

LA REFLEXION FILOSOFICA

Por JOSÉ LÁZARO

I. *Actitudes antiguas y nuevas*

EN esta conferencia me propongo exponer brevemente cómo concibo la reflexión filosófica en general. En la filosofía clásica, los problemas se presentan en sí y la solución que se busca es también una solución en sí, válida para toda inteligencia y válida incluso en ausencia de la inteligencia. Cuando se trata de averiguar lo que es la materia o la luz, se trata de encontrar una explicación que tiene su valor en sí, sin referencia a una inteligencia que conoce. La inteligencia constata, pero deberá inclinarse ante lo que es; la inteligencia es receptiva; el dato exterior se impone y sigue siendo lo que es, tanto si es conocido como si no es conocido.

Esta es todavía la actitud de eso que llamamos hoy las ciencias; las soluciones de la física y de la química se presentan como cosas independientes del espíritu. H₂O no es agua porque exista un hombre que lo constate; el hombre lo constata porque ello es así, y H₂O era agua antes de que el hombre lo supiera.

Ahora bien, en la filosofía moderna, ha ido poco a poco surgiendo la idea de que los problemas de la filosofía, e incluso todo problema como tal, no es problema en sí, sino problema para el hombre o problema del hombre. Y esto puede comprenderse de dos maneras.

Primero en sí, no existen problemas: existe lo que es.

No existe problema del origen del hombre: el hombre viene de donde viene, y el hecho de que él lo sepa no cambia nada.

No existe problema de Dios: si Dios existe, Dios es como él es y no hay problema; si Dios no existe, tampoco hay problema.

Los problemas no existen pues sino para el hombre y vienen de las condiciones de su conocimiento, de su capacidad de conocer, por una parte, de la debilidad de su espíritu, de otra parte. Capaz de conocer, conoce espontáneamente un cierto número de cosas, sin esfuerzo e incluso sin tener de ello una conciencia refleja. Pero el hombre aspira a conocer más; lo que conoce espontáneamente le abre el apetito de conocer más; quisiera conocerlo todo o el mayor número de cosas posible y entonces es que aparece la dificultad. A medida que profundiza en sus conocimientos y pasa de las evidencias primeras a objetos de conocimientos menos inmediatos, la certeza o la precisión, y también el carácter completo del conocimiento, disminuye y el hombre llega finalmente a un plano desde donde se le hace imposible progresar.

El ejemplo típico de esta dificultad se encuentra en el conocimiento de Dios. En este conocimiento podemos distinguir por lo menos tres planos. El primero consiste en un conocimiento muy confuso en cuanto a la precisión del objeto, pero que puede no obstante ser precisado en cuanto a la certeza que él engendra y actuar vivamente sobre el espíritu. Este es el conocimiento de Dios tal como nos lo describen los místicos; se expresa bien diciendo que Dios es inefable, y lenguaje filosófico se aplica a él bastante exactamente diciendo que corresponde a una visión neta de la existencia, pero no de la esencia.

Luego el razonamiento filosófico, especulando sobre esta percepción primera y confusa de Dios, llega a nociones de una cierta precisión, que proyectan claridades sobre Dios, sin disipar empero el misterio. Los espíritus de tendencia racionalista se inclinan a insistir sobre esas claridades, hasta el punto de dar a veces la impresión de que el misterio se ha disipado, cuando en realidad éste subsiste. Encontramos así dos maneras de hablar de Dios que parecen oponerse cuando, bien entendidas, no hacen sino completarse situando la cuestión sobre planos diferentes. Pero ello explica que pueda decirse indiferentemente sobre planos diferentes. Pero ello explica que pueda decirse indiferentemente que se conoce a Dios muy bien o muy mal, que se le conoce claramente o en forma oscura.

Finalmente, hay un tercer conocimiento de Dios que los teólogos

nos anuncian en el más allá, que es conocimiento directo y adecuado con el cual el misterio quedará disipado. Pero este conocimiento no se da en la tierra.

Ningún objeto de conocimiento manifiesta pues mejor la dualidad de objeto-sujeto, el conocimiento que tenemos de un objeto no se identifica de ningún modo con lo que el objeto es en sí mismo. Y ello explica el problema del conocimiento que ha dominado a un sector importante de la filosofía durante dos siglos. Desde el punto de vista que nos ocupa aquí, el problema tiene que ver con la búsqueda de un punto de partida de la reflexión fundado sobre una certeza concebida como constatación de un hecho independiente del hombre.

Pero, en esta búsqueda, se tropieza uno siempre con este otro hecho que lo primero que se concibe como independiente del hombre, no se conoce sino en tanto en cuanto se le conoce, es decir, en tanto en cuanto hay un hombre que conoce. Mucho tiempo ha costado para que los pensadores se dieran cuenta de que es imposible al hombre conocer un objeto fuera del conocimiento que él tiene de ese objeto. Muchos todavía no han llegado a comprender esto y dan vueltas indefinidamente en torno a este problema insoluble.

