

# De Philosophia

JACINTO RIVERA DE ROSALES

## I. INTRODUCCION

Estas reflexiones han nacido de una necesidad académica. Como profesor de Historia de la Filosofía en el tercer curso de Geografía e Historia, me encuentro ante un alumnado en gran parte ajeno e incluso adverso al estudio de la filosofía. Se me presenta entonces la necesidad de hacerles ver globalmente qué es y qué puede aportarles una reflexión filosófica, a ellos en cuanto personas y en cuanto investigadores y estudiosos de sus respectivas materias: historia, arte, geografía y antropología.

No voy a hablar de las diferentes opiniones sobre la filosofía, no abordaré una historia del concepto que se ha tenido o que más o menos conscientemente ha operado en los filósofos más prestigiados. Voy a ensayar un cuadro sistemático en el que, partiendo de la dialéctica platónica como su primer programa completo, y contraponiéndolo fundamentalmente a la ciencia moderna como la forma de saber más aceptada y admirada hoy en día, puedan contemplarse las tareas, la finalidad y el método que caracteriza, *en sus líneas generales* el pensar filosófico. Soy consciente de que al hacer esto no puedo permanecer neutral y opto en gran medida por *una* idea de la filosofía. Sólo desde un pensar filosófico (sólo filosofando) se puede tener una idea del pensar filosófico. También hablaré, después, de la necesidad de apertura al diálogo. Soy consciente, por tanto, de que de la tarea oceánica («mar proceloso» dirían los clásicos) del pensar filosófico doy sólo una visión posible, aunque creo que coherente y razonada, y de ésta sólo un esbozo y algunos detalles que podrían y deberían ser desarrollados; y es que de la filosofía sólo se puede dar un retazo (y un ejemplo si a la vez se filosofa), pues ofrecerla entera, si es que eso fuera posible, exigiría un discurso infinito, inacabable, y, por supuesto, no cabría en un artículo de revista. Y es inacabable porque en filosofía toda respuesta, toda solución, es a la vez el inicio de una pregunta, de un nuevo problema.

Aunque también empleo la palabra «filosofía» por su uso común y cómodo, prefiero sin embargo la expresión «pensar filosófico». La palabra «filosofía» tiende a sugerir, sobre todo en los alumnos, algo cerrado, acabado, que

hicieron otros, que hay que aprender de memoria y «soltar» lo mejor posible en un examen. Tiende, por tanto, a reificar, a cosificar algo que en realidad es proceso, una tarea siempre abierta en la que todos estamos implicados. Según mi experiencia, la mayor parte de las incomprensiones y malentendidos proceden de dicha cosificación.

### **a) Evidencia actual de la ciencia y la técnica**

El triunfo de la ciencia moderna es palmario y sigue en progreso. Poca gente se cuestiona la necesidad de fomentarla ni su utilidad. Ha alcanzado su última justificación en la técnica, donde expresa colmadamente su poder de dominar, de transformar, de socorrer las necesidades materiales del hombre. Su método de observación-experimentación las conecta con la realidad empírica, y el esfuerzo de matematización y de teorización-legislación logra establecer entre los hechos la conexión más exacta y cuantificable posible a fin de asegurar el control y la previsión. Es propio de la vida, de los seres vivos, no sólo la adaptación al medio, sino una transformación del mismo en orden a la propia conservación y progreso. Esto se inicia ya con la creación de la biosfera y culmina en la ciencia y su aplicación técnica. Estas aparecen, por tanto, en la etapa final de una voluntad dominadora, colonizadora. Su grado de verdad es verificable por la efectividad, la exactitud, la capacidad de transformación. Su poder es todavía imprevisible. Piénsese p. ej. en la informática o en la ingeniería genética. Del mismo modo que antes los pueblos se convertían al dios del vencedor, ahora parece que nos hemos de convertir al dios ciencia-técnica.

La pregunta queda planteada. ¿Es que hay otra verdad aparte de la científica? ¿Existen otros instrumentos de captación de la realidad además del método científico? ¿No agota la ciencia toda la realidad o al menos, en su progreso, toda la posibilidad de investigarla de un modo adecuado? Mi respuesta será negativa. Pero tampoco pretendo ir al extremo contrario y negar validez al camino emprendido por la ciencia y la técnica, como lo hacen algunos programas de retorno a una vida pretendidamente natural. Si la humanidad ha salido de ella fue porque no le bastaba, y una vez iniciado el camino del conocimiento es imposible retornar al «paraíso perdido» de la ignorancia. El destino del hombre no es volver al seno materno de la naturaleza, sino asumir progresivamente la responsabilidad de sí mismo y de su mundo. En su proceso de humanización se inserta, debe saber insertar, la ciencia y la técnica, las cuales, sin duda alguna, ofrecen múltiples posibilidades de hacer más fácil e interesante la vida del hombre. Son frutos de la razón humana, de una respuesta racional a problemas del hombre. Un instrumento de adaptación transformativa que, sin embargo, se nos ha vuelto problemático porque, guiado por intereses economicistas, se ha convertido más en un instrumento dominador que liberador.

