación, extravío, perplejidad, sino más bien a una cierta exaltación de la conciencia ante un exceso de significado, ante una presencialidad que amplía el horizonte y sustituye el juicio por un acto de contemplación. No es difícil encontrar en todo ello cierta analogía con una actitud de fe. En este caso no se trata ya de la fe práctica en que se basa nuestra vida cotidiana, ni tampoco de la fe puesta entre paréntesis para ganar una perspectiva teórica, sino de una especie de fe que se parece a la religiosa, que ante los sucesos ordinarios posee también un exceso de significatividad y que infunde en la conciencia una exaltante plenitud, una dimensión contemplativa en la que el asombro se convierte en confianza, en *fides*.

Otro elemento al que conviene prestar atención es el del *pensar hasta el fondo* que caracteriza al acto teorético. “Pensar hasta el fondo” significa tratar de ir a los fundamentos de cada cosa, enfocar la investigación y la meditación rigurosas sobre una realidad, incluso singular, haciéndola problemática, es decir, concentrando el pensar sobre ella en busca de sus fundamentos. Lo que significa captar esa realidad, no ya en sus contornos definibles ni en su funcionalidad pragmática, sino respecto a las razones de su existir y de su insertarse en un horizonte que amplía sus contornos, le quita las connotaciones usuales y la hace problemática. Esta problematización se produce, con todo, dentro de un contexto global más amplio, ante el cual se produce el asombro al que aludimos arriba. Pensar hasta el fondo significa, pues, reconducir un determinado conocimiento a la intuición de lo originario o, para ser más precisos, a una aproximación a su origen en el contexto teorético-psicológico del asombro mismo.

Las actitudes típicas de la vida teorética —en el sentido fuerte del término—, el asombro originario y el pensar hasta el fondo tienen, pues, un singular parecido con el *status* del hombre de fe. Para acceder a la

vida teórica, para adoptar las actitudes indicadas, es indispensable efectuar alguna suspensión respecto a la fe misma, poner entre paréntesis sus contenidos. Pero cuando se llega a la experiencia auténtica del filosofar se alcanza un nivel de conocimiento que presenta no pocas analogías con el acto de fe. Dicha analogía no lo es ciertamente con la fe práctica que sostiene la vida cotidiana en su ejercicio ordinario, sino más bien con la fe religiosa, que es también un acceso a lo originario, un pensar hasta el fondo la realidad, hasta el punto en que el pensamiento se transforma, de juicio, en aprehensión extática y el interrogar se convierte en plegaria.

Sólo, pues, si se las considera someramente la fe y la búsqueda filosófica parecen heterogéneas, como si el empeño filosófico del hombre de fe no fuese más que una especie de juego. En prueba de ello, citaremos la pregnante expresión de San Agustín: *fides quaerit, intellectus invenit*. Es la fe la que abre o plantea la problemática y el entendimiento el que busca las soluciones. En tal perspectiva, 'intelecto' o entendimiento significa la actividad esclarecedora: su intervención va dirigida a comprender, a sistematizar, a dominar un contexto que le precede, le incita a operar y pone continuamente en tela de juicio la sistematización con que ese intelecto trataría de llegar a una solución definitiva de su tarea.

El discurso desarrollado a lo largo del presente ensayo y en este apéndice con que lo acompañamos se mueve en un amplio horizonte especulativo de matriz clásico-agustiniana, especialmente sensible a sugerencias típicas de la relación entre comprensión e interpretación. Es éste un modo de concebir la búsqueda filosófica que no la aísla en un criticismo absoluto, sino que la relaciona, como con un hecho o dato antecedente, con el concreto mundo de la vida y con la densidad de la existencia, y que, no pudiendo pretender la conquista de la verdad absoluta, conduce a hacer propuestas interpretativas. El rigor del procedimiento filosófico no es el rigor del formalismo matemático. El *humus* del que brota el filosofar es el asombro ante la vida y no las reglas formales del discurso. En este asombro, las conexiones con la experiencia de la fe son siempre posibles y a menudo dan por fruto un imprevisible descubrimiento rico en significación⁷⁶.

76. En este párrafo me estoy refiriendo a mi artículo: *Struttura originale della ricerca filosofica*, en "L'Osservatore Romano" del 7.4.1978.

Fe y filosofía: un problema de sinceridad

Centremos ahora nuestro discurso en la conciencia personal, subjetiva, del hombre de fe que se dedica hoy a la investigación filosófica. ¿Es posible un auténtico ejercicio de investigación filosófica por parte de quien, como cristiano, cree estar en posesión de la verdad? ¿Es su filosofar *sincero hasta el fondo*? Muchas son las respuestas afirmativas a esta pregunta, y están respaldadas por una determinada tradición apolo-gética. Sin embargo, cabe todavía aquí una cierta perplejidad, sobre todo si se considera la filosofía en su aspecto de radical búsqueda de fundamento sin ninguna garantía externa, aun cuando se trate de la tan elevada y esencial de una Revelación religiosa. No queremos adentrarnos mucho en esta cuestión, sino sólo hacer, como dijimos antes, una contribución marginal. Esto es, pretendemos desplazar el problema desde el plano de los contenidos al de la condición moral, o mejor, espiritual del hombre de fe empeñado en la búsqueda filosófica. En otras palabras, quisiéramos concluir estas reflexiones con un análisis del contexto mismo de la conciencia del hombre de fe que se pone a filosofar.