No me corresponde hacer aquí la historia del problema del conocimiento; pero sí importa a mi propósito recordar el lugar que este problema ha tenido en la historia de la filosofía, tanto más cuanto que todavía hay algunas escuelas de filosofía que ponen en el primer plano de su actividad la cuestión del punto de partida de la filosofía que es punto de partida del conocimiento, y pretenden partir de ahí para reflexionar sobre los problemas del espíritu.

El último ejemplo de esto se encuentra en la actitud fenomenológica. La idea fundamental de esta actitud es la de desprenderse de todo lo adquirido, de todas las convenciones, de todo formalismo para volver a hallar frente al objeto una "actitud ingenua" (Husserl). O también, es la respuesta de Maineda Biran, precursor de las tendencias de nuestro siglo, a quien cuando se le pregunta qué es el yo, dice: "No pude responder . . . Hay que colocarse en el punto de vista de la conciencia y, teniendo entonces presente esta unidad que juzga todos los fenómenos mientras ella permanece invariable, se percibe el yo, uno no pregunta más lo que es el yo". (*Journal intime*, nov. 1817).

Se llega así a una actitud que funda todo conocimiento sobre la conciencia de existencia. De eso, como dice Maine de Biran, uno no se pregunta más lo que es; se lo vive. Después, se conoce el resto, el

no yo, en la medida en que éste forma parte del yo, en la medida en que existe en el yo. El hombre es pues creador del mundo exterior, porque éste no existe sino en la medida en que participa de la existencia del hombre.

Estos pensadores llegan con mucha frecuencia y en forma muy espontánea a emplear fórmulas como ésta: "el hombre es creador. . .". Para ser completos, deberían decir: "el mundo no existe para el hombre sino en la medida en que participa de su existencia", pero a menudo se olvidan de agregar la frase "para el hombre" y este pequeño olvido lo modifica todo.

Se llega así a una segunda fórmula que puede expresarse diciendo: lo existente supone el pensamiento.

El problema de la existencia no se plantea en efecto sino para el pensamiento. Existir o no existir es lo mismo para el ser desprovisto de pensamiento; la palabra existencia no tiene sentido fuera de un pensamiento que le ve un sentido; la idea misma de "sentido" o "significación" está ligada al espíritu que conoce. Fuera del pensamiento, nada se concibe.

Una vez llegado a este punto, se pasa fácilmente a fórmulas tales como: no hay existencia sin pensamiento; el pensamiento crea la existencia y, como no hay nada fuera de lo que existe, el pensamiento es creador y es de él que todo depende.

Ahora bien, para el filósofo moderno, el pensamiento es el yo, porque, después de todo, yo no conozco más pensamiento que el mío, por lo menos directamente. No hay pues otros problemas que los del yo; yo creo (crear) lo que conozco, porque el mundo no existe sino en tanto en cuanto es conocido. El objeto que yo no conozco es inexistente para sí, porque la existencia no tiene sentido más que para el ser que conoce; pero también es inexistente para mí, puesto que no existe para mí sino en la medida en que yo lo conozco. No existe pues desde ningún punto de vista.

Así la filosofía moderna parte cada vez más del hombre, o más exactamente, del espíritu, y permanece en el espíritu o en los contenidos de pensamiento. El mundo no existe para nosotros sino como contenido de pensamiento y saber si existe de otra manera no tiene, claro, ningún sentido.

Parece que bastaría decir: el mundo no tiene sentido *para nosotros* sino como contenido de pensamiento. Esta fórmula deja abierta la cuestión de saber si existe un espíritu diferente del nuestro que daría al mundo una significación independiente de nuestro conocimiento. Pero, si se trata de nosotros, es evidente que no existe para

nosotros sentido que no sea un sentido para nosotros. No podemos hablar más que de un sentido que sea un sentido para nosotros; no podemos pensar otro sentido. El sentido *para nosotros* es pues, para nosotros el único sentido. La metafísica actual se desenvuelve generalmente en ese estilo y a menudo también la moral.

Pero no hay que olvidar, por otro lado, que una gran parte de la filosofía contemporánea rechaza la metafísica, estima la cuestión del conocimiento vana, sólo admite el conocimiento positivo y pretende estudiar todos los problemas del espíritu a la manera de los físicos, como hechos, sin plantear problemas de valor. Rechaza también la noción de moral normativa y no quiere ver en la moral más que un hecho natural que se debe estudiar como los otros, en su nacimiento, en su desarrollo, en su muerte. Esta corriente también ha rendido servicios y deben tenerse en cuenta los valores que ha producido.

II. *El alcance del problema del conocimiento y el problema de la realidad*

De lo que acabamos de ver resulta que los movimientos de pensamiento que se han desarrollado en los tiempos modernos han transformado profundamente la manera de presentar el problema filosófico. ¿Qué debemos pensar de toda esta cuestión? Para contestar a esta pregunta hay que tratar de precisar en qué forma se presentan los problemas de la filosofía.

Para razonar sobre el problema del conocimiento, importa recordar primero cómo se presenta el hecho del conocimiento, porque el conocimiento es en primer lugar un hecho, un fenómeno, y no tenemos otra base de reflexión sobre el conocimiento en sí, que el fenómeno del conocimiento observado.

