

INTRODUCCIÓN:

¿Para qué sirve la filosofía?

- Para aprender a vivir, y si es posible antes de que sea demasiado tarde. Séneca criticó a la filosofía entendida como disciplina exclusivamente abstracta al escribir: "¿De qué me sirve saber dividir el campo si no sé compartirlo con mi hermano?"
- Para desconfiar de las apariencias ("No todo lo que reluce es oro" dice en este sentido un refrán popular) Para dudar hasta llegar a verdades que serán provisorias y serán reemplazadas por otras verdades. Esta práctica nos previene contra el fanatismo y nos vuelve más tolerantes. La filosofía sirve así para desarrollar la humildad y reconocer los límites de nuestro conocimiento.
- Para reconocer que en la vida todo está sujeto a cambios y que no hay nada que podamos poseer por completo.
- Para reflexionar en torno a cuestiones de valor (éticas) y para desarrollar las virtudes, que son el edificio de la ética. Por ejemplo, para aprender a ser valientes (que es capacidad de vencer el miedo y de soportar las frustraciones y circunstancias dolorosas), a ser justos, temperantes (y educar nuestro deseo).
- Para crear y clarificar conceptos. Saber, por ejemplo, que la consternación suma el dolor a la sorpresa, y que cuando cede la sorpresa suele ceder también el dolor.
- Para sacar provecho de las circunstancias adversas.
- Para reírse de uno mismo y no dramatizar las cosas en exceso (Los españoles dicen "Tomarse las cosas con filosofía")
- Para acrecentar nuestra capacidad de resolver problemas.
- Para desarrollar nuestra capacidad de organizar ideas y principios. Para encontrar diferencias no evidentes entre diversas perspectivas y elementos comunes entre perspectivas aparentemente opuestas, desarrollando la habilidad de clarificarlos comunicándolos mediante el lenguaje.
- Para reconocer que primero somos sujetos sociales, y tan sólo luego somos individuos. Nuestros problemas reconocen una matriz común. Podemos filosofar juntos y reconocernos en nuestra fragilidad y en nuestra fortaleza.

Desarrollo:

No sé si ocuparse en determinar el concepto de la filosofía es tarea estrictamente filosófica. De todos modos, en este capítulo perseguimos una simple imagen anticipada de lo que solo puede saberse de veras en el ejercicio mismo del filosofar. Antes de intentar responder a esta cuestión, hace falta que aclaremos el sentido de la pregunta, ¿qué preguntamos cuando preguntamos que es filosofía?. En primer lugar, no preguntamos, ciertamente cual es la verdadera filosofía. No pedimos que se nos responda con la verdad filosófica en la mano. Pero tampoco preguntamos que debe ser la filosofía, en que debe consistir el filosofar, siempre, para todos. Que debe ser la filosofía, como hay que concebir la filosofía, en un asunto que se resuelve filosofando concretamente. Sería imposible que nadie- y en ese nadie está también los profesores de filosofía- pretendiera establecer, antes de ponerse a filosofar, concretamente que debe ser la filosofía; porque el modo de concebir la filosofía está implícito en cada filosofar, y solamente allí. Por lo tanto, la cuestión ¿qué es filosofía? No consiste en preguntar por la verdad filosófica en persona, ni en preguntar que debe ser la filosofía. ¿Qué preguntamos entonces?, Cuando nosotros (y cualquiera que no sea un filósofo en el acto de filosofar) nos preguntamos que es la filosofía, no podemos sino preguntarnos – teniendo a la vista la filosofía que ha sido, o sea ese acervo de pensamiento que forman la historia de la filosofía – cuales son los caracteres propios o notas que definen ese específico quehacer humano que llamamos filosofía. Para responder a la pregunta se abren ante nosotros tres caminos posibles. En primer lugar, preguntarles a los filósofos mismos. Pero esta vía esta destinada a no tener buen éxito. La definición de que la filosofía puede dar un filósofo no será mas que una manera muy abreviada de expresarnos su filosofía. Tanto, que para entender adecuadamente su definición tendríamos que aplicarnos a estudiar puntualmente su filosofía. Y el que siguiera este método, sobre todo si es un profano se encontraría con diferencia tales entre las definiciones de la filosofía que le harían poner el grito en el cielo sobre las contradicciones de la filosofía y la inanidad de ella. Si ahora abandonamos ese camino por imposible, podemos intentar este otro; caracterizar las formas principales que la filosofía asume en su historia. Pero entonces, si no fijamos bien, ya no contestamos a la pregunta ¿qué es la filosofía?, Si no que hacemos un mal compendio de Historia de la Filosofía. En tales condiciones, para responder a la cuestión planteada no queda mas remedio, que examinar el contenido de la filosofía según ya se ha dado históricamente, y esforzarnos por ver y comprender los caracteres o notas

sustantivas y universales que la definen. Aclarados el sentido de la pregunta y los términos en que debemos responder, ensayemos ahora contestarla.