En el contexto de tal conciencia es posible, a veces, advertir alguna contraposición o, por lo menos, un incómodo conflicto entre la experiencia de fe y la decisión de llevar a cabo una investigación filosófica rigurosa y radical, en el sentido fuerte, teórico, de la expresión. ¿Es esa contradicción o ese simple malestar una nota característica de la fenomenología de la conciencia del filósofo creyente, o son, más bien, situaciones límite resultantes a menudo de un planteamiento inadecuado del problema o de la flaqueza de espíritu del investigador?

Podríamos empezar con una consideración bastante simple, pero de importancia decisiva para nuestro discurso. Cuanto más fuerte es la fe, más se expone a cuestionarse a sí misma. Esta paradoja se debe a que el hombre de fe se halla en las antípodas del fanático que pretende apuntalar sus incertidumbres e inseguridades con manifestaciones de externos consensos, es decir, con el equivalente objetivo e indiscutible de la fe de quien quiere afirmar algo y ser confirmado en ello. En cambio, quien tiene auténtica fe no teme practicar la *epojé*, el poner entre paréntesis sus manifestaciones externas (o, al menos, no teme por sí mismo, aunque pueda temer o preocuparse por otros más débiles y menos for-

mados). La pureza de su confianza en el testimonio misterioso no busca ni exige la reconfortante confirmación del reconocimiento objetivo. Esta consideración, de espiritualidad cristiana en general, podemos aplicarla también a la actitud interior del cristiano que se compromete en la búsqueda filosófica. La renuncia a toda garantía externa, la *epojé* respecto a su fe y su esperanza, la hace este hombre disponiéndose con total sinceridad a la búsqueda, sin prejuicios, cuestionando inclusive lo que más estima de cuanto posee. De este modo, consigue plantear-se la pregunta filosófica en su más pura y radical autenticidad.

Lograr tal actitud espiritual no es fácil. La forma más común de empezar hoy a filosofar es suspender provisionalmente el asentimiento, una especie de “duda metódica” de tipo cartesiano. No quisiéramos que se confundiese con esta última la posición que hemos tratado de esbozar en estas páginas. Lo peculiar de la actitud que proponemos es la plena adhesión a la fe, pero, al mismo tiempo, exponiéndose intelectual y existencialmente a las dificultades de quien todavía busca. La actitud espiritual cuyos elementos esenciales procuramos captar aquí se origina en un contexto de íntima serenidad y tranquilidad interior; no vive de dudas, de inquietudes ni de atormentadores interrogantes.

De la experiencia de una fe plena dimana también la completa disponibilidad a ponerse en la condición inicial, no en la duda —lo que sería contradictorio—, sino en un íntimo consistir en una situación genética, en un restituirse al pensamiento *in statu nascendi*, o, lo que es lo mismo, en repetir en nosotros el asombro originario. Este asombro evoca el *thau-mazein* de los griegos ante el universo, aquella admiración que, como dice Aristóteles, fue el origen de la filosofía, pero que también puede referirse —con una compleja transposición cuyas más arduas vías ha frecuentado el pensamiento moderno— al espectáculo interior de la conciencia y a la dinámica de las fuerzas que de ella emergen.

No se trata, pues, de pasar de la fe a la duda, sino de la fe a la posición originaria; de la adhesión a un testimonio revelado, al asombro ante la realidad y la vida que se ofrecen en su inmediata presencialidad. Remítesenos así a una posición de partida en la que hay una tensión problemática capaz de aplacarse en la fe ya poseída, pero que ha de vivirse, amarse y sufrirse por los datos intrínsecos que presenta y por las dinámicas que suscita, pero sin ninguna preocupación y con la más

completa serenidad y la más rigurosa imparcialidad, que serán tanto mayores cuanto más vigorosa sea la fe de la que se haya partido.

Este remitirse al estado originario de la conciencia que se embarga de auténtica admiración ante la realidad y la vida es, a la vez, además de actitud teórica, una actitud moral encuadrable en un contexto ascético. Es, en efecto, una forma de pobreza interior, de desapego, de liberación. Pero no se libera de la fe, sino de una posible aquiescencia consuetudinaria y no cuestionada; la pobreza de la que hablamos no es la que se sufre involuntariamente, sino una pobreza querida; no nace de una duda que sobrevenga, sino de la decisión de remontar hasta el origen; el desapego es el propio de la posesión gozosa, de la serenidad tranquila, por voluntad de verificación y por disposición de caridad. Es, así, un imprescindible supuesto para que pueda darse el diálogo como participación vivida en la común condición del hombre que se interroga sinceramente, con pureza de intenciones y amplia disposición de ánimo.