Ahora bien, el hombre conoce antes de saber que conoce y su conocimiento no depende de la explicación que demos de él. El fenómeno del conocimiento no se produce porque el hombre lo quiere, sino que se impone a él. El conocimiento es pues, algo dado. No se puede distinguir un momento en que el hombre no conoce, luego otro en el cual el hombre decidiría realizar un acto de conocimiento y, finalmente, un acto de conocimiento consecutivo a esta decisión. Esta distinción, ciertamente, puede hacerse a propósito de un acto en particular, pero ese acto no es jamás primitivo, y cuando tratamos de proceder de esta suerte, no lo hacemos sino después de una

actividad de conocimiento no reflejo que se ha impuesto a la inteligencia.

Que el mundo exterior existe, entendiendo por ello que existe independientemente de mí o abstracción hecha de mi propia existencia, es también un dato que encuentro en el punto de partida de mi reflexión. E igualmente, que yo mismo existo. Después de eso, los filósofos plantean miles de problemas, pero esto no impide que subsista la visión primitiva y que la vida se desarrolle en las mismas condiciones. Todo eso es independiente de mí y de mis razonamientos.

Aun cuando los filósofos demostrasen que yo no sé lo que es la existencia ni el yo, ni la materia, ni el espíritu, ni el conocimiento, todo permanecería imperturbablemente igual y la vida continuaría su curso sobre el dato primitivo.

En otras palabras, en el origen de todo, encontramos siempre un dato. Yo mismo soy un dato para mí mismo; el mundo es un dato; el conocimiento es un dato ya viejo cuando yo comienzo a reflexionar sobre él.

Dicho de otro modo, yo no estoy en el origen de nada. El hombre viene a un mundo que existe antes que él; viene a él sin haberlo decidido e incluso sin saberlo y, como si la naturaleza tuviese la intención de evitar que el hombre se imagine creador en cualquier sentido, la conciencia del hombre, o el conocimiento de sí y del mundo, se despierta progresivamente. Nadie puede decir en qué momento comenzó a conocer; nadie recuerda sus primeros actos de conocimiento; podemos observarlo en los otros, pero esos otros forman parte del mundo exterior.

El hombre en estado adulto, en el momento en que comienza a hacer filosofía, no está pues en un punto de partida, sino en un punto de llegada; no está frente a un mundo desconocido que él comienza a explorar, sino frente a un mundo que él conoce, en posesión de un conocimiento que él utiliza para vivir, y es ese punto de llegada el que le sirve a su vez de punto de partida para hacer filosofía.

El problema de la relación del conocimiento y de la acción es particularmente importante.

El hombre se halla en la vida y debe permanecer en ella. Esa palabra "debe" sobresalta en seguida al espíritu especulativo que pregunta: "¿debe?" En todo caso, quiere; ese es un hecho; el hombre está dominado por el instinto de conservación; y, en todo caso de nuevo, debe permanecer en la vida si quiere hacer filosofía y escrutar el problema del conocimiento.

Ahora bien, permanecer en la vida plantea un gran número de problemas de acción que hay que resolver y que uno no puede resolver sino sirviéndose de sus conocimientos. Uno se sirve pues de sus conocimientos antes de haber resuelto e incluso de haber planteado el problema del conocimiento; y es imposible decir: "Quiero hacer abstracción de todo lo que conozco y estudiar el problema del conocimiento como si no conociera nada". O si uno puede decir esto, no puede hacerlo, porque es imposible vivir sin tener en cuenta todo lo que uno sabe y es imposible reflexionar en el problema del conocimiento sin vivir. El problema del conocimiento no puede ser pues tratado como primitivo.

Además, el hombre está compuesto de muchos elementos que se unifican en su personalidad, pero que se pueden distinguir —pensamiento, vida afectiva, apetitos físicos. El hombre no sabe de qué manera cada elemento actúa sobre el conjunto, cuál es la parte de cada uno en la vida e incluso en el conocimiento. Los sentimientos de familia, de patria, de religión, el deseo de bienestar, de seguridad, de estima, de riqueza, la pereza, la curiosidad, el amor, el odio, la simpatía la antipatía, la necesidad de estar en buenos términos con el medio o al contrario de afrontarlo, todo esto actúa sobre el pensamiento; y determinar la parte de cada cosa es tan difícil que, si trato de hacerlo, estaría muerto antes de haber comenzado a clasificar los resultados de mi trabajo. Además, éstos habrían cambiado mientras tanto, porque todo conocimiento nuevo se modifica. Para saber cómo soy, debo transformarme y no puedo pues conocerme sino en tanto en cuanto que no soy ya el que trato de conocer.

La vida del hombre es por otra parte corta y la parte de esta corta vida que él puede consagrar a la reflexión, se reduce a una fracción mínima. El hombre está metido en un universo que le rebasa por todas partes. No conoce el comienzo de nada, el fin de nada, los componentes de nada, el todo de nada. Está en la vida sin haberlo escogido, sin haberlo pedido, sin determinar sus medios de acción; el mundo existe sin que él esté en él para nada; él no fija las condiciones de nada, ni de sí mismo, ni de los otros.