Autonomía del conocimiento filosófico:

Diremos, en primer lugar, que la filosofía es un conocimiento. Aquí conocimiento esta tomado en su sentido vulgar, como sentido que todos damos espontáneamente a la palabra conocimiento. La filosofía, es, pues, un conocimiento; un conocimiento, pretende ser válido universalmente, es decir, que no pretende valer tan solo como opinión del filósofo. La filosofía es un conocimiento. También cuando abomina del conocimiento es un conocimiento; cuando rechaza el discurso y la razón, y los sustituye por la intuición, el sentimiento, la fe, el éxtasis, la vida, el instinto, la filosofía es un conocimiento, y de esas cosas hacer alternativamente los caminos del conocimiento en que ella siempre consiste. La filosofía es, pues, un conocimiento, ¿cuál conocimiento?...porque ocurre que conocimientos hay varios, el conocimiento es de muchos modos, y de primera intención cuando decimos conocimiento pensamos en es conocimiento que se presenta al pronto como tipo y dechado de todo conocimiento, el conocimiento científico: matemáticas, ciencia exacta de la naturaleza. ¿Hay de veras la filosofía, o sea un conocimiento filosófico autónomo que pueda reclamar legítimamente entre los otros conocimientos, y especialmente entre los otros conocimientos, y especialmente frente al conocimiento científico-natural, un lugar bajo el sol de la teoría?.

Ésa es la cuestión que nos sale al paso ahora. Y nos encontramos con que, en primer lugar, muchos han negado que la filosofía tenga verdadera razón de existir.

Partimos del desarrollo de un tema muy usado, que niega autonomía al conocimiento filosófico.

Primero, se ha dicho (y muchas veces se lo piensa sin decirlo), en los orígenes, la filosofía fue lo que su nombre indica: un amara a la sabiduría, un amor del saber. Por eso al principio forman parte de su reino desde la matemática y la astronomía hasta la política. Después, y especialmente en los tiempos modernos, a medida que el progreso del conocimiento fue dando lugar a las ciencias particulares, cada nueva ciencia particular iba restando una región a la jurisdicción de la filosofía. Y así se puede llegar a concebir una situación en que el conocimiento de la realidad venga a estar repartido totalmente entre las ciencias particulares.

¿Qué vendría a ser entonces la filosofía?, En una situación así, ¿cuál es la suerte de la filosofía?.

En esta coyuntura ha parecido cosa lógica a muchos decir que si la filosofía pretendiera todavía ser algo no podría ser nada mas que una síntesis de los resultados más generales del trabajo científico. De esta manera, el filósofo estaría reducido a la condición a la condición de un "profesor de cosas en general", como diría humorísticamente Carlyle; Sería un especialista en vaguedades.

Tal es el tema de una de las negaciones más banales, pero también más insidiosas, de la autonomía del conocimiento filosófico, o sea de la filosofía misma.

Sin poder extendernos sobre este punto, digamos que asignarle a la filosofía esa función sería tanto como negar su efectiva existencia. Mas valdría declarar que la filosofía debe desaparecer para ser sustituida, en lo que antes fuera su vasto dominio, por las ciencias especiales.

Antes de entrar a considerar los distintos modos en que –a mí parecer- se puede concebir y ejecutar el punto de partida de la filosofía, digamos que, cualquiera sea ese modo, todo filosofar tiene su raíz y comienzo en lo que vagamente y desde antiguo se denomina "asombro" o "admiración". Sobre este punto recordemos dos loci classici.

Dice Patón en el Teéteto, 155, d: "Y es propio del filósofo, amigo mío, eso que tú experimentas: estar lleno de admiración; ni otro comienzo tiene el filosofar".

Aristóteles, en Metafísica, Libro I,2 : "Entonces como ahora los hombres fueron movidos a filosofar por la admiración, quedando atónitos al principio ante los problemas más sencillos, y progresando después hasta proponerse poco a poco cuestiones mucho más difíciles, como son las concernientes al sol y la luna, a los astros y al origen del todo. Ahora bien, aquel que ante una dificultad se maravilla, se considera ignorante. (Por eso quien ama el mito es de alguna manera un filósofo, puesto que el mito resulta de un complejo de maravillas). Pero si los hombres filosofaron para salir de la ignorancia, es evidente que quisieron conocer por puro amor del saber, y no para servirse de él para uso alguno. Lo prueba el hecho mismo de que esta especie de conocimiento comenzó a ser buscada luego de haberse atendido, puede decirse que por entero, a las cosas necesarias y útiles a la comodidad y al bienestar de la vida. No hay dudas, pues, que nosotros no lo buscamos para beneficio alguno exterior; antes bien, así como llamamos libre al hombre que tiene su fin en sí mismo como llamamos libre al hombre que tiene su fin en sí mismo y no en otro, así también diremos de ella que solo ella es libre entre las ciencias, porque solo ella tiene el fin en sí misma".

Reparemos en que es este asombro o admiración el hombre supera la actitud natural, en la cual viene a ser como un eslabón de la cadena del acaecer cósmico. En la actitud natural nuestra vida ocurre, es un ocurrir; la vida nos sucede, la vida es sólo vida vivida.

El asombro y la admiración suponen pararse en medio de ese acaecer cósmico de que el hombre es parte; supone que ese acaecer cósmico, que hasta ahora era un juego confuso de medios y de fines vitales, retroceda frente al hombre hasta hacerse un objeto para él; y así el mundo puede hacerse objeto de conocimiento. Asombrarse o admirarse de todo lo que hay, de que haya algo, es una operación o un incidente que sólo puede ocurrirle a una vida de hombre. Y es igualmente actitud específicamente humana y espiritual la de ser empujado a superar ese asombro y esa admiración en un conocimiento con intención de totalidad – que indague por el sentido de todo.