La experiencia descrita hasta aquí no es, como decíamos, nada fácil ni superficial, pero, si uno logra vivirla en sí mismo, halla su emblemática confirmación interior en un claro esbozo conceptual de gran alcance teológico. La gracia —pues de gracia hay que hablar al referirse a un *status* de fe— no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona. El proceso hacia tal perfección puede recorrerse comenzando por su origen: desde el emerger de la admiración hasta la plenitud de la caridad, un irse superando que conserva todo lo esencial precedente y sabe mantenerlo en la autenticidad de un nivel de vida sinceramente vivido. Es la verdad la que nos libera y, por tanto, nos permite volver a hacernos la pregunta inicial sin ficciones tácticas y sin trastornos que perturben nuestra paz interior⁷⁷.

77. En este párrafo nos referimos a nuestro artículo *Fede e ricerca*, en "L'Osservatore Romano" del 20-21. 3. 1978.

Apéndice II

Creer que se cree

En un breve ensayo, casi a modo de balance privado pero compuesto *erga omnes*, Gianni Vattimo, uno de los más importantes pensadores italianos contemporáneos, se plantea la cuestión de la relación del filósofo con la fe religiosa, siendo él mismo ese filósofo y la fe la cristiana (la católica más precisamente).

Es un ensayo sincero y adolorido, redactado en primera persona, pero cuyo valor supera el de la biografía, pues acusa la difícil relación entre un pensador formado en la corriente de la filosofía contemporánea —la que va de Nietzsche a Heidegger (del segundo es Vattimo uno de los intérpretes más destacados) y llega hasta hoy—, y formado también en una fe que sigue siendo “signo de contradicción”. El título de este escrito de apenas cien páginas, editado por Garzanti (Milán, 1966), indica ya la profunda intención que ha llevado al autor a una insólita puesta en cuestión de sí mismo y de su pensamiento: *Creer que se cree** es una orientación intencional del corazón, la reasunción de un pertenecer, la conciencia de que también la racionalidad debe desmitificarse “en nombre de la caridad”, “quizás, inclusive, un apostar en el sentido de Pascal, esperando ganar, pero sin estar nada seguros de ello. Creer que se cree o, también, esperar en creer” (p. 119).

La “ontología débil”

Aunque son continuas las referencias autobiográficas, el ensayo tiene un notorio núcleo especulativo que constituye su trasfondo y que es, a la vez, el hilo conductor para introducirnos a la historia personal.

* Trad. cast. de Carmen Revilla, Barcelona 1996 (N. T.).

Este núcleo se articula en torno a los conceptos de *secularización* y de *ontología débil*: el primero indica, como es sabido, el proceso de transcribir en términos de comprensión intelectual y de experiencia histórica los contenidos doctrinales del cristianismo; el segundo, la ontología débil, es el modo de concebir el marco de lo real desde el punto de vista de un “pensamiento débil” (conocida expresión fraguada por Gianni Vattimo), o sea, de un pensamiento que, consciente de no poder concluir con enunciados absolutos, acaba siendo mero comentar sobre un consistir precario, no garantizado, un comentar que es comprensión, *pietas* respecto a lo humano.

Según Vattimo, la secularización tendría el mérito de restituir el Dios del cristianismo a una auténtica fe religiosa, liberando su imagen de aquella concepción típica de la religión natural que presupone un Dios lejano, un Dios violento impositor de su voluntad y que exige reparación de quien la transgrede. Este vínculo entre lo sagrado y la violencia lo toma Vattimo, en parte, de las tesis de René Girard: *La violence et le sacré* (1972)⁷⁸ y *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (1978)⁷⁹. En este modelo naturalista se inspiraría también la idea de Cristo como “víctima perfecta”.

Vattimo prefiere anteponer a la acentuación del componente sacrificial en la persona de Cristo la idea de la encarnación, del haberse puesto Dios al nivel del hombre en su *kenosis*, que es un voluntario y caritativo ponerse en el mismo plano del hombre, un asumir la misma condición de fragilidad. Vattimo señala una convergencia entre esta secularización, que libera del Dios numinoso y terrible, del Dios que exige víctimas reparadoras, y la “ontología débil”, que, siendo consecuencia del actual declinar de la metafísica, tiende a representarse el ser con los rasgos de la contingencia, del incierto consistir y de lo aparente: “la *kenosis* de Dios se interpretará como signo de que el Dios no violento y no absoluto de la época post-metafísica tiene como rasgo distintivo suyo la misma vocación al debilitamiento de la que habla la filosofía de inspiración heideggeriana” (pp. 38-9).

78. RENÉ GIRARD *La violencia e il sacro*, trad. it., Adelphi, Milán, 1980. (*La violencia y lo sagrado*, trad. cast. de Joaquín Jordá, Barcelona, 1995).