Sin embargo, si no conoce el todo de nada, conoce alguna cosa de todo y no puede no conocerla. Porque el conocimiento se le impone y así como no puede conocer lo que quiere o fijar las condiciones de su conocimiento, tampoco puede anular el conocimiento que tiene.

Finalmente, para estudiar el conocimiento, no dispone de otro instrumento que este conocimiento mismo y, este conocimiento, no lo

percibe sino en su acto, es decir, que uno no sabe que es capaz de conocer sino porque conoce. Si uno quiere hacer abstracción del acto de conocimiento o del hecho de que uno conoce, para estudiar la facultad de conocimiento en sí misma, esta facultad desaparece. Ella no se manifiesta sino por los actos y, fuera de éstos, nada indica que ella existe ni indica lo que pudiera ser.

El conocimiento, es pues, primero un hecho y nada cambia en él el que yo sea capaz de definirlo o no. Tampoco me es posible recomendar mi vida para observar el nacimiento del fenómeno. Por todas partes, soy prisionero del dato.

El punto de partida de la filosofía debe, por consiguiente, localizarse en un estado de conocimiento adquirido, dependiente él mismo de una multiplicidad de elementos, tanto en el sujeto que es la persona humana, como en el objeto que es la realidad exterior.

En el sujeto que conoce primero, porque el hombre es un ser compuesto y el espíritu es incapaz de actuar sin el cuerpo. El hombre es el que conoce, la persona toda entera, cuerpo y espíritu, el cuerpo sirviendo de instrumento. Pero aquí el instrumento tiene un carácter muy especial porque forma parte integrante del que lo emplea. Los estados fisiológicos tienen una repercusión sobre el pensamiento y la vida afectiva, impregnado tanto por los estados de pensamiento como por los estados fisiológicos, el conocimiento se halla en el centro de la unidad humana y sufre la acción de todos los elementos. El conocimiento, depende pues, estrechamente de todo lo humano y la actividad más estrictamente intelectual, que es la de la filosofía, está ligada a todas las experiencias vitales.

Cuando Kant, buscando un hecho de evidencia primera para ponerlo como base de la filosofía, halla esta evidencia primera en el sentido del deber, está obedeciendo a un sentimiento que le fue inculcado por su educación. Lo mismo ocurre cuando Descartes busca la fórmula filosófica que haga posible una apologética irrefutable, o cuando Epicuro ve en la amistad el placer supremo. Epicuro practicaba la amistad; además el culto de la amistad era tradicional en el pensamiento griego. Epicuro no hubiera llegado nunca por razonamiento a dar a la amistad una importancia tal.

Para comprender la filosofía occidental desde fines de la Antigüedad, hay que tener en cuenta la importancia afectiva del cristianismo y su influencia en la vida práctica, porque el apego o la oposición al cristianismo tienen en la reflexión de los pensadores un lugar a menudo decisivo. Ningún pensador moderno se explica sin el cristianismo; muchos admiten *a priori* algunas nociones, porque

son cristianos; otros las rechazan también *a priori* porque dichas nociones concuerdan con la religión cristiana. Hay filósofos eminentes por otra parte, que son incapaces de estudiar sin hostilidad la noción de Dios, porque esta palabra es empleada por los cristianos y porque les parece que el cristianismo da de Dios una concepción intolerable, evocando el culto del Sagrado Corazón, la Eucaristía, las procesiones; están dispuestos a suscribir cualquier fórmula antes que admitir la palabra Dios.

En un plano menos restringido, en el interior de la Iglesia católica, los teólogos y filósofos eclesiásticos se han dividido hace tiempo en tomistas, escotistas y suaristas. Bastaba entrar en una orden para alinearse en la obediencia filosófica correspondiente y ese alineamiento se operaba de buena fe. Es claro que en ello intervenían muchos elementos no racionales.

Además, el objeto del conocimiento se presenta con un carácter tan complejo que se puede expresar en una ley fundamental por medio de la oposición de lo uno y de lo múltiple.

El conocimiento supone comparación y la comparación supone multiplicidad; pero quien dice multiplicidad dice unidad, porque no hay multiplicidad si no hay unidad, pues la multiplicidad no puede ser sino multiplicidad de unidades. Conocemos pues la unidad en la pluralidad y la pluralidad en la unidad.

La noción de unidad implica pues pluralidad; y sólo hay pluralidad de unidades. En presencia de una masa homogénea e inmóvil, no distinguimos nada; si la vista fuera afectada en forma continua por un solo color, no tendríamos la noción de color, y si el oído fuera afectado en forma continua por un solo sonido, no tendríamos conciencia de oír.

La filosofía ha tratado constantemente de resolver el problema de lo uno y de lo múltiple sacrificando unas veces al primero, otras veces al segundo; y periódicamente se producen reacciones que vuelven a llevar el pensamiento del uno al otro según que en un lado o en el otro se busca el principio único de explicación.

