

HUMANITAS

ANUARIO DEL CENTRO DE ESTUDIOS HUMANÍSTICOS

14



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

1973

LAS PRINCIPALES CORRIENTES FILOSÓFICAS EN EL SIGLO XX

DR. AGUSTÍN BASAVE FERNÁNDEZ DEL VALLE
Presidente del Centro de Estudios Humanísticos
de la U.A.N.L.

MI PROPÓSITO PRIMORDIAL, en esta monografía, no es el de presentar un cuadro completo de las escuelas y de las filosofías de todos y cada uno de los filósofos de nuestro siglo, sino el de ofrecer las grandes líneas directrices del pensamiento filosófico actual, en sus principales corrientes.

Dentro del área occidental, el siglo XX inaugura, en filosofía, una nueva etapa. Ante todo, la filosofía de nuestro tiempo se caracteriza —según la expresión casi unánime de sus más agudos observadores— por un sentido de “respeto” frente a la realidad en sus distintos planos y en toda su complejidad y riqueza. Esta nueva actitud ha hecho creer, a no pocos intérpretes del pensamiento actual, que estamos frente a un “nuevo empirismo”. Asistimos a la renovación de la ontología y de la metafísica, pero de una metafísica —como apunta Heimsoeth— “a título de teoría de la realidad” que hunde sus raíces —agregaríamos nosotros— en el suelo nutricional de la vida humana en su experiencia integral. Antes de elaborar cualquier construcción especulativa, se empieza por describir analíticamente lo mostrable y lo probable, en los dominios de lo constatable, para proceder, después, a investigar —de modo radical y profundo— los temas de la ontología con todas sus regiones, categorías y estructuras. Se pretende evitar, a toda cosa, las explicaciones apresuradas o insinceras. Hay un gusto peculiar por el moroso detenimiento en la pluralidad de formas y esferas ónticas que la realidad ofrece dejándose determinar —de modo objetivo, absoluto y natural— por las cosas mismas. El mecanicismo de pasadas centurias ha sido sepultado en el panteón de las doctrinas filosóficas, reivindicándose las peculiaridades de la existencia humana —psique y espíritu— en todos sus planos. El hombre en situación y en circunstancias —y no el bípedo implume de algunos racionalismos— constituye el tema de nuestro tiempo. Al lado de la antropología filosófica, la filosofía de los valores, en estrecha relación

con la filosofía de la cultura y con la filosofía de la historia, ha adquirido también un auge extraordinario y es motivo de ocupación y de preocupación en muchos sectores del pensamiento contemporáneo. Nuevas concepciones de la ciencia de la naturaleza han puesto en crisis muchos conceptos de la ciencia clásica y, por consecuencia, de las cosmologías levantadas sobre las conclusiones de dicha ciencia. Pero la filosofía del siglo XX no se reduce a los aspectos metódicos, ontológicos, antropológicos y axiológicos antes esbozados. Nacida en ambiente de drama y de angustia, una buena parte de esta filosofía pone en primer plano nuestro drama y nuestra angustia, nuestras ansias y nuestras situaciones espirituales.

Más que de filósofos egregios, que ciertamente no son escasos en nuestro siglo, quisiera hablar a mis lectores de corrientes, de escuelas, de actitudes filosóficas. Me ha parecido prudente destacar, de entre ellas, las que presenten, a mi juicio, mayor vigor y fuerza creadora, rasgos más peculiares de este siglo y un radio de influencia más vasto. Fenomenología, Filosofía de los Valores, Empirismo Lógico, Nueva Ontología, Vitalismo, Existencialismo y Estructuralismo serán objeto, por nuestra parte, de una especial descripción y valoración. Describir y valorar estos esfuerzos de conquista filosófica, ha sido la tarea fundamental que me he propuesto en este estudio. Pero no se trata de una simple descripción material o exterior, de una pura descripción fenomenológica, sino de una exposición —por dentro— y de una crítica. Al enfrentarme en carne viva con la problemática filosófica de las escuelas o corrientes expresadas, no he querido reducirme a la mísera situación de un puro historicismo o de una pura reseña de hombres, obras y doctrinas, sin el hilo conductor de una sana toma de posición personal. Otra cosa no me parecería digna.

FENOMENOLOGÍA

Edmundo Husserl, que concibe la filosofía como ciencia estricta y rigurosa, pretende constituir una ciencia carente de todo supuesto. Sobre esta ciencia fundamentante de las demás, no puede morder la duda. Su método es el descriptivo, "Zu Sachen selbst" (a las cosas mismas), reza el alma de la escuela fenomenológica. Hay que inventariar —no interpretar— las cosas que se nos presentan (fenómenos). Pero estas cosas (o datos) a las cuales debemos de atenernos son esencias de la conciencia pura. Ver el automóvil que guío significa, para mí, estar en una relación con él a través de una vivencia perceptiva. Todos los objetos se nos dan en modos de conciencia. La actitud fenomenológica será, en consecuencia, una actitud refleja o reflexiva. Lo único que interesa, al fenomenólogo, es la inmanencia del sujeto. La realidad que

trasciende a la vivencia; las instancias objetivas no importan. El mundo queda suspendido y la realidad es puesta entre paréntesis (epojé) para quedarse con la corriente vivencial pura. Tremendo sacrificio que no aceptarán algunos discípulos heterodoxos: tal es el caso de Heidegger, por ejemplo.

Existen, para Husserl, dos clases de ciencias: las fácticas, que descansan en la experiencia sensible, y las eidéticas, o de visión del "eidos", que operan con intuiciones esenciales. Las primeras se basan en las segundas porque todo hecho entraña una esencia. La fenomenología es ciencia eidética que describe esencias de la conciencia pura. Prescinde —espojé histórica— de todas las doctrinas filosóficas. Pone entre paréntesis —reducción eidética— la existencia individual del objeto que se investiga, para quedarse con la referencia intencional de la conciencia pura al objeto intencional. Es preciso distinguir entre lo *noético* (el objeto, con todos sus elementos perceptivos, tal como impresiona); lo *noemático* (lo mentado idealmente); y lo *entitativo* (que se pone entre paréntesis). El yo fenomenológicamente reducido, el yo puro, no es una vivencia más, sino el centro de imputación de todas las vivencias, susceptibles de incrementación histórica. Descubierta el núcleo irreductible de la conciencia, el fenomenólogo se aplica a describir empíricamente los contenidos mentales (noemas) y sus relaciones intencionales, sin escudriñar la realidad extra-mental. Mientras el método fenomenológico se ha mostrado extraordinariamente fecundo para la filosofía contemporánea, el idealismo husserliano —que no se sigue como resultante necesario del método expuesto— encuentra, en su estructura y desarrollo, no pocas dificultades.