Tal es la condición general, conocida y experimentada desde antiguo, de todo filosofar.

Sobre este fundamento común, yo creo que cabe distinguir diferentes maneras o modos de entender el punto de partida del filosofar, que aquí, para esta exposición sea hacedera, vamos a reducir a tres.

Pero digamos antes que, cualquiera sea ese comienzo, no creemos que la filosofía pueda tener otro punto de partida que la conciencia, o sea un partir de la conciencia. Ya dijimos que en cuanto saber radical la filosofía comienza con la exigencia de una justificación o fundamentación absoluta. Y de esa manera rechaza – o esta siempre dispuesta a rechazar – como supuestos las opiniones recibidas, el saber vulgar, el mundo exterior dado en la representación; y así se encuentra con que para empezar a construirse no cuenta con punto de apoyo más firme que la conciencia. Así la filosofía se realiza constantemente como una vuelta a la pura interioridad, lo que viene a decir que consiste en comenzar de nuevo tomando como punto de partida la conciencia.

Todo filosofar, pues, tiene su punto de partida en la conciencia. Pero se puede partir de la conciencia en varios modos, que son, por lo tanto, los distintos modos de entender y ejecutar el punto de partida del filosofar.

Primer modo de entender el punto de partida en el filosofar:

Detengámonos por un momento en ese instante, instante en verdad solemne para la historia del espíritu occidental, en que Platón descubre la razón. En el dialogo Teéteto, Platón plantea y refuta la tesis sofística de que la ciencia (el conocimiento) es la sensación. Y esa refutación se hace de manera que conduce derechamente al descubrimiento de la razón.

La sensación no puede dar conocimiento, ciencia. En efecto, la sensación es una modificación del espíritu que tiene una causa exterior. Como modificación del espíritu la sensación es siempre verdadera, es decir, es tal sensación y no otra; y como resulta del contacto o choque de partes de un mundo en constante cambio, el mundo de Heráclito, resulta que es cierta en el momento en que se realiza; en el momento en que se realiza representa exactamente un objeto, pero todo relativamente a ese momento.

Pero fijémonos ahora en esto: instalados en una realidad que es devenir, que es tanto como decir cambio, no cabe ponerse enfrente de cualquier aspecto del devenir en un momento dado, y preguntar: ¿qué es esto? Porque al tiempo en que tendría que venir la respuesta, la realidad de que se va a decir algo ya no existe: ha cambiado. Más aun, es decir, peor aun: si el espíritu no dispone más que de la sensación, no puede siquiera formular nunca la pregunta ¿Qué es esto?, puesto que sensación no es más que una modificación producida por el choque con tal aspecto del devenir del mundo, en tal instante necesariamente fugaz, y aquí, cuando preguntamos ¿Qué es esto?, al parecer preguntamos por algo que debe ser permanente, por aquello que la cosa es.

En tales condiciones, se ve claro que no se podría fundar en la sensación un verdadero conocimiento, o como Platón dice, "es falsa la tesis de que la sensación es la ciencia".

Insistamos brevemente sobre esto. La sensación no puede contestar a una cuestión así: ¿Qué es esto? En esta pregunta nosotros preguntamos por el ser de la cosa, por la esencia, por lo que la cosa es. La sensación solo conoce lo que deviene; conoce un aspecto de un instante único del devenir.

"Lo que es", en cambio, la respuesta al ¿qué es esto?, parece que tiene que ser algo que no deviene, lo que en las cosas resiste al cambio, y a pesar del cambio las hace ser lo que son. Eso es el SER, la ESENCIA de las cosas, y la esencia, lo que es, es permanente, lo que siempre hace ser a la cosa que ella es.

En consecuencia, al no dispusiésemos más que de la sensación no podríamos decir lo que son las cosas. Pero nosotros pronunciamos qué son las cosas. Este pronunciamiento no puede acontecer por el trámite de la sensación, conforme lo hemos visto. ¿A favor de qué ocurre, entonces? ¿Quién lo produce en nosotros? Y este es el punto en que Platón echa mano de la razón, que se llama, en su primera aparición, diánoia.

Dice un comentarista distinguido de Platón: "La doxa (opinión) es el nombre dado a esta actividad que se aísla y se concentra en un trabajo íntimo sobre las cosas. El alma que reflexiona y compara, ensaya darse cuenta de los resultados de esta comparación. Se habla a sí misma, se interroga y se responde, sucesivamente afirmando y negando. Este ir y venir del pensamiento reflexivo, este diálogo interior, es la diánoia. Cuando el ir y venir se detiene, cuando cesa la vacilación entre la afirmación y la negación, esta decisión final es la doxa (es decir, la

opinión). Es pronunciar una opinión (lo que la sensación ni puede hacer), un juicio, bien que un juicio interno y silencioso. Es en este pronunciar la opinión, en este juicio íntimo, donde habremos de hallar la verdad" (DIÉS, Autor de Platón).

La verdad solo reside en las "ideas". Consideremos ahora que los comentaristas de Platón de las más diversas tendencias están de acuerdo en reconocer un doble sentido o un doble aspecto de la "idea" platónica. La palabra idea proviene de una raíz que significa ver. Y así como en el ver hay el mirar y al ofrecerse a la mirada algo, por un costado, funciones racionales, conceptos; pero, por su otro costado, son "lo que es", las esencias de las cosas aprehendidas en la contemplación racional; son las "formas" de la verdadera realidad. Es decir, que la "idea" como pensamiento contempla o conoce la "idea" como forma verdadera de las cosas – esas formas para las cuales es ciega la sensación.