Pero toda reflexión, todo ensayo de explicación desemboca en lo único, y cuando se llega a lo único, se llega a lo inefable, es decir, a lo inexpresable, porque expresar o explicar supone comparación y lo único repugna toda comparación.

Esto explica la decepción de la filosofía. Cuando el hombre comienza a reflexionar, su tendencia espontánea es creer que va a explicarlo todo. Esta es una de las formas que adopta la embriaguez intelectual en el adolescente y la misma cosa se encuentra en la ima-

ginación popular que no pasa del estado de la adolescencia. El pueblo se imagina que todo puede explicarse y eso es lo que espera del filósofo.

Por otra parte muchos filósofos, y de los más grandes, parecen haber quedado en la edad de la adolescencia toda su vida, oyéndolos se creería que han descubierto por sí solos la explicación definitiva del universo y se asombran de que el mundo haya podido vivir sin ellos tanto tiempo.

Una de las mayores adquisiciones del pensamiento contemporáneo es sin duda haber destacado la noción de límite del conocimiento humano. Es verdad que esa noción se encuentra esporádicamente en el pasado, pero en estado de pensamiento fugitivo, y es verdad también que todo no está resuelto cuando se reconoce que hay que aceptar un límite. Todavía hay que precisar dónde se encuentra éste. Por otra parte la idea misma de un límite del pensamiento está lejos todavía de hallarse presente en la inteligencia de todos los filósofos; pero el pensamiento contemporáneo se encamina hacia ella y muchos elementos concurren a impulsar este movimiento. El desarrollo científico precisa el alcance de determinados instrumentos de conocimiento tales como las percepciones sensibles y el lenguaje. Por lo que toca a este último en particular, toda claridad nueva sobre las relaciones entre la palabra y la idea tiene una gran importancia para la filosofía. Los pensadores han creído progresar muy a menudo en el conocimiento de la realidad, cuando en realidad lo que hacían era inventar una palabra y las diferencias de vocabulario separan a veces a las escuelas tanto como las diferencias de pensamiento.

III. Los sistemas filosóficos

Ya lo hemos visto, el filósofo es originariamente un espíritu que busca el por qué de las cosas, uno que trata de comprender y de explicar.

Comprender y explicar designan dos operaciones complementarias de la inteligencia. La etimología de estas palabras es esclarecedora: comprender, *cum-prehendere*, es reunir o juntar, tomar juntos, en una toma única: explicar, *ex-plicare*, es desplegar, sacar de un objeto lo que éste contiene. Para explicar, hay que empezar por comprender, y se comprende explicando.

Comprender es reducir un objeto que uno no conoce a otro que uno conoce. Así se explica el primero. Y cuando se ha comprendido

un objeto explicándolo, trata uno de seguir comprendiendo explicando la explicación.

¿Por qué llueve? Porque hay agua en el aire y esta agua ha caído. La inteligencia se satisface porque comprende: ha pasado del hecho conocido, llueve, al hecho desconocido que lo explica: hay agua en el aire. Ha comprendido la nube reduciéndola a agua.

Luego, cuando ha asimilado esta primera explicación, plantea otras cuestiones: ¿Por qué o cómo hay agua en el aire? ¿Por qué no caía antes? Las explicaciones se suceden y a medida que uno explica más, comprende más. La operación se efectúa poniendo un eslabón entre los hechos, de modo que éstos en cierto modo se convierten en algo uno. Comprender y explicar es pues, unificar, poner orden, el orden es de suyo unidad en la multiplicidad.

El dato que sirve de punto de partida al filósofo es multiplicidad desordenada y confusión. La obra del filósofo es poner orden en ella, es decir, unidad. Toda ciencia es una puesta en orden, pero el filósofo es el que va lo más lejos posible y pone la unidad más profunda en el conjunto de los conocimientos humanos.

Comprender, es pues, unificar. Poder ser comprendido es lo que los antiguos llamaban inteligibilidad. La inteligibilidad era para ellos una propiedad del ser.

Ahora bien, comprender es reducir a la unidad. Decir que el ser es inteligible, es decir que es uno, de una unidad perceptible al espíritu. Los antiguos colocaban la unidad entre las propiedades trascendentales del ser, porque la unidad es la condición de la inteligibilidad.

¿Pero por qué comprender es unificar? Esta pregunta no tiene respuesta. Es un dato.

Constatamos que el entendimiento se dedica a una gestión cuyo objeto es una operación que llamamos comprender, *intelligere*, y cuando analizamos este acto, vemos que consiste en unificar. El entendimiento se nos presenta como una máquina hecha para comprender: cuando no comprende, trata de comprender, cuando comprende, se siente satisfecho y no busca más. A medida que comprende más, que va más allá en la inteligencia del universo, la satisfacción es más profunda.