LA FILOSOFÍA DE LOS VALORES

Aunque las direcciones actuales de la filosofía de los valores son de lo más diverso, cabe, no obstante, extraer algunas características generales: a) Los valores reposan en la no-indiferencia del mundo; b) Son objetivos pero sólo cabe mostrarlos, no demostrarlos; c) No son entes sino valentes que adhieren a las cosas; d) Son extraños a la cantidad, al tiempo y al espacio; e) Todo valor tiene su contravalor (estructura polar); f) Tienen jerarquía.

La axiología ha intentado poner ante nuestra consideración un mundo ignorado, rico, fecundo, como el mundo del ser, pero que no es real sino virtual. El intento es grandioso aunque fallido.

Las más recientes investigaciones axiológicas han puesto de relieve lo infundado de la dicotomía ser-valor, que en su expresión scheleriana nos asegura que el valor no *es* sino que *vale*.

Fundándose sobre la teoría de la experiencia fenomenológica de Husserl

—opuesta a la experiencia construida, científica o vulgar— Max Scheler hace hincapié en la experiencia inmediata de las esencias extratemporales (*Wesensheiten*) o intuición (*Wesenschau*). Trátase de un positivismo de las esencias directamente presentes y encarnadas en los objetos reales del mundo temporal. Estas cualidades inmediatas e irreductibles (valores) se encuentran desprovistas de significaciones intelectuales y son vividas en la experiencia emotiva que posee sus intuiciones propias. Los actos específicos de preferencia y de repugnancia intuitivas —esencialmente variables— nos dan el grado de elevación de los diversos valores bipolares. Es evidente, para Scheler, que se puede establecer, a priori, un orden único de los valores con la siguiente jerarquía: el rango inferior corresponde a los valores de lo agradable y de lo desagradable; siguen después los valores vitales: bienestar, prosperidad y valores económicos; viene después el rango de los valores espirituales (estéticos, jurídicos, cognoscitivos) pudiendo exigir el sacrificio de lo vital y de lo agradable. En la cumbre de los valores nos encontramos con lo divino y lo sagrado. Y algo de primordial importancia: todos los valores posibles están fundados sobre el valor de un espíritu infinito y personal. Sobre el mundo de los valores a él ofrecido gravita todo lo valioso. Porque los valores están insuficientemente encarnados en la existencia, dan origen a un deber ser. En este sentido el deber ser es intermedio entre valores y bienes existenciales. (Max Scheler.—“Ética”, Editorial Revista de Occidente, traducción castellana de Hilario Rodríguez Sanz.)

Nicolai Hartmann absolutiza e inmoviliza los valores a manera de ideas platónicas. Los concibe como objetos ideales que existen en sí y por sí, independientemente de que se les ignore. En su ideal esencialidad permanecen siempre más allá del acto de realización. Aunque relativos a las personas y a los bienes, los valores no sufren en su objetividad. Hartmann no advierte que “los valores no sólo son relativos a las personas que les dan vida, sino a las situaciones reales en que se manifiestan o producen”, como lo apunta Eduardo García Maynez (“Ética”, Editorial Porrúa, D. A., México 1953, pág. 225). No hay que olvidar que los valores sólo dentro de una situación concreta tienen existencia y sentido. Nuestro gusto estético y nuestra conciencia ética intervienen en un juicio de valor. Pero la objetividad se impone desde el momento en que valoramos de un modo determinado al objeto que nos obliga, nos fuerza —por decirlo así— a reconocer en él cierta cualidad. Por la experiencia valorativa sabemos que ésta se da dentro de un conjunto de elementos históricos, culturales, sociales, objetivos y subjetivos. Y sin embargo, “*lo deseable* —observa Risieri Fondizi— mantiene su cordón umbilical con lo deseado” (“Valor y Situación”, V Congreso Interamericano de Filosofía).

La “estrechez del sentido del valor” es, para Hartmann, un hecho indubitable. Consiste, precisamente, en la incapacidad humana para intuir cabal y per-

fectamente todos los valores. De individuo a individuo y de siglo a siglo varía la intuición axiológica. Los valores —y esto, claro está, supone educación y esfuerzo— se descubren pero no se inventan. Puede haber cegueras, perversiones y errores en la conciencia estimativa. La relación de los valores con la conciencia bajo la forma del deber: el ser ideal tacha de antivaliosa la realidad y contrapone al punto de vista ontológico la estructura axiológica. La realización de la conducta obligatoria tiene, como forma categorial, el acto teleológico: postulación del fin, elección de los medios, realización. Hartmann se cuida de advertir que la teleología supone necesariamente a la causalidad. Si los medios elegidos no produjeran casualmente la finalidad buscada, no habría realización de propósito y, por ende, ni propósitos.

Las teorías axiológicas con base en la fenomenología no han podido explicar, cabalmente, el fundamento de la relación entre el valor y la cosa valiosa en que se encarna. Si los valores son autónomos y absolutos, ¿cómo pueden tener “soportes” y “portadores”? Cuando Hartmann, por ejemplo, trata de determinar esas cualidades existentes en sí y absolutamente en una esfera que les es propia, cae muy a su pesar, en la “cosa”.

“La posibilidad de que los valores sean agrupados en familias diferentes: morales, estéticos, sociales, biológicos, utilitarios, etc., sugiere fuertemente que sus contenidos cualitativos o están arraigados en último análisis en cosas, actos o sucesos del mundo real, o están coordinados de tal modo con ellos que, subyacente a los dos términos de la relación valor-cosa, haya un principio —asegura el profesor de la Universidad de Bogotá, Jaime Vélez Sáenz— en que ambos se identifiquen. No admitirlo así es condenarse a no dar satisfactoria cuenta y razón del hecho fundamental de que el contenido cualitativo de un valor determinado, o de un tipo de valores, se coordina con determinado género de realidades, no con otro.” (“Sobre la Ontología de los Valores”, V Congreso Interamericano de Filosofía, Washington, Julio de 1957.)

Si el valor no es manifestación y expresión del ser real, no podrá explicarse la conexión del contenido cualitativo y valioso con la cosa real. ¿Por qué sólo a determinados conjuntos y ordenamientos de cualidades sensibles les damos el calificativo de valiosos? Scheler y Hartmann no pueden dar razón de este hecho con su dicotomía: entes-valentes.

De mí sé decir que no puedo concebir el valor sin algo que valga. ¿Podría hablarse de una existencia sin algo que exista? Pues bien, tampoco cabe divorciar la idea de valor de los valores reales particulares.

Tendemos a los valores porque su existencia —no su inexistencia— llena nuestros vacíos y satisface nuestros intereses. Lejos de ser “a priori”, absoluto, el valor es la expresión natural del dinamismo del ser que le impulsa a su perfección. Estas determinaciones ontológicas de la realidad en sus diversas for-

mas dependen de las cualidades reales de una cosa. Por los valores entendemos el sentido de lo real y entramos en la compleja armonía de un universo.