79. RENÉ GIRARD, *Delle cose nascoste fin dalla fondazione del mondo*; trad it. Adelphi, Milán, 1980. (*Cuando comenzaron estas cosas*. Trad. de Ángel Barahona. Madrid 1998).

De la fragilidad humana a la comprensión de la “kenosis” de Dios

La posición de Vattimo no se inclina —él mismo lo subraya— del lado de los existencialistas espiritualistas, quienes de la precariedad de la condición humana remontan hacia el Dios de la tradición metafísica; su discurso quiere ser post-metafísico. Su itinerario es diverso y, en cierto sentido, opuesto al de aquellos: no va de la fragilidad humana al Absoluto, sino que, a partir de esta fragilidad, llega a la comprensión de la *kenosis* de Dios. Antes de intentar aclarar más el discurso de Vattimo, no quisiéramos, por la necesaria brevedad de este apéndice, dejar de citar un fragmento de confesión: “Dado que aquí he decidido lanzarme a un discurso en primera persona —escribe Vattimo—, confieso que el esclarecimiento de estas ideas sobre la ontología débil como ‘transcripción’ del mensaje cristiano lo he vivido como un gran acontecimiento, como una suerte de ‘descubrimiento’ decisivo; creo que, ante todo, porque me permitía restablecer una continuidad con mi personal origen religioso; sí, como si me permitiese volver a casa —aunque esto no significaba, ni significa tampoco ahora, volver a la Iglesia Católica, a su disciplina amenazadora y tranquilizante a la vez. Era como reanudar un conjunto de hilos del discurso que había dejado en suspenso y que, ahora, parecían encontrar de nuevo una coherencia y una continuidad” (p. 39).

La interpretación de la existencia

La idea central a la que Vattimo piensa reconducir su nueva convicción liberadora es la de que “descubrir el nexo entre la historia de la revelación cristiana y la historia del nihilismo quiere decir también, ni más ni menos, confirmar la validez del discurso heideggeriano sobre la metafísica y su final” (p. 39). La secularización aparece, pues, como un hecho intrínseco a las vicisitudes históricas de la revelación cristiana, una secularización liberadora, capaz de volver a dar vida a una “fe purificada”. La desacralización de tantos aspectos de la vida moderna y contemporánea contribuiría eficazmente a restaurar, superando las violencias ins-

titucionales de lo sagrado, la unión de la fe a la luz de la encarnación de Cristo con la humildad y con el compartir. El ser, el gran tema de la metafísica y de la *onto-teología*, para usar la expresión heideggeriana, no sería un contexto de sustancias finalísticamente orientadas hacia el Absoluto que las trasciende, sino un *evento* (un translucirse el ser en la línea del *Ereignis* de Heidegger), un evento en el que aparece la figura de Cristo encarnado, descendido hasta la debilidad humana en un acto de infinita caridad. La secularización es orgánicamente conectada, por un lado, a la historia de la revelación cristiana, y por otro, al nihilismo. Entre nihilismo y cristianismo, según Vattimo, no tiene por qué haber necesariamente contraposición: bien puede ser la *kenosis* una figura del nihilismo. Sin el advertimiento de una deficiencia constitutiva no se daría siquiera la experiencia religiosa. La fe es una interpretación de la existencia, pero la interpretación, en el significado especulativo y radical del término, tiene innegables raíces nihilistas, como Vattimo lo ha demostrado en *Oltre l'interpretazione* (Laterza, Bari, 1994)⁸⁰.

El sincero debate interior

El hilo conductor de la argumentación de Gianni Vattimo, que hemos tratado de poner al descubierto, nos da el perfil especulativo de sus reflexiones, de las que hallamos tantos y tan variados ejemplos no sólo en temas filosóficos sino también en debatidas cuestiones morales y teológicas, y, más en particular, sobre las relaciones entre la fe y la razón, sobre la lejanía o la cercanía de Dios e incluso sobre las tendencias de una espiritualidad. La ortodoxia tradicional es, ciertamente, puesta en cuestión, sobre todo en el plano disciplinar; pero lo que más se destaca y, a veces, obliga a un acuerdo por encima de las tomas de posición particulares, es el sincero debate interior que anima el discurso, un deseo de creer teñido de nostalgia, buscador de consuelo en inusuales enfoques historiográficos, con el propósito de expresar en nuevos parámetros los itinerarios recorridos durante tantos años de ardor especulativo

80. *Oltre l'interpretazione*, Laterza, Bari, 1994. (*Más allá de la interpretación*, tra. cast. de P. Aragón Rincón, 1995).

y de contrastes ideológicos. El frecuente acento autobiográfico matiza así intencionadamente los elementos de una hermenéutica “*debilista*”, es decir, una hermenéutica que rechaza el “tragicismo” para encontrarse con un Dios “amigable”, según la norma escatológica de la caridad. Concluye Vattimo: “Una norma tal —la caridad, destinada a permanecer cuando la fe y la esperanza ya no sean necesarias, una vez realizado plenamente el reino de Dios— justifica, a mi parecer, la preferencia por una concepción ‘amigable’ de Dios y del sentido de la religión. Si esto es un exceso de ternura, es Dios mismo quien nos ha dado ejemplo de ello” (p. 127).