¿Y qué es eso de ir más allá en la inteligencia del universo? Es desarrollar la reducción a la unidad, lo cual puede hacerse, bien unificando un mayor número de elementos, bien unificando más un cierto número. En todo caso, comprender es unificar y la tendencia espontánea del entendimiento es tratar de comprenderlo todo unifi-

cándolo todo. Se llegaría perfectamente a ello, si se encontrara un solo principio que permitiera explicarlo todo; se llegaría menos perfectamente si hubiera que recurrir a varios principios. La tendencia espontánea del entendimiento es en el sentido de la unidad más radical posible. Esto explica la filosofía y se halla en el origen de los sistemas filosóficos.

Desde el momento en que comienza a reflexionar, el filósofo se encuentra, ya lo hemos dicho, en posesión de una explicación que le es dada por su medio humano. Su reflexión se aplica a esta explicación. Si la encuentra satisfactoria en su conjunto, se limita a precisarla; si la juzga mala, busca otra.

Se considera generalmente a Grecia como el país donde nació la filosofía; y la filosofía se desarrolló allí separándose de la religión, porque la religión griega era grosera y no podía satisfacer a los espíritus cultivados. Por el contrario en la India, en China y, más tarde, en el mundo cristiano, las tradiciones religiosas eran mucho más satisfactorias para los espíritus.

Sea como sea, el filósofo que comienza a reflexionar tiene el entendimiento lleno de datos que no pone en duda y que a va integrar a su sistema como evidencias, a veces sin darse cuenta, por ejemplo, que la felicidad es el fin de la vida o que el deber se impone a la inteligencia, que el mundo es ilusión o que Dios es un padre. De todos los conocimientos que el filósofo unifica en su sistema, ni la centésima parte de ellos han sido adquiridos por él mediante la reflexión.

Esto se ve fácilmente cuando estudiamos filósofos que viven en un medio diferente del suyo. En nuestros días, lo observamos entre los griegos y se percibe hasta qué punto son tributarios de la religión, de la moral, de la política, de la física, de la astronomía, de las matemáticas de su tiempo. El medio tiene tal influencia en el filósofo que dos filósofos que reflexionan sobre los mismos problemas en dos medios sin comunicación entre sí, se expresarán, cada uno, en términos ininteligibles para el otro. El fenómeno es muy acentuado si se trata de civilizaciones diferentes, si se compara, por ejemplo, a los sabios de Grecia con los sabios de la India; pero se encuentra también en el interior de una misma civilización, si ésta está formada por medios estancos. Esto es lo que ocurre, en nuestros días, entre la filosofía escolástica y el idealismo occidental. Hablan lenguas tan diferentes que es incluso difícil discernir en qué medida los problemas que contemplan son diferentes.

Cuando un pensador comienza a hacer filosofía, puede adoptar

dos actitudes. Si es un espíritu independiente, formulará algunas ideas fundamentales que le serán personales o que él creará personales, y tratará de ordenar todos sus conocimientos en torno a esas ideas. Si lo logra, presentará entonces un sistema que da estas ideas madres como principios de explicación universal.

Cuando el pensador tiene menos espíritu de independencia, se adhiere a una tradición cuyos principios retoma y se limita a buscar precisiones nuevas.

La oposición entre estas dos actitudes tiene que ver sobre todo con el medio del cual el filósofo procede. Los pensadores del medioevo son pensadores tradicionales y esta actitud se mantiene en la escuela que los continúa. Por lo contrario, a partir del Renacimiento, los filósofos se presentan habitualmente como pensadores personales.

Platón, Descartes, Kant, son ejemplos de pensadores que quieren ser originales; Tomás de Aquino es un ejemplo de pensador tradicional.

Puede ocurrir que un pensador tradicional sea de hecho más original y más creador que un pensador que se presenta como original. Esto es una cuestión de personalidad. La oposición se halla sobre todo en el procedimiento de exposición. Uno presenta su sistema como si él lo hubiera inventado todo, aunque pudiera ser tributario en gran medida de su medio y de sus maestros. El otro invoca la autoridad de sus maestros, se presenta a menudo como comentador, evita afirmarse, cuando en realidad cambia a veces considerablemente el alcance de las ideas que retoma y las transforma incluso completamente en ciertos casos. El primero hace de su sistema una exposición de conjunto que presenta como su obra; el segundo se refiere a un sistema preexistente que se limita a retocar. Pero pudiera ocurrir que de hecho, el primero se limitara a repetir lo que otros han dicho ya y el segundo transformara profundamente el sistema del cual pretende ser continuador. A primera vista, sin embargo, el primero es el que parece original.

Esto nos lleva a observar un fenómeno de psicología colectiva que merece estudio.

Muchos filósofos se presentan como si aportaran una revelación destinada a revolucionar el pensamiento; y su suficiencia intelectual resulta desconcertante cuando uno se da cuenta que ellos no se dan cuenta de que casi todo lo que dicen corresponde con las ideas de su tiempo y les ha sido impuesto por la educación que han recibido y el medio en que viven. Esto ocurre hasta con los más grandes filósofos.

sofos. En pleno siglo xx, Husserl se propone fundar, por sí solo la filosofía sobre bases indiscutibles, estimando que nadie lo ha logrado antes que él. Su programa supone, como lo dice en sus *Meditaciones cartesianas* (Trad. francesa, p. 5), "liberar la filosofía de todo prejuicio posible, para hacer de ella una ciencia verdaderamente autónoma, realizada en virtud de evidencias últimas sacadas del sujeto mismo, y que tienen en esas evidencias su justificación absoluta".