La Axiología se resiente de falta de claridad en la explicación del nexo entre los valores y sus realizaciones en las cosas particulares. Es lo mismo que ocurría a las ideas platónicas con respecto a los entes concretos. La esfera axiológica sin potencia ontológica, y por lo mismo sin ser, no tiene consistencia alguna.

Apuntemos algunas de las principales críticas que se han enderezado contra la filosofía de los valores:

1. Es insostenible el dualismo entre ser y valor. Si los valores son algo que se ofrece como contenido de un acto, ¿cómo puede pensarse que este algo no sea ser?, ¿cómo puede haber un campo de objetos que no son?

2. La intuición emocional "a priori", al lado del conocer teórico, es otro dualismo inaceptable. "Este sentimiento intencional, órgano específico de aprehensión del valor —expresa el Dr. Antonio Linares Herrera—, o es un conocimiento o no lo es. Si es un conocimiento, el conocimiento no tiene más que un sentido, el de ser una actividad, que aprehende espiritualmente objetos, y esto solamente puede hacerlo una facultad de orden teórico. Si no es un conocimiento, entonces tampoco puede atribuírsele la propiedad de captar o aprehender objetos."

3. Si el hombre es el portador y el realizador de los valores, es un contradictorio que se pase su vida afanándose por realizarlos para que a la postre se le diga que los valores no son sino que valen. Esto equivale a decirle que ha realizado una pura nada.

La filosofía escolástica finca en el ser la valiosidad fundamental. Todo ser es valioso. Brunner propone el siguiente criterio: "donde la relación es objetivamente de activación del ser, un ente resulta valor para otro; donde es de lesión del ser, un ente resulta contravalor o un mal". Porque es estimulador del ser, el bien es apetecible.

Cada ser particular tiene comprimida una abundante riqueza de contenido potencial valioso. En la realidad caben diversos grados de acrecentamiento de las normas ideales. El supremo valor es Dios: acto puro y actualidad suprema. A mayor actualidad mayor valor; a mayor potencialidad menor valor.

Geysler concibe los valores como relaciones u ordenaciones reales que el hombre descubre cuando sus naturales facultades cognoscitivas penetran en la complicada trama del mundo real. La raíz fundamental del deber y de la buena o mala conducta hay que buscarla relacionando la conducta del hombre con aquel comportamiento que su razón le muestre como recta y racionalmente ordenado. El valor puede ser concebido como esencia o como existencia. Como esencia es una cualidad o determinación de un objeto sustantivo

con los caracteres de polaridad, diversidad específica y rango jerárquico. "Valor —define Linares Herrera— es aquella peculiar situación o aspecto del ser, que consiste en el sentido de importancia, notoriedad, dignidad o jerarquía que le sobreviene a efectos de su ajustamiento a la ley o principio de finalidad que satura todos los ámbitos del ser." La clave del valor está en su ordenación teleológica residente en su propia naturaleza. Pero estamos ante una situación ontológica que no rebasa los dominios del ser. Situación que consiste en la relación entre el estado efectivo de un ser y la norma ideal inmanente que se contiene en su propia contextura o esencia. La potencialidad de perfección sirve de modelo ontológico.

Frente a las actitudes del psicologismo, formalismo y autonomismo del valor, es preciso orientarnos hacia una concepción metafísica. El valor tiene que incluirse en la estructura óptica del ser, no en un mundo etéreo de esencias alógicas, sino que tiene su soporte en el mundo real. Trátase de una manifestación activa del ser, de una ordenación del ente fundada teleológicamente.

Aunque Santo Tomás de Aquino no haya desarrollado explícitamente una filosofía de los valores, hay en sus obras elementos suficientes para estructurar una axiología (la cuestión 5a. de la primera parte de la Summa Theologica que se titula "De Bono", las "Quaestiones Disputatae de Veritate", el opúsculo "De Pulchro"). Un tomista mexicano, el Dr. Oswaldo Robles, encuentra en la noción tomista de *bien adecuado* un sinónimo preciso del valor. "El valor —nos dice— es una relación entre el ente en acto y la tendencia natural; el valor es a priori porque la relación es a priori, es decir, fundada en la esencialidad del ser en acto y en la esencialidad de la tendencia natural, o para hablar en lenguaje escolástico, en la formalidad actual del ente y en la formalidad actual de la tendencia natural." En una posición realista, no sería el valor el fundamento del bien, sino a la inversa; el bien, el fundamento del valor. Dentro de la misma escuela, Paul Siwek expresa que valor es aquello "que corresponde a la finalidad intrínseca del ser". Y habrá tantas clases de valores como grados de finalidad intrínseca. El "tipo ideal" de la naturaleza de un ser servirá, en todo caso, para graduar el valor de su desenvolvimiento. Pero obsérvese que solamente el ser puede complementar o perfeccionar a otro ser. El valor puro y simple "no puede encontrarse sino en el Dios de la Filosofía y tiene de particular que solamente aquí la razón formal del valor coincide con el sujeto portador del mismo".

Sobre estas bases es posible airear y dar nueva vida a la filosofía fenomenológica de los valores, para que cese de ser un capítulo cerrado en la historia de la filosofía.

Dentro del empirismo lógico, llamado también positivismo lógico o neopositivismo, podemos incluir a Bertrand Russell, Ludwig Wittgenstein, el "Círculo de Viena (integrado por Moritz Schlick, Philipp Franck, Otto Neurath, Hans Hahn, Rudolf Carnap, R. Von Mises, K. Menger, y F. Kaufmann, para no citar sino a los principales) y la Sociedad de Filosofía Científica, dirigida por Hans Reichenbach, en Berlín, que agrupaba, entre otros, a Paul Oppenheim, Karl Kempel y Wolfgang Köhler. Caracterízase, esta corriente, por un rígido empirismo, por una transposición del método de la matemática y de las ciencias naturales al resto del saber y por una ceguera frente a la metafísica. Elaborar una teoría metódica del lenguaje científico es la única tarea que corresponde a la filosofía, según el empirismo lógico. Lo que hasta ahora se ha venido llamando filosofía, es —para el neo-positivismo— pura expresión sin contenido cognoscitivo. "Las proposiciones metafísicas —dice Carnap— no son ni verdaderas ni falsas pues no afirman nada; no contienen ni conocimiento ni error pues están completamente fuera del campo de conocimiento, de la teoría, fuera de toda discusión de verdad o falsedad" ("Philosophy and logical Syntax", p. 29, London, Kegan Paul, 1935). Para los empiristas, una proposición cualquiera tiene sentido solamente si conocemos el modo de verificarla. Pero es precisamente con este concepto de verificación donde los empiristas lógicos han tenido serios tropiezos. En un principio, aseguraban que lo verificable era lo referible a hechos patentes de la experiencia inmediata. Pero como este criterio conducía, inevitablemente, a un solipsismo metodológico que negaba las proposiciones de toda ciencia, hubo que abandonarlo, para instaurar, en su lugar, una distinción que pretendía salvar las dificultades: verificación efectiva y verificación en principio, por una parte, y sentidos "débil" y "fuerte" de verificación por otra parte. Algunos empiristas quieren cambiar, hoy en día, el concepto de verificación por el de confirmación, claro índice de la inseguridad que se padece en la materia. Cuando por medio de nuestros sentidos o de aparatos "ad hoc" podemos comprobar la verdad o la falsedad de una proposición, estamos en el caso de la verificación efectiva. Si no se puede decidir prácticamente sobre la verdad o la falsedad de una proposición, pero advertimos la posibilidad de efectuarla, estamos frente a un caso de verificación en principio. Por último, el sentido "fuerte" de las proposiciones verificables, se caracteriza porque su verdad puede ser establecida en la experiencia de modo concluyente, mientras que el sentido "débil" acusa únicamente un cierto grado de probabilidad.