La *kenosis* de Dios en la encarnación de Cristo y un consecuente modo de entender la secularización desempeñan el papel central y determinante en el “cristianismo reencontrado como doctrina de salvación”. El problema crítico sigue siendo el del “límite” de la secularización: “La *kenosis*, realmente, no se puede pensar como indefinida negación de Dios, ni puede justificar cualquier interpretación de las Sagradas Escrituras” (p. 74). Vattimo se refiere de nuevo al paralelismo entre teología de la secularización y ontología del debilitamiento. “El largo adiós a las estructuras fuertes del ser sólo puede concebirse como un proceso indefinido de consumación y disolución de estas estructuras” (ibid). Detener el proceso en un punto y llamar a ese punto ‘la nada’ es el peligro intrínseco al nihilismo, peligro del que puede librarlo la *kenosis* de la encarnación, pero no para entregarlo a una extenuación sin esperanza, pues la *kenosis* es “dirigida, y, por tanto, también limitada y provista de sentido, por el amor de Dios” (p. 75). La conocida expresión agustiniana *Dilige et quod vis fac* es “el único criterio a base del cual debe verse la secularización” (ibid). Aquí, como en todo el ensayo, el discurso, unas veces comedido y otras apasionado, concluye, no sin matices críticos, entre la lucidez de una arriesgada apuesta y la ternura de un confiado abandono.

Apéndice III

Esperanza y sentido de la historia

“Retos y esperanzas de nuestro común futuro” es el título de la conferencia pronunciada por Paul Ricœur con ocasión de su nombramiento como doctor *honoris causa* en “ciencias políticas” por la Universidad de los Abruzos, en Teramo, el 24 de abril de 1993. Las consideraciones que siguen son una breve síntesis de su disertación y un comentario sobre ella.

Ya el título revela la tensión moral y la actualidad del tema tratado. Con amplia argumentación, trata Ricœur de indicar cuál pueda “ser hoy el papel de la esperanza sin basarse ni apoyarse en la idea de un sentido de la historia”. La conclusión de la conferencia viene a resumirse en esta declaración: “El puesto que tuvo el sentido de la historia puede hoy, a mi entender, ocuparlo el sentido de responsabilidad, siendo éste una respuesta a aquel desafío”. En un contexto dominado por la problematización y la incertidumbre, que inducen a considerar trágica nuestra condición, hay que aceptar el desafío con viril firmeza y responder a él asumiendo toda nuestra responsabilidad. El término responsabilidad nos recuerda, por un lado, a Jonas con su conocida obra *El principio de responsabilidad*⁸¹ y, por otro lado, a Lévinas, que pone en la responsabilidad para con el otro la esencia originaria de la moral. La posición de Ricœur converge con las de estos dos autores, pero también difiere de las de ambos. Jonas contrapone la responsabilidad a la esperanza porque, polemizando con Bloch, teme que una expectativa casi apocalíptica de la esperanza nos dispense de la asunción directa e inmediata de la responsabilidad. Para Ricœur, el asumir la responsabilidad está en íntima conexión con el abrirse a la esperanza, coimplicándose en una relación interpersonal cuyas modalidades especificaremos en seguida. El

81. H. JONAS, *El principio de responsabilidad, ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, trad. cast. revisada por A. Sánchez Pascual, Barcelona, 1994.

rasgo de la interpersonalidad aparece también en la relación ética: no asumimos nuestras responsabilidades fuera de todo diálogo, por un mandamiento ético que nos haría casi un “rehén del otro”, sino también porque nos lo reclama el confiado abandonárenos del otro. En una palabra, Ricœur acoge y corrige las conocidas posiciones de Jonas y de Lévinas introduciendo en ellas un ulterior elemento esencial: *la fragilidad* del individuo y de la colectividad, una fragilidad que, en el enorme progreso tecnológico y organizativo de las relaciones sociales, ha adquirido dimensiones dramáticas.

Ricœur distingue con agudeza entre la responsabilidad entendida como afirmación de nosotros mismos en cuanto autores de nuestros propios actos y, por ende, responsables de ellos, y la responsabilidad que se deriva del hecho de hallarnos ante la fragilidad ajena: “Frágil es todo aquel que cuenta con nosotros; él espera nuestra ayuda y nuestros cuidados, confía en que realmente le atenderemos y ayudaremos. Este vínculo de confianza es fundamental”.

Apartándose de la posición de Lévinas, sin aludir explícitamente a ello, Ricœur concluye que es importante que el vínculo de confianza preceda a la petición, a la demanda expresa, al imperativo. Antes que cuestión de ética, lo es de sentimientos, de implicación emotiva, interpersonal. La responsabilidad como imputabilidad de los propios actos se refiere, sobre todo, a los actos ya realizados, mientras que la responsabilidad que tenemos hacia el “frágil” que confía en nosotros, mira hacia el futuro, se entrelaza con sus esperanzas.