De esta manera, la razón es aquí una revelación directa de la verdadera realidad, revelación directa de la verdadera realidad, revelación que él filósofo encuentra, no por los vastos caminos del mundo, es decir, por el camino de la sensación, sino en la recogida intimidad de la conciencia – Platón dice: del alma.

Es así como desde Platón data el gran pathos de la razón; entonces se enciende la gran fe milenaria en la razón como modo privilegiado de ser del hombre, y de la que dependen el acceso a la realidad del mundo y a la dignidad de la vida.

Digamos, pues entonces, en conclusión, que el primer modo de concebir el punto de partida del filosofar lo hace consistir en convertir la atención sobre la conciencia para aislar en ella un recinto de seguridades racionales, verdades necesarias y universales. Pero este punto de partida consiste, además, según se ha visto, en tomar las determinaciones últimas de la realidad misma. Solo en esa razón la ascética voluntad de verdad encontraría el conocimiento, la revelación, de lo real, del ser, de lo que verdaderamente es.

Este punto de partida del filosofar, esta que es la convicción fundamental del racionalismo, ha sido enunciada limpiamente por Spinoza al decir:

"Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum" o sea "que el orden y conexión de las ideas son los mismos que el orden y conexión de las cosas".

Este modo de entender el punto de partida del filosofar ha tenido continuada vigencia histórica. Con alternativas y vicisitudes y con fuertes oposiciones casi puede decirse que ha dominado desde los tiempos de Sócrates hasta Leibniz, y aun mucho tiempo después.

Tomar este punto de partida es también una de las posturas normales, uno de los grandes estilos del filosofar.

Segundo modo de entender el punto de partida en el filosofar: Pero ocurre que, al tomar las determinaciones de la razón como una revelación original de la realidad, la misma razón, al intentar realizarse como filosofía, conduce a verdaderas aporías, es decir, a situaciones de las que el pensamiento racional no ve salida. Y todo esto puede llegar a conmover la confianza en que el orden y conexión de las ideas sean los mismos que el orden y conexión de las cosas.

Sobre el tercer modo: Y ahora trataré de bosquejar, de manera sucinta y todo lo clara que me sea posible, lo que consideraremos como un tercer modo de entender el punto de partida del filosofar. Sabemos que punto de partida y arte de prudencia filosóficos consisten en empezar desde la conciencia. El primer modo de entender ese punto de partida lo vimos en Platón, cuando lo seguimos en su acto, en verdad trascendental, de descubrir la razón. Ese modo consiste en partir de un elenco de conocimientos que son la razón y tomarlos sin más como revelación original de la realidad. Este modo de filosofar se libera en su punto de partida de toda fe en nuestra experiencia sensible, en la tradición, etc. Y el verdadero saber, el saber filosófico, saber sin supuestos o saber radical, viene a ser lo mismo que saber racional.

El otro modo de partir en la filosofía, el modo que acabamos de atribuir ejemplarmente a Kant, es un punto de partida más avisado y cauteloso. Hecho avisado y cauteloso en la familiaridad con las vicisitudes históricas de la razón considera que la fe del racionalismo en que el orden y conexión de las ideas son idénticos con el orden y conexión de las cosas es también un supuesto, nada más que un supuesto.

Para este punto de vista el punto de partida del filosofar debe estar más abajo y más secreto que allí donde lo pone el optimismo racionalista. El punto de partida hay que ponerlo en clavar los ojos en esa conciencia trascendental donde de continuo ocurre, por un misterioso modo, el originarse del mundo, o sea el construirse o hacerse posible la representación de un mundo.

Y el destino de la filosofía se hace consistir en el análisis puntual, completo y sistemático de esa conciencia originaria de la que deriva todo lo demás.

Ahora bien, ¿es cierto que la conciencia trascendental es la conciencia originaria, es decir, tal que no tenga ningún supuesto tras de sí? ¿Es cierto que no hay un modo más radical todavía de entender el punto de partida del filosofar?.

Esto es lo que quisiera sugerir ahora: un modo de concebir el comienzo en la filosofía más originario que los dos considerados hasta aquí.

Para sugerir este difícil asunto me voy a valer de una interpretación del momento inicial de la filosofía de Descartes (o sea, del "pienso, luego existo").

No ya que la filosofía de Descartes sea representativa de este modo de entender el punto de partida del filosofar. Representa mas bien lo contrario. Pero, según, mi interpretación, hay un momento en que Descartes nos brinda una ilustración del modo de filosofar que queremos insinuar. Ilustración que juzgo mas clara y eficaz que la que podría sacar, para los fines de esta exposición, de cualquier representante de este modo de entender el comienzo en la filosofía. porque este modo de ver tiene un altísimo abolengo, aunque pocas veces se ha hecho explicito.

La filosofía no se consideraría ya como un puro saber, sino también como un modo de existir. Sin embargo su aspiración a ser ciencia estricta, la filosofía sería también una sabiduría.