Según el empirismo lógico hay dos tipos fundamentales de oraciones: las sintácticas, que se refieren tan sólo al lenguaje, y las objetivas, empleadas

por las ciencias empíricas, siempre que afirman hechos particulares o generales. Las oraciones pseudo-objetivas o cuasi-sintéticas, que se asemejan a las oraciones objetivas por su forma y a las sintácticas por su contenido, son la causa de todas las disputas equívocas.

Después de reconocer la positiva aportación del empirismo lógico al pensamiento del siglo XX, con la logística y la semántica que aclaran el sentido de innumerables problemas y contribuyen a evitar ambigüedades terminológicas, es preciso apuntar, en apretado resumen, las principales críticas que se han dirigido al empirismo lógico o neopositivismo desde diversos sectores de la filosofía contemporánea: 1. Reducir toda posible experiencia a la experiencia de la ciencia natural, es empobrecer, innecesariamente, el campo del conocimiento; 2. Escamotear el verdadero problema del conocimiento —relación de las ideas con los objetos— no es resolverlo; 3. Eliminar los problemas filosóficos, para adherirse en forma dogmática a alguna de las soluciones tradicionales del pensamiento, es volver a la filosofía aunque de modo torpe e inconsciente; 4. Del hecho de que las condiciones para el sentido de las proposiciones de la ciencia empírica no puedan aplicarse a enunciados de otra naturaleza, no se deriva que estos últimos carezcan, en absoluto, de todo sentido; 5. Convertir la primitiva verificabilidad directa en una compulsión de grados de probabilidad, significa amenguar notablemente, cuando no acabar, con la fuerza del argumento antimetafísico; 6. Confundir la verdad con un criterio de verdad y repudiar en su totalidad el problema de la verdad, para salvar dicha confusión, es algo injustificable ante la razón, como también lo es el construir un lenguaje, con reglas convencionales de sintaxis, y negar sentido a todo lenguaje que viole dichas reglas, olvidándose de su carácter convencional; 7. La propia teoría de la verificación no es verificable. De aplicar el criterio de los empiristas lógicos habría que concluir diciendo que la citada teoría de la verificación, por ser inverificable, carece de sentido; 8. Decir que un juicio de valor es una forma disfrazada de imperativo o norma, sin probar el aserto, es caer en afirmación gratuita y es ignorar que las normas mismas, para tener validez, se apoyan en juicios de valor; 9. "Que el conocimiento científico, en el sentido estricto definido por el uso riguroso de la lógica matemática, comprenda y resuelva en sí mismo toda otra investigación y, por tanto, toda actitud y todo comportamiento del hombre, es una tesis admitida tácitamente, pero no demostrada por Russell"; 10. Pensar —como piensa Russell— que la lógica matemática posee una verdad absoluta y una certeza infalible, contradice el carácter convencional que atribuye el mismo autor a los fundamentos de esa lógica. (Véase, para una más extensa exposición y crítica del empirismo lógico, los siguientes libros: de Risieri Frondizi, "El punto de partida del filosofar", Editorial Losada, y "¿Qué son los valo-

res?" Breviario del Fondo de Cultura Económica: de Nicolás Abbagnano, "Historia de la Filosofía", tomo tercero, Montaner y Simón S. A. Editores Barcelona; de Juan Carlos Torchia Estrada, "La Filosofía del siglo XX", Editorial Atlántida, Colección Oro, Buenos Aires, de Michele Federico Sciacca, "La Filosofía, hoy", Editorial Miracle, Barcelona.)

NUEVA ONTOLOGÍA

Acaso sean las filosofías del ser o filosofías metafísicas la más poderosa corriente, aunque no diré la más popular, del pensamiento filosófico de nuestros días. Sirvanme, como muestras ilustres, la metafísica de Alfred North Whitehead y la ontología de Nicolai Hartmann. Los términos metafísica y ontología se usan, a menudo, indistintamente, por más que cabría emplear el nombre de ontología para el estudio de los entes en cuanto entes, reservando el nombre de metafísica para la investigación del ser que engloba a todos los entes, que subyace a todos ellos y hace de ellos lo que son. Preciso es advertir, no obstante, que esta separación abstracta no opera, estrictamente, en los casos concretos.

La realidad, para Whitehead, es proceso, actividad y cambio. La realidad, dinámica y fluyente, tiene un carácter unitario y orgánico. El proceso cósmico, dominado por la finalidad, se extiende sobre un escenario de espacio y tiempo. La inestabilidad de los estados del universo, que implica la creación, es devenir de entidades actuales. ¿Y qué es una entidad actual? Whitehead nos responde: Un corte en la creatividad universal. "Todas las razones últimas están dadas en términos de tendencia y valores." "La posición de la vida en la naturaleza es —para el filósofo de Ramsgate— el problema capital de la filosofía y de la ciencia." Caracterízase la vida por la absoluta auto-experiencia, la actividad creadora y la finalidad. El mundo y el alma coexisten en una mutua inmanencia: en tanto percibido, el mundo está inmerso en el alma, por así decirlo; pero el alma, a su vez, forma parte del mundo. La teodicea whiteheadiana es la parte débil de la obra. Se nota en ella la ausencia no ya de lógica, sino de sentido común. Dios es, en un aspecto (naturaleza primordial), inmutable, atemporal, infinito y acabado, aunque algo muerto; y en otro aspecto (naturaleza consecuente), Dios es una descripción del mundo y su naturaleza está enriqueciéndose constantemente gracias a la captación de nuevos elementos en un eterno torbellino. Dios, además, es, a la vez, inmanente y trascendente y se encuentra en lucha contra el mal, que es algo positivo.