Poder, fragilidad, responsabilidad

Ricœur ha dado esta conferencia en una Facultad de ciencias políticas, y, por tanto, al hablar de desafíos y esperanzas, ha tenido especialmente en cuenta sus aspectos públicos. De ahí que haya hecho un interesante análisis de diversos tipos de sociedad, de comunidades no reducibles tan sólo a la sociedad jurídico-política. Establece así una “tipología de lo frágil, esencialmente de la fragilidad humana en el terreno de la actividad pública”. El hilo conductor de sus reflexiones al respecto lo forma la trilogía poder-fragilidad-responsabilidad. Distingue Ricœur una

serie de “ciudades” que conviven, pero que, al mismo tiempo, constituyen mundos muy diversos unos de otros y en los que los valores son también diversos y, a veces, contrastantes: la “ciudad inspirada”, por ejemplo, es la ciudad de los contemplativos, de los marginados, de la poesía, de la profecía y del testimonio, todo lo cual la hace ser muy diferente de la “ciudad de la opinión”, donde lo que vale es el éxito, el reconocimiento público. Muchas son las ciudades, desde la doméstica hasta la comercial, desde la industrial hasta la política. Cada una tiene sus propios valores y su fragilidad; el contexto se enriquece de finalidades, pero también se llena de paradojas y de conflictos.

Hay un pasaje de la conferencia que es de la máxima actualidad, aquel en que Ricœur afirma que “una fuente suplementaria de fragilidad” se deriva de la naturaleza misma del Estado democrático moderno: “Además de que su soberanía sólo proviene de un pacto virtual —teorizado por Rousseau como contrato social y elevado así al rango de ficticio acto de fundación—, la variante más difundida de la democracia es, como sabemos, la democracia representativa. Ahora bien, esta última resulta cada vez más frágil desde el momento en que mi representante electo, considerado en principio como mi *alter ego*, se revela, apenas elegido, como perteneciente a otro mundo, al mundo de la política, el cual tiene sus propias leyes de gravedad”. En este punto avanza Ricœur la hipótesis de que esto sucede porque la democracia se *autofunda*. “Por eso, sobre el vínculo de confianza, al que subyace el ficticio pacto constitutivo del contrato político, recae todo el peso de las relaciones verticales y horizontales del poder”. El carácter meramente contractualista del Estado resulta, pues, insuficiente para dar un valor moral, personalista, a la comunidad política, por lo cual se agrava la “fragilidad pública”.

La tesis central, como apuntábamos, versa sobre la relación entre el sentido de la historia y la esperanza. Ni desde el punto de vista estrictamente filosófico ni desde el de una investigación que se atenga a datos positivos se ve hoy cuál sea el sentido de la historia. Nos hallamos frente a “islotes de sentido”, frente a núcleos de “inteligibilidad”, y no tenemos los instrumentos necesarios para esbozar una escatología (o, si los tenemos, pertenecen a la fe, no a la búsqueda común). En esta situación, el puesto del sentido de la historia ha de ocuparlo la responsabilidad,

una responsabilidad entendida en los términos ya indicados, una responsabilidad ante el “frágil” que confía y ante un poder que está siendo ejercido entre paradojas y contradicciones. También los grandes proyectos utópicos pueden llevar a éxitos contradictorios entre sí. Las razones de la esperanza no son históricas ni tampoco políticas o utópicas, sino que estriban en la responsabilidad ante el frágil, una responsabilidad que, cuando haga falta, sepa sustituir la lógica de la equivalencia y la justicia misma por la “economía del darse” y por el “modelo del perdón”.

La “economía del don, del darse” y el arduo ejercicio del perdón nos introducen a la relación entre el amor y la justicia. “El amor no es una virtud ética —observa Ricœur—. El amor constituye la dimensión poética y, en este sentido, supraética del actuar humano”. “Poética” se dice aquí en el sentido de creatividad desinteresada (Ricœur cita el Sermón de la montaña, y los pasajes relativos al amor de la epístola paulina a los Corintios). “Ahora es al amor, y no al sentido de la historia, a lo que hay que vincular la esperanza”. Pero ¿qué espera Ricœur?

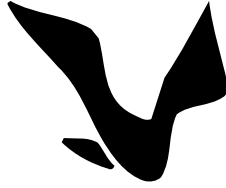
Desde “un punto de vista absolutamente personal” Ricœur responde: “Espero que siempre haya poetas que hablen del amor poéticamente; seres excepcionales que le rindan testimonio poéticamente; pero también personas corrientes que escuchen y traten de ponerlo en práctica. Esto es lo que espero, sin garantías ni seguridades”.

La lúcida argumentación, que oculta en la compostura del discurso la intensa participación emotiva, termina con esta *profesión de fe* antihistoricista, con la apertura insuperablemente problemática del hermeneuta y el sumiso testimonio del creyente que espera en la “poética del ága-pe”, es decir, en el milagro del amor.