Volvamos a nuestra pregunta. Ante la presencia preponderante, en resul-

tados y método, de la ciencia en todos los campos del saber, ¿le queda algo que decir hoy al pensar filosófico? Para plantear la respuesta, volvamos al primer programa que tuvo en Occidente, volvamos a la dialéctica platónica.

### b) La dialéctica platónica

Platón fue el primero en marcar de una manera neta la distinción entre lo sensible y lo inteligible. En eso consistió su «segunda navegación» (*Fedón*, 99). Caben, sin embargo, dos interpretaciones de esa distinción. La interpretación clásica, la que posiblemente se acerque más al propio Platón, es la que lo toma como dos mundos o realidades separadas, substancias y subsistentes en sí. Eso parece exigir la teoría de la reminiscencia y la afirmación platónica de una vida del alma anterior al nacimiento y posterior a la muerte, donde «anterior» y «posterior» hemos de tomarlos en un sentido temporal, sobre todo si pensamos en la teoría de la transmigración de las almas. La otra interpretación, para mí más sugerente, toma lo sensible y lo inteligible como dos perspectivas de una misma realidad, como «dos puntos de vista» diría Kant (*Grundlegung*, Ak. Ausg. IV, 458): hay muchos mundos, pero están en éste (no puede pensarse un tiempo más allá del tiempo, en el fondo se materializaría, se sensibilizaría lo inteligible). Aquí lo que cambia es propiamente la mirada del sujeto. Lo inteligible es la estructura profunda de lo sensible. Según el mito del demiurgo del *Timeo*, el mundo sensible ha sido configurado a imagen y semejanza de las ideas. Estas constituyen, pues, su estructura profunda, su esencia. Conocer, entonces, lo inteligible no es otra cosa que captar lo profundo de lo que se nos aparece, su fundamento.

Pues bien, de lo sensible, dice Platón, tenemos opinión (*doxa*), y sólo de lo inteligible tenemos ciencia (*episteme*). Esto es consecuencia de la implicación íntima que hay entre ser y conocimiento: «Lo que existe absolutamente es absolutamente cognoscible, y lo que no existe en manera alguna, enteramente incognoscible» (*República*, 477a). Ahora bien, como lo sensible está a medio camino entre el ser y el no ser, sólo podemos tener de él un saber a medio camino entre la ciencia y la ignorancia: la opinión. En efecto, lo sensible nunca es del todo lo que pretende ser, p. ej. la blancura sensible no es del todo blanca (lo material nunca alcanza la perfección), y en segundo lugar es durante un tiempo sí y durante otro no, o sea, está inmerso en el devenir. Con ello manifiesta que no tiene en sí su propio fundamento, pues si él se hubiera dado el ser se lo hubiera otorgado en plenitud, tanto respecto a la esencia (perfección) como respecto a la existencia (eternidad). El fundamento de lo sensible es lo perfecto e inmutable, a saber, lo inteligible: las ideas y estructuras matemáticas. De ellas sí podemos y debemos tener ciencia.

Conocemos lo sensible por medio de la intuición sensible, es decir, a través de los sentidos. Del mismo modo lo inteligible es conocido propiamente en una intuición intelectual. Esta se nos describe de una manera muy poética en *Fedro* 246-248, en el mito del banquete de los dioses. Estos, con

sus ágiles carros, suben más allá del cielo, a sus espaldas, fuera de todo lugar, al no-lugar, y allí, en «la llanura de la verdad», divisan las ideas y se dan su verdadero festín, un festín filosófico. Las restantes almas, en las que naturalmente hemos estado nosotros, han hecho lo que han podido, algunas lograron sacar la cabeza y alcanzaron a ver el Ser, tuvieron acceso a una intuición intelectual, al verdadero saber. Las otras tendrán que recurrir a la opinión sobre lo que no vieron.

Dada la afinidad del alma con las ideas, la intuición intelectual es su acto fundacional, su «comida», o sea, lo que le da y sostiene en el ser verdadero, no fantasmal o apariencial. Por la caída del alma a la materia (el tema de la caída señala hacia el fundamento ético del mundo) hubo un «olvido del ser»; el cuerpo (soma), como tumba (sēma) o cárcel, como velo ocultador, nos soterra la luz aprehendida en los orígenes. Desterrados, separados de nuestro acto fundacional, se nos impone un retorno, pero olvidados como estamos de nosotros mismos, perdidos en este mundo de acá, hemos de investigar previamente la ruta. Esto es posible porque, según el mito del demiurgo, el mundo sensible se asemeja al inteligible y nos lo recuerda (reminiscencia). El mundo sensible nos sirve de espejo, aunque algo borroso, de nuestro yo profundo. Dada esa imperfección del espejo, se requiere cierta iniciación y maestría para divisar correctamente la figura, y eso lo adquirimos propiamente gracias a la dialéctica, es decir, al pensar filosófico. Pero la cosa es aún más compleja. En esta búsqueda y en este retorno a nosotros mismos hay un elemento trágico: la muerte, un elemento místico: el amor, y un elemento racional: la dialéctica propiamente dicha, estando los tres íntimamente ligados entre sí.