Reducida a lo esencial y despojada de todos sus accesorios, la cuestión propuesta a la filosofía es: ¿QUÉ SOY YO y QUÉ ES EL MUNDO?. Esta cuestión puede existir sin hallarse expresamente formulada. Formulada, puede asumir un aspecto mas o menos dramático: tener una mayor o menor parte en la trama de nuestra vida. En la noche oscura del alma, el tema de la filosofía que hemos dicho puede poblarse de las más refinadas angustias. Y en el otro extremo, esa cuestión puede acompañarse con problemas parasitarios que casi la ahoguen, o deshonrarse en las vanas sutilezas. Pero lo que hallara como fijo en el fondo de todas las variaciones lo que siempre ha de consentir ser expresado en un alfabeto universal, esa sustancia es: ¿Qué soy yo y que es el mundo?. Cuando digo que es esta la cuestión de la filosofía no quiero decir que cierta razón filosofante por si sola y siempre engendre esta cuestión. Al contrario, pertenece mas bien a la esencia de esa cuestión el poder presentarse también fuera de la filosofía. La conciencia de esta cuestión, problema a pavor, tiene matices o grados infinitos que van desde la enunciación racional expresa hasta la conciencia elemental –si todavía se la puede llamar así– de lo meramente vivido. Quiero decir que esta cuestión hace presa en el hombre aun fuera de todo docto y escolar ejercicio por solo estar en la raíz de la vida humana en cuanto tal. Por eso, porque esta en la raíz de la vida humana en cuanto tal, puede suceder que salga al encuentro del hombre en el simple juego de la vida. Cuando esto ocurre, cuando esta irrupción se produce, la filosofía puede empezar, aunque no es necesario que esto suceda; porque puede tambien no empezar, aunque no es necesario que esto suceda; porque puede tambien no empezar. La filosofía puede no empezar al aquella irrupción, esta conciencia del problema, tiene lugar en una situación en que se dispone de antemano de una respuesta que no se ha construido sobre una irrupción original de la cuestión; respuesta no filosófica, por lo tanto (mejor: no filosofada); respuesta recibida, autoritaria, histórica. Es así como la cuestión de la filosofía puede irrumpir y no hacer, sin embargo, que la filosofía tenga comienzo.

En este caso están también el estudiante o estudioso de filosofía que no es sino eso, y el que mas o menos doctamente profesa una filosofía de moda, desdejar, que la profesa mas bien como curioso de novedades; mas en razón de la novedad que a causa de su verdad, como diría Spinoza: "para no equivocarse sobre quienes son esos conviene saber que tanto en filosofía como en todo lo demás el gusto de la novedad no solo hace revolucionarios; sino también reaccionarios". Ese riguroso esclarecimiento que es preciso para haya filosofía se ha sobreentendido por lo general como la exigencia de un conocimiento riguroso. En consecuencia, la filosofía se concibe como ciencia. Ella tendría que realizarse, en lo posible, como el edificio completo, sistemático y definitivo de los conocimientos sobre el hombre y el mundo.

Este anhelo de la filosofía por constituirse como ciencia estricta, como un conocimiento riguroso de verdades ciertas y verificables, de tiempo tiene como necesidad de ser proclamado de nuevo enfáticamente. La realidad de la filosofía es dura para con ese anhelo y se diría que de tiempo en tiempo él tiene que darse solemnes ánimos para que no decaiga su esperanza.

Contra ese ideal, sin embargo, esta el vasto testimonio de la historia de la filosofía misma, que depone en contra de esa su entrañable aspiración.

La historia de la filosofía no solo no nos muestra el edificio imponente de la verdad filosófica, sino que hace falta "solicitar dulcemente los textos" para ver en ella los probables membra disjecta, las posibles esparcidas partes, reconocibles por todos, de la fábrica soñada.

La verdad es que esta manera de entender la tarea filosófica, que la asimila a una ciencia, entra suponiendo varias cosas. Prescindiendo de otras, ella supone, en primer lugar, aquel tema de la filosofía puede descomponerse en una serie de objetos ya dados y enfrentados al filósofo, a todo hombre que filosofa; objetos dados fuera del que filosofa y de manera igual para todos. En segundo lugar, aquella manera de ver supone en el que filosofa la existencia de un órgano supraindividual y fijo de captación de esos objetos: "logos", "ratio" u otro análogo.

Pero es el caso que, a diferencia de lo que ocurre en las ciencias, los objetos o los temas de la filosofía no son dados antes del concreto filosofar, sino que se engendran dentro de Él. En las ciencias, una misma organización perceptiva y racional de los hombres es el único y bien fundado supuesto para que haya verdades científicas, es decir, aserciones objetivas verificables de hecho por todos. El tema o los temas de la filosofía, en cambio, "tienen su vez", como diría Baltasar Gracián; tienen un tiempo, su circunstancia vital, en que irrumpen en la historia del que filosofa. Junto con ese cuándo tienen también su cómo, es decir, su matiz individual irreducible, por más que después puedan ordenarse dentro de algunos esquemas universales.

Porque tienen su vez y su cómo, es decir, porque hay que esperar que la vida los encuentre, resulta que ni esos temas, ni las soluciones que el filósofo ensaya a propósito de ellos pueden ser verificados por todos; la verdad filosófica tiene pocas probabilidades de merecer el asentimiento unánime –aunque sea el asentimiento unánime de pocos.