Bibliografía

- J. MARITAIN, *De la philosophie chrétienne*, Paris, 1932 (*Sulla filosofia cristiana*, Vita e pensiero, Milano, 1978).
- K. JASPERS, *Der philosophische Glaube*, München, 1948 (*La fede filosofica*, Marietti, Torino, 1973).
- M. HEIDEGGER, *Was heisst Denken*, Tübingen 1954 (*Che cosa significa pensare?*, Sugar, Milano, 1978, vol. I). (*¿Qué significa pensar?*, trad. cast. Haraldo Kahnemann, Buenos Aires, 1958).
- M. HEIDEGGER, *Was ist das — die Philosophie?*, Günter Neske, Pfullingen, 1956. (*¿Qué es la filosofía?*, trad. cast. José Luis Molinuevo, Madrid, 1980).
- K. JASPERS, *Kleine Schule des philosophischen Denkens*, München, 1965 (*Piccola scuola del pensiero filosofico*, Edizioni di Comunità, Milano, 1968).
- J. PIEPER, *Verteidigungsrede für die Philosophie*, München, 1966 (*Per la filosofia*, Edizioni Ares, Milano, 1976) (*Defensa de la filosofía*, trad. cast. Alejandro Esteban Lator Ros, Barcelona, 1982).
- ARISTÓTELES, *Esortazione alla filosofia (Protreptico)*, a cargo de Berti, R.A.D.A.R., Padova, 1967.
- F. WIEDMANN, *Die missverstandene Geschichtlichkeit. Ein Beitrag zur Neutralisierung ideologischer Positionen*, Erich Wewel Verlag, München, 1972.
- A. J. FESTUGIÈRE, *Les trois "protreptiques" de Platon, Euthidème, Phédon, Epinomis*, J. Vrin, Paris, 1973.
- J. M. BOCHENSKI, *Avvio al pensiero filosofico*, la Scuola, Brescia, 1974. (*Introducción al pensamiento filosófico*, trad. cast. de Daniel Ruíz Bueno, Barcelona, 1992).
- G. COLLI, *La nascita della filosofia*, Adelphi, Milano, 1975. (*El nacimiento de la filosofía*, trad. cast. de Carlos Manzano, Barcelona, 1994).
- L. KOLAKOWSKI, *Husserl and the Search for Certitude*, Yale University, 1975 (*La ricerca della verità*, Laterza, Bari, 1978). (*Husserl y la búsqueda de la certeza*, trad. cast. de Adolfo Murguía Zurriarain, Madrid, 1977 (1994)).
- K. POPPER, *Come io vedo la filosofia*, en "La Cultura", XIV, n. 4, 1976, pp. 390-403.
- A. SCHURR, *Eine Einführung in die Philosophie. Existentielle und wissenschaftstheoretische Relevanz erkenntnis-kritischen Philosophierens*, Fromman Holzboog Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1977.

- D. ANTISERI, *Il mestiere del filosofo, Didattica della filosofia*, Armando Armando, Roma, 1977.
- J. COLETTE, *Pourquoi la philosophie?*, en "Esprit", junio 1977, pp. 114-119.
- AA.VV., *Il senso della filosofia cristiana oggi*, Atti del XXXII Convegno del Centro di Studi Filosofici tra Professori Universitari, Gallarate, 1977, Morcelliana, Brescia, 1977.
- B. SALMONA, *La filosofia tra esperienza e discorso*, Tilgher, Genova, 1978.
- R.T. CALDERA, *Educación general y filosofía*, Educaciones Nueva Política, Caracas, 1978.
- E. LÉVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris, 1982 (*Di Dio che viene all'idea*, trad. it. S. Petrosino, Jaca Book, Milano, 1982). (*De Dios que viene a la idea*, trad. cast. de Graciano González R. Arnaiz y Jesús María Ayuso Díez, Madrid, 1995).
- J. GREISCH, *L'Age herméneutique de la raison*, Ed. du Cerf, Paris, 1985.
- AA.VV., *Dove va la filosofia italiana?*, a cargo de J. Jacobelli, Laterza, Bari, 1986.
- E. BERTI, *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*, L'Epos, Palermo, 1987.
- A. RIGOBELLO, *Autenticità nella differenza*, Studium, Roma, 1989.
- H. SCHMIDINGER, *Der Mensch ist Person*, Tyrolia, Innsbruck-Wien, 1994.
- D. JERVOLINO, *Ricœur. L'amore difficile*, Studium, Roma, 1995.
- AA.VV., *Ragione filosofica e fede cristiana, nella realtà universitaria romana*, a cargo de L. Leuzzi, Rubbettino, Messina, 1996.
- G. VATTIMO, *Crederci di credere*, Garzanti, Milano, 1996 (*Creer que se cree*, trad. cast. de Carmen Revilla, Barcelona, 1996).
- G. MARI, *Educare dopo l'ideologia*, La Scuola, Brescia, 1996.
- D. FOLSCHNEID-J.J. WUNENBURGER, *Méthodologie philosophique*, P.U.F., Paris, 1992 (trad. it. *Metodologia filosofica*, a cargo de G. Zuanazzi, La Scuola, Brescia, 1996).