Nicolai Hartmann, uno de los más profundos y fecundos filósofos del siglo XX, opone a la actitud sistemática, que construye un todo conceptual par-

tiendo de una concepción preconcebida del mundo y resolviendo "desde arriba" los problemas particulares, la actitud problemática, que progresa paulatinamente en las cuestiones filosóficas mediante la investigación analítica, no dejando subsistir sino lo verificable.

Fino en el análisis, claro en la exposición y penetrante en sus investigaciones, Nicolai Hartmann, enemigo teórico de los sistemas, es un gran sistemático que ha sucumbido ante la belleza de lo bien construido. Sus filósofos predilectos: Platón, Kant y Hegel, son, también, pensadores sistemáticos.

La investigación filosófica —según Hartmann— tiene tres estadios: 1. Fenomenología (mostración de la realidad); 2. Aporética (alumbramiento de los problemas que surgen de los fenómenos mismos); 3. Teoría (solución de las aporías). Por la fenomenología se hace patente el hecho del conocimiento como una relación trascendente que supera la conciencia. Mantener bien firme la distinción entre las diversas esferas del ser, es una de las preocupaciones primordiales de la ontología crítica hartmanniana. La realidad, con su sola presencia, se justifica a sí misma; siendo efectiva, es posible y necesaria. Pero el mundo está estratificado, evidentemente, en una serie de planos que impiden toda concepción unitaria del tipo de la evolutiva. Entre la naturaleza orgánica y la inorgánica, entre la naturaleza orgánica y la psíquica, entre la naturaleza psíquica y el ser espiritual, hay inocultables cesuras y radicales diferencias. Existen, no obstante, categorías fundamentales que pertenecen a todos los planos del ser: En las más altas categorías reaparecen las más bajas, pero no viceversa (ley del retorno); hay un nuevo momento categorial, en todo plano del ser, que no es posible confundir con los elementos más bajos (ley de Novum); en el paso de los planos más bajos a los planos más altos no hay graduación (ley de la distancia de los planos). Podemos preguntarnos si las fundamentales estructuras fenomenológicas que el análisis reveló, condujeron al antiguo profesor de la Universidad de Marburgo y Berlín, a enraizar esas estructuras en el ser. Más ontológico que metafísico, Nicolai Hartmann adoptó el viejo y superado concepto de la materia física, considerando al ser —observa Abbagnano— "como un todo compacto e indiferente, en el condicionamiento recíproco de sus planos y en la interna determinación de cada uno de ellos" (pág. 473, tomo tercero, "Historia de la Filosofía", Montaner y Simón S. A., Editores, Barcelona). Por su consistente teoría del conocimiento, por su implacable polémica contra el idealismo gnoseológico y por la riqueza de temas y de problemas que ha suscitado con su especulación, Hartmann, vinculado a la parte más viva y actual de la ontología de nuestro tiempo, se ha convertido ya —así lo pienso yo por lo menos— en un clásico.

Dentro de la dirección metafísica, poco conocida del público en general por su rigor académico y por su alto nivel intelectual, habría que destacar

el neotomismo, el neoagustinismo, el espiritualismo cristiano en Italia y la "philosophie de l'esprit" en Francia. Corrientes todas ellas de un extraordinario vigor en nuestro siglo, por más que se salgan —desde el punto de vista de su génesis y de su proyección en el tiempo— de nuestro siglo.

VITALISMO

En el último tercio del siglo XIX y principios del XX, aparece, en reacción contra el positivismo y el idealismo, la corriente vitalista que centra su meditación filosófica en el tema de la vida. Wilhelm Dilthey, Henri Bergson y José Ortega y Gasset nos ofrecen, más que sistemas acabados, un valioso conjunto de geniales atisbos y de finas reflexiones en torno a la vida humana como centro, medio y fin del filosofar.

Guillermo Dilthey ve en la historia la sustancia del hombre. "Que sea el hombre sólo se lo dice su historia." No hay un modo de ser invariable, permanente, porque no hay naturaleza humana, sino inmersión en el tiempo, historicidad. El hombre no tiene historia sino que es historia. La filosofía será, en consecuencia, análisis descriptivo y comprensivo de la vida humana, interpretación histórica. Y esta hermenéutica tendrá que comenzar por aplicarse al momento actual de la evolución histórica. La vida forja desde cada hombre su propia cosmovisión. La filosofía de Dilthey culminará en el repertorio histórico de las cosmovisiones. El historicismo diltheyano no parece advertir, pese a sus finos análisis sobre la vida humana, que la historia es historia de una naturaleza. Sin estructura permanente del hombre, sin una naturaleza, ¿cómo historiar lo historiado?

Enrique Bergson distingue, con decidida energía, un conocimiento científico-conceptual de un conocimiento filosófico-intuitivo. El conocimiento científico capta lo muerto, lo especial, lo material, lo exterior; está dirigido hacia la práctica útil. Pero la realidad vital es algo que fluye, que se hace, que se convierte continuamente en otra cosa. Tal es el caso del yo que acumula su pasado y anticipa su futuro, sin ser nada rígido, estático, hecho de una vez para siempre. Porque la realidad, y hasta Dios mismo, es movimiento incesante, acción, libertad, evolución creadora, en suma; Henri Bergson postula la intuición como método del filosofar personal y la imagen y la metáfora como vehículo de comunicación. Más que una filosofía, el pensador hebreo-francés nos presenta un valioso conjunto de observaciones sobre el proceso vital —que pretende inútilmente tragarse el resto del cosmos— y de vivencias sobre

la duración real. Su irracionalismo, su anti-intelectualismo de fondo, le impidió arribar a un saber riguroso y objetivo que siempre ha sido a base de conceptos.

José Ortega y Gasset arranca desde su punto de vista individual, porque otra cosa le parecería un artificio. "El hecho radical, el hecho de todos los hechos —escribe Ortega— es la vida de cada cual. Toda otra realidad que no sea mi vida es una realidad secundaria, virtual, interior a mi vida y que en ésta tiene su raíz y su hontanar. Ahora bien: mi vida consiste en que yo me encuentro forzado a existir en una circunstancia determinada. Se vive aquí y ahora. La vida es absoluta actualidad." (Introducción a las Obras Completas, tercera edición, pág. IX.) El mundo es perspectiva. "Cada vida es un punto de vista sobre el universo" (O.C., III, págs. 109-200, "El Tema de Nuestro Tiempo"). Cada hombre tiene una misión de verdad. Donde está mi pupila no está otra: lo que de la realidad ve mi pupila no lo ve otra. Somos insustituibles, somos necesarios. Y piensa Ortega que la perspectiva —uno de los componentes de la realidad— no deforma el mundo, sino que lo organiza. El imperio de la razón pura ha cesado. Entramos ahora a la era de la razón vital. Porque la razón es, debe ser, tan sólo una forma y función de la vida. "El tema de nuestro tiempo consiste en someter la razón a la vitalidad, localizarla dentro de lo biológico, supeditarla a lo espontáneo." Porque somos herederos, es preciso, para comprender algo humano, personal o colectivo, contar una historia. Y la historia tiene, en las generaciones, su estructura precisa.