Es así como la historia de la filosofía nos muestra en toda gran filosofía. Algo hay siempre en ella de autobiografía, bien que se trate de un bios, de una vida cuyas dramáticas vicisitudes escaparían al más sagaz de las ayudas de cámara.

Por eso sucede que para entender una proposición de la física o la matemática basta con el puro conocimiento; pero un filosofema por sí mismo es casi una fórmula huera, algo sin valor de credibilidad ni peso sin el itinerario del espíritu que condujo hasta él. A la verdad filosófica no se puede acceder con un puro conocimiento.

Suponiendo que sea un conocimiento, la verdad filosófica es en todo caso una verdad vivida. Verdad, pero también vida.

La filosofía es conocimiento, pero también vida.

Sobre este hecho cierto apoyan su confusa y declamatoria exigencia las direcciones intuitivas y voluntaristas y todas las que se califican a sí mismas de irracionalistas. Ellas han adivinado algo de lo que la filosofía como ciencia ignora supinamente: que la filosofía no consiste tan sólo en el enunciado de axiomas evidentes y verdades demostrables, sino que admite la efusión subjetiva; que la verdad apasionada, y se la puede expresar hasta en exclamaciones.

Pero esas invitaciones al sentimiento y a la acción o quieren hacer del sentimiento y de la acción sustitutos del conocimiento racional, y en ese caso mantienen el anhelo de la filosofía como ciencia de objetos, cambiando sólo el método (es decir, sustituyendo la razón por una dudosa intuición irracional), o son invitaciones a perdernos en el sentimiento y la acción, es decir, a realizar una vida estética o un puro activismo. Pero entonces sentimiento y acción son nada más que vida vivida, desnuda de todo valor filosófico, de todo valor de conocimiento; vida que sólo a través de las gafas de algún moderno sofista puede hacerse valer como "vita philosophica".

Tal parece ser la alternativa dejada en heredad a la filosofía desde la muerte de Hegel: gritar enfáticamente, sin mayores consecuencias, su pretensión de ciencia estricta, o vagar detrás de todas las formas del diletantismo irracionalista.

Pero no hay, en realidad, tal alternativa. La filosofía supone la concreta vida humana; parte de esa rica experiencia vital donde hemos dicho que los temas de la filosofía tienen su vez. Sin embargo, aunque supone esa base, la filosofía afirma su autonomía en cuanto se constituye como esclarecimiento riguroso, como interpretación sistemática y racional de esa experiencia. En cuanto es eso la filosofía es un conocimiento. Pero construido a lo largo de un laborioso itinerario de la vida humana, ese conocimiento, esa ciencia, sólo se integra o perfecciona en una vida, como saber vivido; sólo se verifica en sabiduría.

Por eso en la historia de la filosofía auténtica culmina en una ética. No solo en una ética como teoría de lo moral, sino en una prueba de la vida.

Supongamos un instante (a título de mera hipótesis ilustrativa) que una interpretación racional del ser de la vida humana conduzca a una filosofía de su radical insuficiencia; una filosofía que nos muestre al hombre tendiendo por todas sus potencias a trascender de sí mismo. Supongamos que la elaboración racional de esa radical insuficiencia le imponga a la filosofía como exigencia científica la afirmación de una trascendencia, de un ser trascendente.

En la filosofía hay siempre comprometida la plenitud de la vida; en la filosofía hay siempre un *tua res agitur*.

Surgida de la vida, la filosofía solo se acaba y cumple en una vida –cosa ésta que no ocurre a ninguna ciencia.

La filosofía quiere y ha querido siempre ser una ciencia, un conocimiento; pero un conocimiento vivido y militante; sabiduría individual y solo así, sin embargo, de veras universal. Por eso, adoptadas todas las precauciones para no ser mal entendido, yo diría (un poco en símbolos, porque a veces el símbolo es la precisión y exactitud más alta) que la filosofía no es ciencia sino más bien Caballería de la "Orden del Conocimiento Esencial".

Cuando se considera la diversidad histórica de las filosofías, caba agruparlas, en una primera clasificación muy general, en dos grandes tipos. Conforme con el primero, que coincide con la imagen clásica de la filosofía, esta se concibe o entiende realizarse como ciencia, es decir, como un edificio sistemático de conocimientos objetivos, revestidos de validez universal. Sea que se asigne a la filosofía como objeto integrar en un conocimiento absoluto la imagen del hombre y del mundo del saber vulgar y de las ciencias particulares; sea que se la conciba, menos

ambiciosa, como teniendo objetos propios más restringidos, las filosofías de este tipo tienden decididamente a constituirse como ciencia.

Pero hay algo en la filosofía que resistiera siempre el intento de reducirla a ciencia, y es que, si bien la filosofía es conocimiento, en el conocimiento filosófico sólo se conoce lo que de algún modo también se hace, con un modo interior de hacer. El conocimiento filosófico es también realización del cognoscente (subjectividad finita siempre individual) y no, como en el ideal de la ciencia un objeto espectacular para un desinteresado y anónimo "yo pienso".

Por eso, aunque la filosofía aliente la exigencia de un saber de validez universal, los filósofos no se preocupan demasiado de la universalidad, y se conforman de buena gana con la validez. Y si las reflexiones anteriores fueran justas, esta es la misma naturaleza de la filosofía en la que las cosas ocurren de esa manera.