Ahora bien, en realidad, lo que hace el gran filósofo, es simplemente que la idea o las ideas que él descubre modifican la estructura de la síntesis filosófica tal como ésta ha ido concebida hasta entonces. Esto es mucho; esto es importante; pero no es más que eso. Lo que hace la importancia de un Platón, de un Descartes, de un Kant, de un Husserl, es que encaminan el pensamiento por una vía nueva y que esta vía transforma las perspectivas en una forma ilimitada.

Pero, en realidad también, cuando uno afirma un pensamiento nuevo, está más allá de la capacidad humana ver todo el alcance o todas las consecuencias de ese pensamiento. Esto explica que al lado de salidas geniales, los filósofos de carácter personal enuncian casi todos pensamientos absurdos. Podría hacerse un florilegio con las cosas absurdas enunciadas por filósofos ilustres. Los que se alinean a una tradición están más al abrigo de estas eventualidades, sin estarlo completamente, porque las que pueden ser evidencias en sus tiempos pueden parecer cosas absurdas en otros tiempos. Cuando Tomás de Aquino dice que el fuego quema gracias a la virtud ígnea, dice una cosa que parecía razonable en su tiempo, pero que en el nuestro parece carente de sentido.

Esta suficiencia ingenua de los filósofos se explica porque la mayor parte de ellos tienen su atención completamente fija en las ideas y no dan importancia al análisis psicológico, y sobre todo no se observan a sí mismos. En virtud de la ley enunciada anteriormente sobre que el conocimiento se desarrolla por comparación, una idea personal que se opone a la del medio, adquiere siempre un vivo relieve para el que la concibe, un relieve tan fuerte que éste se imagina a veces que ha transformado todo el conocimiento y ve en esta idea una clave de explicación universal. Por el contrario no se da cuenta de lo que él tiene de común con su medio.

Ahora bien, cada hombre comparte las evidencias de su tiempo y, no sólo, no sueña con ponerlas en duda, sino que tampoco se da cuenta de que éstas no son evidencias en sí. Sólo una profunda cultura histórica puede desarrollar en nosotros el sentido de la relatividad. Pero los filósofos raras veces sienten gusto por la historia,

porque lo que le llama la atención son las ideas, no los hechos, o las ideas en tanto que valores y no las ideas en tanto que hechos.

La tendencia natural del filósofo es proponer un sistema. El sistema filosófico consiste en reunir todos los objetos de conocimiento gracias a algunas concepciones fundamentales que los reducen a la unidad. El sistema no tiene por base el razonamiento; el razonamiento ocupa un lugar más o menos grande en el sistema; pero en el origen del sistema se halla una intuición fundamental que corresponde a una visión de conjunto de la realidad. Esta visión fundamental viene en parte de la influencia del medio y en parte de la inspiración propia del filósofo. Como ejemplos de esta intuición pueden darse la teoría de las ideas de Platón, la función del pensamiento en Hegel, el papel de la existencia en la escuela existencialista contemporánea. Y el filósofo afirma habitualmente que su teoría corresponde con la realidad. Mejor sería que dijera: "Yo veo las cosas así"; pero por lo general está tan imbuído en su pensamiento que no piensa en situarlo.

Por otra parte, hasta nuestros días, es así como se ha comprendido el papel del filósofo. El filósofo estaba convencido de que todo lo que él decía era la pura verdad y que no había otra, tanto cuando proponía un sistema personal como cuando se adhería a una tradición. El público esperaba esto de él, y los que no compartían esta actitud caían en el extremo opuesto en el escepticismo. La *idea de buscar* la verdad, la idea de que la verdad es difícil de descubrir y que sencillamente proponemos algunas nociones que tendrán que ser verificadas con mucho trabajo, que se modificarán y se someterán a prueba con el tiempo, es una actitud completamente nueva y que todavía no está muy extendida, como hemos visto. La mayor parte de los filósofos no buscan la verdad; están convencidos de que la poseen y no tienen que reflexionar mucho para ello, porque la mayor parte de ellos a los veinticinco años están en posesión de todas las ideas fundamentales que luego no cesarán de desarrollar y de precisar durante toda su carrera. Esto puede verificarse consultando las obras de juventud de hombres tales como Descartes, Spinoza, Nietzsche, Bergson, Tomás de Aquino y muchos otros.

No obstante los filósofos se dan cuenta de que sus sistemas no están completamente al día, porque no cesan de precisarlos a medida que pasan los años. Pero estas precisiones se presentan como cosas accesorias; se trata de profundizar más que de enmendar, y, en todo caso, casi todos parecen estar convencidos de que su sistema es la verdad.