Reducir todo a términos de vida humana, como lo hace el brillante filósofo matritense, es recaer en idealismo. Fuera de nuestro conocimiento y aun en posible desacuerdo con él, existe un mundo de entes y de valores. Si todas las filosofías son meras perspectivas —sin nada absoluto— entonces también será una mera perspectiva la teoría orteguiana del perspectivismo, sin derecho para imponernos sus conclusiones. Definir la vida ya no como el punto de arranque, sino como valor supremo, es el error esencial de todo vitalismo. La vida de cada cual es un elemento parcial y subordinado de la realidad. Como torrente de ciega energía carece de sentido por ausencia teleológica. Sólo al servicio de un valor que la incite y la guíe, cobra la vida contenido y plenitud. Tal vez el destino de Ortega haya sido el de un gran "culturalista" siempre atento a la última teoría científica europea o al libro inquietante recién salido a la luz pública. Con una prosa delicadamente musical, cargada de relumbres poéticos, supo siempre apuntar una corrección, en nuevo punto de vista, una precisión complementaria, una consecuencia inadvertida, una contrastación, o un primoroso análisis psicológico. En sus manos, cualquier tema adquiere un gusto y un color inconfundibles.

El existencialismo, es a más de una filosofía, un fenómeno cultural de nuestro tiempo.

En una atmósfera de fracasos, de desilusiones, de frustraciones en la función de dirigir el mundo, de desesperación ante las continuas luchas y atropellos, de expectación de lo imprevisto. . . ha nacido una filosofía desvigorizada y desvirtuada, es verdad, pero también auténticamente preocupada de la libertad, de la responsabilidad, de la existencia cotidiana y del hombre concreto. El existencialismo se ha encarnizado, despiadadamente, en la finitud del hombre. Pretende tener como punto de partida la experiencia concreta de la vida de cada cual para descubrir y tocar el ser mismo. Por vía de conciencia se quiere desembocar en la PATENCIA del ser. Pero no se acaba de precisar las palabras, de definir, de concluir. La desconfianza, la ambigüedad, la indecisión y la ausencia de un claro sistema doctrinario han presidido, hasta ahora, la marcha del existencialismo. Su estilo y su tendencia, en cambio, presentan nítidos contornos.

Se ha hablado de existencialismo abierto y de existencialismo cerrado, de existencialismo cristiano y de existencialismo ateo.

El existencialismo abierto o cristiano parte del hombre integral con su espíritu y sus ligas con las trascendencias, usa del método fenomenológico pero deja abierta la puerta a la trascendencia metafísica. Marcel, Zubiri y Jaspers —aunque este último imperfectamente— son representantes de esta actitud.

Una atmósfera de cansancio, de desconfianza y de pesimismo no es, precisamente, la atmósfera adecuada para hacer filosofía. Resulta explicable la angustia de un hombre concreto de la posguerra, pero no resulta justificable que contamine la filosofía con su personal nihilismo. El desahogo de los instintos vitales, en nombre de una espontaneidad gratuita, no es, en rigor, una actitud propiamente filosófica. Con UN drama de la existencia se puede confeccionar una pieza de teatro pero no se puede tejer EL drama de la existencia. Casi todos los existencialistas contemporáneos pretenden universalizar sus vivencias personales. El resultado, más que una filosofía, es un testimonio singular.

Negar los méritos del existencialismo es una torpeza inexcusable. En el haber del existencialismo estará siempre el haber llevado al primer plano el hombre concreto, con la intimidad de su conciencia, con su finitud, con su temporalidad, con su angustia. El hegelianismo que lo resolvía todo pero que se olvidaba de la persona humana, los ejercicios escolares en torno a bizantinismo han sido justamente relegados ante el hondo problema del hombre de carne y hueso y ante la acuciante crisis que vive en el mundo contemporáneo. Como

reacción en contra de estas posiciones agotadas, el existencialismo ha sido mucho más afortunado que como doctrina.

El existencialismo ha declarado una guerra a muerte a todo sistema, olvidando que una filosofía no TIENE un sistema, sino que ES sistema. Pese a su denodada crítica, el existencialismo ha terminado, a la postre, por constituirse en sistema.

Una fenomenología puramente descriptiva de la realidad humana no es, ni mucho menos, una ontología. En este sentido, Michele Federico Sciacca ha podido decir que el existencialismo, más que una filosofía, es una filosofía fallida. Y es que su problemática, y su conjunto de aguadas observaciones psicológicas, han quedado propiamente sin ulterior elaboración filosófica.

No todo es reducible a momentos existenciales. Si así fuera ya no podría hablarse de esencias, de objetos ideales y de valores objetivos. Tampoco cabría hablar de lógica, de ética, de religión, de estética o de ciencia. Todo se diluiría en una serie de duraciones existenciales. El devenir tragaría al ser y a la metafísica, para quedar al final perdida la existencia misma. De tanto demudar a la existencia, ésta se ha revelado como evaporación frente a la nada.

Salvo el caso de los existencialistas cristianos, los demás se cierran a la trascendencia encerrándose en un inmanentismo sin soportes y sin atmósfera respirable.

No es posible quedarnos con las solas existencias sin remontarnos al sentido o razón de ellas mismas, a lo que las constituye en determinado tipo de ser: las esencias. La mera existencia —asegura y con razón el Dr. Sabino Algonso-Fueyo— no puede filosofar. Si el existencialismo puro se atuviera a la pura facticidad ¿qué nos podría decir? Filosofía es reflexión humana, búsqueda de razones y principios supremos. La existencia pura de los existencialistas, en cambio, es. . . ausencia de razón. ¿Cómo poder hablar, entonces, de una filosofía existencial?

Hasta ahora el existencialismo ha sido, más que una metafísica, una metodología. Lo que tiene de doctrina se ha quedado en un neo-empirismo nominalista. Los acuciantes problemas antropológicos que maneja —con ademán romántico y terminología sibiliana— los podemos reconocer, casi todos, en la temática religiosa del cristianismo. Lo malo del caso es que el existencialismo se ha quedado, la mayoría de las veces, en puras descripciones fenomenológicas sin “trasponer sistemáticamente en el plano nocional —afirma el catedrático de Filosofía Ramón Roquer— los resultados de sus exploraciones”. Es tiempo ya de decirlo, el antiintelectualismo radical de que ha hecho gala el existencialismo ha sido causa de su último fracaso.

El existencialismo se encarniza con la finitud humana y se complace, hasta la exasperación, con el lado sombrío de la existencia. Falta —y no me refiero

aquí a los existencialistas cristianos— el lado luminoso de la existencia, la forma estructural de la esperanza.