La misma idea de una filosofía universalmente válida (ideal que se nutre en el postulado, que nada autoriza seriamente a conmovérsele, de la esencial identidad del hombre), no podría concebirse de otro modo que como el canchales sobre el que cada vida filosófica construye su original acceso a la verdad.

Solo un superficial "historicismo", mirando en el contenido de los "sistemas", extrae de la diversidad de ellos la negación de una verdad filosófica (para lo cual previamente ha erigido, a sabiendas o no, a la matemática y la ciencia natural exacta en dechados del conocimiento; sin preocuparse, naturalmente, de averiguar que pasa con la filosofía).

Pero una consideración más profunda justamente en la "historicidad" de la filosofía verdadera el signo de la verdad que le es propia. Y las distintas filosofías, en su curso temporal, se nos aparecieran como confidencias conceptuales que se corrigen mutuamente al infinito, como confidencias conceptuales en torno a una verdad inmanente a todas ellas, en cuanto se fundan en una experiencia de vida.

Porque la verdad filosófica, más que *adeaquiatio rei et intellectus*, es *adeaequatio intellectus et vitae*: de una vida, empero, que no es vida inmediata ni conciencia solipsista, sino subjectividad finita constitutivamente abierta a la trascendencia.

Conclusiones generales, ampliadas

"Si no esperas lo inesperado, no lo encontrarás"
(Heráclito de Éfeso)

"Fracaso no significa que estemos derrotados:

Significa que hemos perdido solo una batalla.

Fracaso no significa que no hemos logrado nada,

Significa que hemos aprendido algo.

No significa que hemos sufrido el descrédito:

significa que estuvimos dispuestos a ensayar.

No significa falta de capacidad.

Significa que debemos hacer las cosas de una manera diferente.

Fracaso no significa que somos inferiores,

significa que no somos perfectos.

No significa que hemos perdido nuestra vida:

significa que tenemos buenas razones para empezar de nuevo.

No significa que debemos echarnos atrás.

Significa que debemos luchar con mayor ahínco.

Fracaso no significa que jamás lograremos nuestras metas:

Significa que tardaremos un poco más en alcanzarlas.

Fracaso no significa que Dios nos ha abandonado.

SIGNIFICA QUE DIOS TIENE UNA IDEA MEJOR!"

I. La inspiración filosófica

La filosofía en la calle

En muchas ciudades de nuestro país hay alguna vía pública que lleva el nombre de "Balmes". El filósofo de Vic, Jaime Balmes (1810-1848) es un "clásico" moderno, su pensamiento posee actualidad. Es interesante observar que, por lo general, a esas calles o plazas no se les ha modificado el nombre a pesar de los cambios de régimen

político que se han sucedido. Nunca ha parecido necesario marginar a Balmes; es patrimonio común. Existe también una filosofía clásica, una philosophia perennis, patrimonio de todas las generaciones que a la vez es un saber maduro y una búsqueda abierta.

La moda goza de una actualidad efímera.

Los clásicos no suelen estar de moda.

Pero son actuales siempre.

Hay cuestiones que interesan al hombre de todos los tiempos.

Muchos pasan por esa calle: desconocen quién fue Balmes y no se lo preguntan. También es posible que ignoren qué es la filosofía, qué es un clásico o qué un régimen político. Realidades invisibles, como el aire y la luz; vivimos en medio de ellas y no nos damos cuenta.

La admiración, origen del filosofar

A veces desconocemos lo que tenemos cerca. Normalmente ignoramos lo más próximo: estamos acostumbrados, no nos causa extrañeza, ni admiración; he ahí por qué no nos hacemos preguntas.

Maravillarse es advertir que no entendemos. La maravilla nos hace ver en lo ordinario algo insólito. Los filósofos de la antigua Grecia dijeron que la investigación y la filosofía nacieron de la admiración.

Hoy en día se suele aceptar que la humanidad posee un alto nivel de conocimiento científico, y eso la hace poderosa. Es cierto, pero no sabemos si el edificio del saber humano es seguro. ¿Su prestigio no se desplomaría si el hombre sólo lo hubiera soñado, si fuera mera invención de nuestro deseo de seguridad?

El valor de la filosofía

¿Para qué sirve la filosofía? Se puede responder: "no sirve para nada". Pero aun aceptando semejante respuesta, no cabe admitir que no sea valiosa.

No es lo mismo ser útil que valer. Servir para otra cosa es un tipo de valor, el valor de utilidad, propio de los medios. Todos los medios -o útiles- son valiosos, aunque no todos los valores son medios. Los medios son buenos para otra cosa, los fines son buenos en sí mismos.

Hay preguntas que se plantea el hombre de todo tiempo. Una de ellas tiene que ver con la diferencia entre los saberes "técnicos" y los saberes "liberales" (desinteresados), esto es, la diferencia entre dominio del mundo y libertad interior, técnica y ética, cosas y personas, en una palabra: el mundo y el hombre. Éstos son temas clásicos, que cobran especial interés en la actualidad.

Con un lenguaje propio de su época, J. Balmes formuló agudamente algunas de estas cuestiones en un libro publicado en 1846:

«Todo lo que concentra al hombre, llamándole a elevada contemplación en el santuario de su alma, contribuye a engrandecerle, porque le despega de los objetos materiales, le recuerda su alto origen y le anuncia su inmenso destino. En un siglo de metálico y de goces, en que todo parece encaminarse a no desarrollar las fuerzas del espíritu, sino en cuanto pueden servir a regalar el cuerpo, conviene que se renueven esas grandes cuestiones, en que el entendimiento divaga con amplísima libertad por espacios sin fin.