COLECCIÓN ESPRIT

Títulos publicados

1. *Yo y tú*
Martin Buber
Traducción de Carlos Díaz. Tercera edición
2. *Ensayos sobre lo absoluto*
Miguel García-Baró
3. *Prolegómenos a la caridad*
Jean-Luc Marion
Traducción de Carlos Díaz
4. *El resentimiento en la moral*
Max Scheler
Edición de José María Vegas. Segunda edición
5. *Amor y justicia*
Paul Ricœur
Traducción de Tomás Domingo Moratalla. Segunda edición en preparación
6. *Humanismo del otro hombre*
Emmanuel Lévinas
Traducción de Graciano González R.-Arnaiz. Segunda edición
7. *Diez miradas sobre el rostro del otro*
Carlos Díaz
8. *¿Quién soy yo?*
Emiliano Jiménez

9. *Introducción al cristianismo*
Olegario González de Cardedal • Juan Martín Velasco
Xavier Pikaza • Ricardo Blázquez • Gabriel Pérez
10. *El libro del sentido común sano y enfermo*
Franz Rosenzweig
Traducción de Alejandro del Río Herrmann. Segunda edición en preparación
11. *De Dios que viene a la idea*
Emmanuel Lévinas
Traducción de Graciano González R.-Arnaiz y Jesús María Ayuso. Segunda edición en preparación
12. *El encuentro con Dios*
Juan Martín Velasco
Nueva edición, revisada por el autor. Segunda edición
13. *Ser y tener*
Gabriel Marcel
Traducción de Ana María Sánchez
14. *Ensayo sobre la experiencia de la muerte*
El problema moral del suicidio
Paul Louis Landsberg
Prólogo de Paul Ricœur. Traducción de Alejandro del Río Herrmann
15. *El Dios escondido y revelado*
Peter Schäfer
Traducción de Laura Muñoz-Alonso
16. *El hombre como persona*
Mariano Moreno Villa
17. *La palabra y las realidades espirituales*
Ferdinand Ebner
Traducción de José María Garrido
18. *Job y el exceso del mal*
Philippe Nemo
Traducción de Jesús María Ayuso Díez

19. *Contra la melancolía*
Elie Wiesel
Traducción de Miguel García-Baró
20. *La reciprocidad de las conciencias*
Maurice Nédoncelle
Traducción de José Luis Vázquez Borau y Urbano Ferrer Santos
21. *Dos modos de fe*
Martin Buber
Traducción de Ricardo de Luis Carballada
22. *La barbarie*
Michel Henry
Traducción de Tomás Domingo Moratalla
23. *Ordo amoris*
Max Scheler
Traducción de Xavier Zubiri. Edición de Juan Miguel Palacios. Segunda edición
24. *Persona y amor*
Jean Lacroix
Traducción de Luis A. Aranguren Gonzalo y Antonio Calvo
25. *Ayudar a sanar el alma*
Carlos Díaz
26. *Mounier en la revista Esprit*
Emmanuel Mounier
Edición y traducción de Antonio Ruiz
27. *Fuera del sujeto*
Emmanuel Lévinas
Traducción de Roberto Ranz y Cristina Jarillet
28. *Ensayo sobre el mal*
Jean Nabert
Traducción de José Demetrio Jiménez
29. *Una fe que crea cultura*
Juan Luis Ruiz de la Peña
Edición de Carlos Díaz

30. *La llamada y la respuesta*
Jean-Louis Chrétien
Traducción de Juan Alberto Sucasas
31. *La frivolidad política del final de la historia*
Josep M. Esquirol
32. *Modernidad y crisis del sujeto*
Gabriel Amengual
33. *El cristiano y la angustia*
Hans Urs von Balthasar
Traducción de José María Valverde. Prefacio de Francesc Torralba
34. *Lo justo*
Paul Ricœur
Traducción de Agustín Domingo Moratalla
35. *Poética de la libertad. Lectura de Kierkegaard*
Francesc Torralba
36. *El ser y el espíritu*
Claude Bruaire
Traducción de Eduardo Ruiz Jarén. Prólogo de Denise Leduc-Fayette
37. *Metafísica e idea de Dios*
Wolfahrt Pannenberg
Traducción de Manuel Abella.
38. *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*
Mauricio Beuchot
39. *Perplejidades y paradojas de la vida intelectual*
Francesc Torralba y Josep M. Esquirol (eds.)
40. *El porqué de la filosofía*
Armando Rigobello
Traducción de José Manuel García de la Mora.

Nuevos títulos

41. *Los hombres contra lo humano*

Gabriel Marcel

Prólogo de Paul Ricœur. Traducción de Jesús María Ayuso.

42. *El conocimiento del hombre. Contribuciones a una antropología filosófica*

Martin Buber

Traducción de Andrés Simón.