Tal vez nadie haya visto con mayor profundidad los límites del existencialismo que Otto F. Bollnow. De su libro "Filosofía de la Existencia", dedica el último capítulo (XIV.—Los límites de la Filosofía de la existencia) a señalar las limitaciones del existencialismo contemporáneo. En gracia la brevedad, nos permitimos resumirlas en la siguiente forma:

1. Como filosofía total es la expresión de una situación de crisis histórica pasajera.

2. Todo verdadero valor y verdadero sentido se pierden necesariamente en un mundo reducido a la existencia como la formal relación de liberarse, lo manejable ("Zunhandenen") y lo que está a los ojos ("Vorhandenen"), es decir lo determinado deficientemente.

3. Falta el punto de arranque para una filosofía de la naturaleza orgánica, puesto que ésta se distingue, porque sólo puede ser comprendida desde un apropiado centro.

4. Falta también todo el mundo espiritual del hombre en la cultura y la historia, con sus diferentes articulaciones.

5. No se ofrece el punto de partida para comprender adecuadamente toda la múltiple esfera de los contenidos en la vida psíquica, que Hegel designaba como "espíritu subjetivo".

6. Del lado ético, el "engagement" incondicionado de la actitud existencialista degenera en un vacío aventurerismo que busca el peligro y lucha sólo por el goce de jugar a la sensación, y aún en ella se queda indiferente.

7. El hombre desilusionado y sacudido en todas las relaciones objetivas que le soportan es rechazado a la soledad de su existencia individual. Desde este punto de vista se pierde toda la realidad del mundo circundante.

El existencialismo reduce las diversas categorías tradicionales —acto y potencia, causa eficiente y final, causa formal y material, etc.— a una sola categoría: lo continuo, lo uniforme. En el eterno fluir de las cosas, forma y materia se funden en tensión continua; esencia y existencia se diluyen en la confusión del "existencial" puro. ¿No será preciso que el existencialismo adopte un sentido concreto sustancial y abandone esa filosofía de la existencia puramente formal para que cese el peligro de caer en un aventurerismo irresponsable?

No se puede negar el mérito de los existencialistas, consistente en ese esfuerzo por encontrar en la existencia valores que reintegren al hombre a su libertad más auténtica. Nicolás Abbagnano, por ejemplo, ha visto certeramente que "los problemas de la filosofía conciernen verdaderamente al ser

del hombre, y no del hombre en general, sino de *cada* hombre, en la concreción de su existir, y son apelaciones o llamamientos que se le dirigen para que se ponga en claro consigo mismo, asuma sus responsabilidades y tome sus decisiones" (Pág. 7, "Introducción al Existencialismo", Fondo de Cultura Económica). Son aspectos positivos del existencialismo: 1. autentificación de los problemas filosóficos, es decir, "el esfuerzo de recogerse y poseerse en aquel aspecto fundamental de su ser al que se refiere el problema" (Abbagnano); 2. El sentido de la filosofía como compromiso estrictamente personal; 3. El reconocimiento del ligamen que nos ata a los otros, con los cuales coexistimos; 4. El reconocimiento de la muerte como riesgo ineliminable que me incita a la fidelidad conmigo mismo; 5. La búsqueda de un completamiento, de una estabilidad que falta al hombre.

Se ha dicho que la posibilidad es la categoría fundamental de lo humano. Es cierto que la vida del hombre no viene hecha, sino que se va haciendo. Pero no es menos cierto que la vida humana no puede reducirse a mero proyecto, porque los proyectos se hacen sobre la base de *ser ya algo* quien los formule. Y un proyecto no merecerá nuestra adhesión si no concuerda con nuestro peculiar *modo de ser*. La posibilidad es posibilidad de un ser actual.

Reconozcamos que los existencialistas han llevado la atención a muchos problemas humanos que no se habían estudiado debidamente. Pero rechacemos un concepto del hombre que se reduce a movilidad pura, porque esta movilidad se sostiene y se transporta en una *sui-ipsidad*; en el ser persona del hombre que permanece, desde la infancia hasta la muerte, uno mismo a través de las mil vicisitudes.

ESTRUCTURALISMO

El estructuralismo surge, como tendencia o escuela filosófica, en el crepúsculo del existencialismo. Algo hay de moda en este nuevo movimiento. Fuera de Francia, no ha logrado gran número de adeptos y mayor difusión. El estructuralismo carece, por ahora, de grandes figuras filosóficas. Nace con Claude Lévi-Strauss (un antropólogo) y con Jacques Lacan, Roland Barthes, Louis Althusser, Michel Foucault. Entre los estructuralistas existen diferencias notables por lo que respecta a formación y líneas filosóficas.

La revolución operada en lingüística, ante todo en la fonología de Trubetzkoy y Jakobson, así como en los estudios de lingüística estructural (Bloomfield, Harris, etc.) sirven de punto de partida para una meditación filosófica. Lévi-Strauss había advertido a Georges Charbonnier que "todo problema es problema de lenguaje" y que "la verdadera cuestión es el lenguaje" (*Entre-*

tiens avec Claude Lévi-Strauss págs., 157 y 160, París 1961). No obstante, la antropología cultural no se limita a copiar la lingüística y la fonología estructurales. Porque no es lo mismo “un sistema de apelativos” que “un sistema de actitudes”. El estudio de Lévi-Strauss no es diacrónico e histórico, aunque no se rechaza la importancia relativa de estos factores; tampoco se trata de estudiar un estado “presente” o “instantáneo”. Los elementos diacrónicos pueden integrarse sincrónicamente en estructuras, sin admitir su carácter primordial o condicionante. La razón dialéctica es tan sólo una extensión de la razón analítica. Marx y Freud le sirven a Lévi-Strauss como importantes precedentes de su investigación estructural. Jacques Lacan habla de un psicoanálisis estructural y Louis Althusser desarrolla estructuralmente el pensamiento marxista de las relaciones económicas y de las infraestructuras. Por su parte, Roland Barthes estudia estructuralmente la crítica literaria y la producción artística.

La máxima popularización del estructuralismo se debe a Michel Foucault. En su arqueología de las ciencias humanas, investiga, “a partir de que los conocimientos y teorías han sido posibles”. Se trata de averiguar las condiciones de posibilidad en la historia de ciertos conocimientos, más que su valor racional o su perfección creciente. Puesto que el hombre mismo es estructural, las ciencias humanas son, consiguientemente, estructurales, no históricas. El psicoanálisis y la etnología engloban prácticamente el dominio entero de las ciencias. En frases hiperbólicas y apocalípticas, Foucault vaticina “la muerte de la filosofía” y, lo que es más grave, la muerte de la historia y del hombre. El ser humano “deja de ser el viejo y constante problema que se creyó que fue”. El hombre es una invención cuya fecha reciente exhibe la arqueología de nuestros pensamientos. Y acaso su próximo fin (“*Les mots et les choses*”, pág. 398, París 1966). Sartre ha dicho que el hombre es “un producto de la estructura pero en tanto que le supera”. En el supuesto de que las estructuras hagan al hombre, habría que saber todavía qué hace el hombre con las estructuras.