«Sólo la inteligencia se examina a sí propia. La piedra cae sin conocer su caída; el rayo calcina y pulveriza, ignorando su fuerza; la flor nada sabe de su encantadora hermosura; el bruto animal sigue sus instintos, sin preguntarse la razón de ellos; sólo el hombre, esa frágil organización que aparece un momento sobre la tierra para deshacerse luego en polvo, abriga un espíritu que, después de abarcar el mundo, ansía por comprenderse, encerrándose en sí propio, allí dentro, como en un santuario donde él mismo es a un tiempo el oráculo y el consultor. Quién soy, qué hago, qué pienso, por qué pienso, cómo pienso, qué son esos fenómenos que experimento en mí, por qué estoy sujeto a ellos, cuál es su causa, cuál el orden de su producción, cuáles sus relaciones: he aquí lo que se pregunta el espíritu; cuestiones graves, cuestiones espinosas, es verdad; pero nobles, sublimes, perenne testimonio de que hay dentro de nosotros algo superior a esa materia inerte, sólo capaz de recibir movimiento y variedad de formas; de que hay algo que con su actividad íntima, espontánea, radicada en su naturaleza misma, nos ofrece la imagen de la actividad infinita que ha sacado el mundo de la nada con un solo acto de su voluntad». (J. Balmes, Filosofía Fundamental, I, cap. 1, § 4).

La cuestión del saber

Según el filósofo de Vic, es preciso filosofar, porque junto a la ciencia natural y el progreso técnico, ha habido escaso mejoramiento en humanidad; además, advertimos gran diferencia entre la fuerza física y la conciencia, entre lo externo y lo interior, la materia y el espíritu, entre el mundo y el Creador.

La sola enumeración de esos temas, persuade a muchos de la dificultad de la filosofía. Estos asuntos -se dicen- son importantes, pero no están al alcance de todo el mundo, son cosa de especialistas. Eso es una dificultad; tal vez la mayor para quien se acerca por primera vez a estas materias.

Además, se nos plantea la disputa sobre el saber filosófico. Las razones a favor y en contra insinuadas por Balmes, vienen a ser estas:

-En contra: Después de veinticinco siglos la filosofía sigue sin alcanzar utilidades claras. Continúa haciéndose las mismas preguntas. ¡Queda lejos la Edad Media!, estamos en el siglo XXI, época de continuas sorpresas, de siempre nuevos progresos tecnológicos. La filosofía no progresa, no es científica. ¿Por qué ocuparnos de ella?

-A favor: precisamente por eso, la necesitamos. Ciencia y técnica tenemos, pero nos falta meditar sobre la grandeza del hombre, su origen y su destino. Más allá del rendimiento y la utilidad, hemos de poder discurrir sin límites. El progreso material necesita del progreso espiritual. Ahora bien, "en este siglo de metálico y de goces" -de dinero y placeres-, en que "las fuerzas del espíritu" -la ciencia, el saber- se desarrollan sólo al servicio de la técnica y del mercado, se detecta un vacío de espíritu. Más que nunca se requiere el saber desinteresado, la contemplación desde las altas cumbres. Pensemos en fin, ¿qué nos mueve al saber? ¿Nos interesa sólo por la utilidad, o también porque ilumina el sentido de la existencia? ¿Qué ciencia, qué técnica podría hacer esto último?

Filosofías "preconcebidas"

La misma ciencia y el progreso material replantean la necesidad del filosofar, es decir, de ir en busca del último por qué que nos dé alguna razón de todo cuanto existe. No es inasequible, ni es preciso ni conveniente partir de cero, aunque algunos filósofos lo hayan pretendido; aunque no sean conscientes de ello, todos llegan a la filosofía con gran número de conocimientos previos. Por lo demás, todos tenemos una idea -quizá confusa- de lo que significa una concepción filosófica de la realidad; y, de hecho, conocemos más de una.

Vamos a considerar tres de esas visiones (cosmovisiones) que se advierten y distinguen fácilmente en la actualidad:

La primera concibe la filosofía como sabiduría. Sostiene el primado del espíritu sobre la materia, y la libertad como señorío del hombre sobre las cosas. Es creacionista, ve el mundo como la obra de un Artífice inteligente, y al hombre como imagen de Dios.

La segunda es el materialismo "científico", actualmente divulgado y al alcance de todos. Se lo encuentra en los medios de comunicación. Contiene una concepción claramente cerrada a la trascendencia. A menudo concede prioridad a la moda (lo que se lleva) y al éxito (más o menos previsible a corto plazo).

La tercera, es la concepción postmoderna. Sostiene que buscar el último porqué es un "pensamiento duro", intolerante. Según tal cosmovisión, la filosofía expresa sólo la mentalidad vigente en un grupo social y una época.

Ni la inteligencia ni la materia pueden dar cuenta del origen absoluto; en consecuencia, nada puede hacerlo.

Una descripción de la primera idea la hemos encontrado ya en el texto de Balmes. Consideraremos ahora, brevemente, las otras dos, para plantearnos la pregunta sobre la verdad de esas filosofías preconcebidas. Como hemos sugerido, todos nos encontramos en alguna de las tres y tal vez no lo sepamos.