Por lo demás sienten un gran desprecio por aquellos que disienten de ellos y no se toman el trabajo de comprenderlos. La mayor parte de los filósofos sólo prestan atención a su propio pensamiento. Acaso esto sea necesario para pensar profundamente, pero da la impresión de que existen desacuerdos más profundos de los que en realidad existen, y esta impresión es causa de descrédito para la filosofía en ciertos medios, porque viendo que los filósofos se oponen con ardor y se condenan con vehemencia los unos a los otros, se saca la impresión de que no se entienden sobre nada y de que la búsqueda de la verdad es un ejercicio vano.

¿Cuál es pues la relación de la filosofía con la verdad y en qué medida se debe esperar la verdad de un sistema filosófico?

Cuando se sigue el desarrollo del pensamiento filosófico a través de los siglos, se ve que ciertas ideas fundamentales se imponen a los pensadores, porque sin ellas no se puede explicar nada. Cuando un sistema rechaza una o varias de estas ideas, se condena al ilogismo.

El ilogismo es la ruptura de la unidad. Consiste en presentar un conjunto de ideas como un todo, cuando en realidad no forman un todo, y entraña en la exposición una ruptura de continuidad.

La reflexión filosófica hace pues aparecer como necesarias ciertas realidades no directamente perceptibles. Cuando digo que aparecen como necesarias, quiero decir que si se las niega no se puede explicar nada más. Entre estas realidades pueden citarse Dios, el alma, la libertad, la vida futura.

Se trata, no de ideas, sino de realidades. Uno se da cuenta de que si estas realidades no existieran, aquellas otras que conocemos directamente resultarían inexplicables. Y llamamos verdaderas las ideas correspondientes a esas realidades.

Pero estas pocas verdades fundamentales no explican automáticamente todo lo que conocemos; dejan mucho sin conocer. El filósofo construye entonces un sistema, es decir, formula un cierto número de principios de explicación que van a servir para unificar todo lo conocido. Un ejemplo de esos principios de explicación se encuentra en las distinciones trascendentales de la metafísica tomista, o también en la noción de ser y de analogía del ser. Cuando una escuela se forma, uno escruta y precisa constantemente esos principios para reducir cada vez mejor el conjunto de datos conocidos a la unidad del sistema.

La verdad es el encuentro de la inteligencia y de la realidad. Un sistema es pues verdadero cuando permite comprender toda la

realidad. Pero esto excede de la capacidad del espíritu humano. Incapaz de apresar la realidad en su totalidad, el hombre sólo percibe algunos de sus aspectos y el sistema filosófico producto del pensamiento humano, sólo puede a su vez corresponder a lo que el hombre percibe de la realidad. No puede haber pues adecuación pura y simple entre sistema y verdad.

Un sistema es más o menos verdadero en la medida en que reduce más perfectamente la realidad a la unidad. La verdad total es inaccesible al hombre y todo sistema humano, contiene pues, lagunas; siempre habrá aspectos de la realidad en los que no se ha pensado y por eso siempre habrá lugar al progreso en materia de pensamiento.

Pero además el hombre vive en el tiempo y en el espacio. Hemos visto la influencia del medio sobre los valores afectivos. Un pensamiento humano es siempre tributario de todo lo que de particular hay en el medio en que el hombre se realiza, aunque sólo sea en materia de lenguaje.

Porque es imposible hablar de otra manera que con palabras. Pero la palabra no corresponde jamás completamente a la idea y ésta no corresponde exactamente a la realidad. La palabra forma parte de una lengua, y entre una lengua y otra, las palabras se adaptan diferentemente a ideas que creemos idénticas, pero que sólo podemos juzgar por las palabras.

De aquí resulta que dos personas pueden expresar una misma idea con palabras diferentes; estas palabras pueden tener casi el mismo sentido, pero con un matiz ligeramente diferente; puede también considerarse la misma realidad desde puntos de vista diferentes y llegar así a varias fórmulas justas, aunque diferentes, porque expresan puntos de vista diferentes...

Dos sistemas diferentes pueden pues ser verdaderos, aunque no totalmente, si expresan puntos de vista exactos. No podrán contradecirse, sino más bien completarse y podrán ser superados por un tercero que los sintetizará, pero que podrá a su vez recibir un complemento, porque el hombre no llega jamás a saberlo todo ni a explicarlo todo.

Por otra parte, las condiciones en las cuales el hombre busca la verdad hacen que se trabaje mejor en equipo. De ahí la importancia de una tradición. Cuando se retoma el trabajo desarrollado en una escuela, se lo puede perfeccionar progresivamente e integrar en la síntesis los aportes que resultan de nuevos puntos de vista.

Sin embargo, la tradición presenta inconvenientes. Si es verdad

que permite una síntesis más unificada y más completa, también es verdad que hace difícil adoptar puntos de vista profundamente nuevos. Mientras más estable es el equilibrio más difícil es el movimiento. Con los sistemas filosóficos pasa como con las instituciones: la perfección misma crea un peligro de osificación. Por eso es bueno que al lado de las escuelas tradicionales, otros pensadores corran las aventuras que entrañan los problemas nuevos.