Estructura indica el plan según el cual se construye el objeto. En este sentido, estructura es sinónimo de organización, arreglo y disposición. El estructuralismo como teoría, como método trata de poner en relación lo que se convertirá en las partes de un todo postulado previamente. Pero, ¿podemos saber dónde y cómo detenernos? Para totalizar es preciso conocer los elementos separables. El método estructuralista es analítico y totalizador, reconoce, conjuntos organizados, diferencias en una relación común según la cual se definen. La pluralidad de la organización supone un arte combinatorio. Es preciso comprender el vínculo que sostiene la totalidad. “La totalización no es confusión de las diferencias o repetición de lo mismo, sino articulación

de totalidades parciales y sucesivas” (Jean Poiullon, “Un ensayo o definición”, en el libro en colaboración “*Problemas del estructuralismo*”, pág. 18, Editorial Siglo XXI). “Podemos insistir sobre el factor dinámico, productivo, que está ligado a la filosofía de las estructuras. En la ciencia como en el arte el diálogo entre el espíritu y la realidad implica una laguna inicial que se colma mediante la invención de los modelos y de los campos de operaciones. No se puede suponer que el pensamiento refleje una experiencia totalmente constituida, ni que disponga con pleno derecho de las formas que hacen a la experiencia posible o válida: Sería una imagen muy pasiva o muy teórica de la vida de la mente”. (Noël Mouloud, “Reflexiones sobre el problema de las estructuras”, en el volumen en colaboración “*Estructuralismo*”, pág. 23, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires.) “Sólo está estructurado el arreglo que responda a dos condiciones: que sea un sistema regido por una cohesión interna; y que esta cohesión, inaccesible a la observación de un sistema aislado, se revele en el estudio de transformaciones gracias a las cuales se encuentran propiedades similares en sistemas en apariencia diferentes” (Claude Lévi-Strauss “*Elogio de la Antropología*”, págs. 33-34. Cuadernos de Pasado y Presente, Córdoba, Argentina). Hemos traído a colación estos tres textos de Poullion, de Mouloud y de Lévi-Strauss para mostrar cómo, a pesar de las diferencias de formación y de línea, puede hablarse de un común denominador en el estructuralismo.

Nuestro tiempo requiere, imperativamente, la síntesis de historia (historicismo), y estructura (estructuralismo). La realidad desborda a toda estructura, a todo sistema preconcebido. Pero, ¿cómo decir que el hombre no tiene naturaleza, sino historia? Sin una estructura permanente del hombre, sin mengua de su historicidad, ¿cómo historiar lo historiado?

Al acercarnos personalmente a las principales corrientes filosóficas no hemos podido dispensarnos de contrastarlas con la verdad, con nuestra verdad. Hacer apología de los errores o callar verdades, cuando éstas vienen al caso, es carecer de honestidad intelectual y traicionar a la inteligencia. He querido, en el examen crítico de las más destacadas doctrinas filosóficas de nuestro tiempo, cumplir con el deber que impone “la responsabilidad de la voz”. Cargo con la responsabilidad personal de mis objeciones a la obra de egregios filósofos contemporáneos, dichas, por lo demás, con todo respeto y haciéndoles toda la medida. Vivimos, por fortuna para ustedes y para mí, en un mundo libre que posibilita el diálogo en el cual el filósofo habla “como hombre a otros hombres, sin la pretensión de enseñar o dirigir, sino sólo con aquella mucho más modesta y fundada, de poner a disposición de los demás, para que eventualmente se sirvan de ellos, ciertos esclarecimientos sobre las experiencias humanas fundamentales, que él mismo, en gran parte, debe a la obra

y al trabajo de los demás" (Abbagnano). Ciencia comprometedora de la realidad entera, la filosofía avizora la Verdad que la trasciende y la guía. Es en esta verdad del ser, precisamente, en la que alumbra sus explicaciones fundamentales. Si la filosofía es la forma más alta de la experiencia humana totalmente racionalizada, filosofía y vida son, en el fondo, una misma cosa. Quienes se creen emancipados de cualquier filosofía, menospreciando el rigor de la disciplina y las aportaciones de sus más ilustres representantes, no pasan de ser —al fin animales racionales— "filosofillos" diletantes, constructores de vanas especulaciones que —dicho sea con implacable sinceridad— salen sobrando. Hoy como ayer —y acaso la circunstancia de este siglo sea más apremiante que la de los siglos pasados— el imperativo socrático: "gnosce te ipsum" conserva toda su vigencia. Así lo pensamos, por lo menos, quienes entendemos la filosofía como un imprescindible menester de ubicación y de autoposición.

MEDITACION SOBRE LA ESPERANZA

JOSÉ R. SANABRIA
Universidad Iberoamericana

Se debe herir de muerte a la esperanza terrestre pues solamente entonces nos salva la esperanza verdadera.

KIERKEGAARD

ES MUY COMÚN pensar y expresar que nuestro tiempo es peculiarmente anticristiano. La Edad Media —se afirma— fue una época medularmente espiritualista, esencialmente cristiana. En el siglo pasado empezó la descristianización, que ha culminado masivamente en el nuestro. La verdad es que desde la Edad Media nuestro mundo, en un largo proceso, ha ido dejando de ser cristiano.¹

Solamente unos cuantos miopes niegan que la cultura occidental esté inspirada e informada por el cristianismo. De tal manera que nuestra cultura, con sus luces y con sus sombras, sería impensable al margen de la concepción cristiana del hombre y del mundo.

Pero así como sería insensato negar la realidad histórica del influjo del cristianismo en la cultura occidental, también lo sería negar que estamos viviendo una época fundamentalmente anticristiana. Y aún algunos aseguran que nuestra época es *postcristiana*. Ya en el siglo pasado se afirmó que el hombre es el dios del hombre —*homo homini Deus*—. Antes, la historia era casi exclusivamente historia sagrada: Dios intervenía en todos los acontecimientos humanos y mundanos. Pero el hombre empezó a cuestionar su naturaleza y su origen, su destino y su fin: ¿y si el hombre no fuera más que

¹ Recuérdense los conocidos libros de P. Hazard *La crisis de la conciencia europea y El pensamiento europeo en el siglo XVIII*. Igualmente *La decadencia de Occidente* de SPENGLER, *La situación espiritual de nuestro tiempo*, de JASPERS y *Una nueva Edad media* de HUIZINGA.