Para llegar al mundo de las ideas, hay que morir a este mundo sensible. Como enseña el *Fedón* (véase por ejemplo 64 y 81), la filosofía es una meditación sobre la muerte, o sea, una preparación para la verdadera vida. De nuevo caben dos interpretaciones de esa muerte: una muerte biológica o una muerte simbólica. La primera es sin duda la más cercana a la interpretación pitagórico-platónica de la inmortalidad del alma, según la cual la verdadera vida del hombre bueno comenzará después de la muerte biológica, como la verdadera vida de Sócrates comenzará una vez bebida la cicuta. Al menos ésa es su esperanza, ya que ha vivido filosóficamente. La otra interpretación toma la muerte como un cambio, doloroso, en el propio sujeto respecto a su forma de ver el mundo, a su actitud, a su identidad más profunda; una «revolución interior» que siente el desgarramiento del «hombre viejo». Lo volveremos a ver al tratar del diálogo.

Decíamos que el mundo sensible espeja débil, imperfectamente, el mundo de las ideas. Pero a una de ellas le cupo la suerte de traslucirse con toda claridad tras y en el velo de la materia, sobre todo en la hermosura de cuerpos y rostros humanos. Se trata de la Belleza. Por eso nos procura terribles amores, una especie de locura, que no es sino un irresistible anhelo de retorno a la identidad perdida, al Ser, que en la Belleza se revela. Pero para caminar correctamente en el ambiguo y peligroso mundo de la Belleza (Luci-

fer era el ángel más bello en la mitología cristiana), para librarse de su cara terrible, abrasadora (en la fascinación quedamos anulados), para no dejarse aprisionar por un mero representante e idolatrarlo, para poder ascender hasta el verdadero Ser-Belleza, según la enseñanza de Diotima, es preciso ser iniciado filosóficamente en el amor verdadero, el amor del respeto, apartándose de aquel que devora (véase el *Banquete* y *Fedro*).

En definitiva, tanto la muerte como el amor han de ser conducidos por la filosofía, o sea, por la razón dialéctica. Ella es, en última instancia, la antorcha que puede guiarnos en este mundo de sombras. El pensar filosófico nace como un proyecto racional de orientarnos en la realidad para retornar al Ser.

La dialéctica platónica consta de dos operaciones contrapuestas y complementarias: síntesis y análisis. Por medio de la síntesis o composición pasamos de la multiplicidad de cosas o de ideas a su unidad básica (definición o idea), a su fundamento de unidad. Gracias al análisis, división o especificación, descubrimos a su vez las partes de una unidad sintética. Con ello no sólo ordenamos nuestros conocimientos, sino que alcanzamos la estructura misma del cosmos, de la realidad, y sabemos entonces «a qué atenernos». En efecto, por medio de estas dos operaciones logramos dar tres pasos fundamentales. El primero se dirige de lo sensible (particular) a lo inteligible (universal); por medio de una síntesis pasamos de las cosas sensibles a la idea que las nombra, que las hace inteligibles y es su fundamento de unidad. El segundo, gracias a la combinación de análisis y síntesis se encamina a desentrañar los nexos que hay entre las ideas, pues «saber» no es sólo recta opinión, sino también poder dar razón de lo que se dice (véase *Teeteto*). Por último, en un proceso ascendente, la dialéctica nos encamina hacia la síntesis suprema (teórica y práctica), hacia la realidad primera, fundante, hacia el Bien o el Uno. De ese modo Platón se propone investigar cómo es el mundo y el hombre, cómo debe ser el hombre, y llevarlo de este modo hacia una conversión a lo real, despertarlo a la verdadera realidad. Habremos de destacar como cuarto elemento, por su carácter específico, la belleza, entre el ser y el deber ser según la sistemática kantiana, a la que estas reflexiones son en gran parte deudoras (se puede comprender el pensamiento de Kant como un platonismo trascendental).

¿Qué nos queda hoy en día de ese proyecto platónico? El pensar filosófico nació independizándose progresivamente de la comprensión mítica (sustituyendo el símbolo por el concepto, la genealogía por el razonamiento, la acción ritual por la reflexión) y con una pretensión de superarla, ya rechazándola, ya integrándola. Algo parecido ocurrió, a partir del Renacimiento, con la ciencia moderna respecto a la filosofía. Cabe preguntarse si la era metafísica ha de ser clausurada en pro de una razón científica prepotente, o si, por el contrario, han de perdurar ambas, integrándose, quizás incluso acogiendo en su diálogo a la razón mítica o simbólica. Veámoslo, paso a paso, en los cuatro objetivos que destacábamos en la dialéctica platónica.

## II. OBJETO

### a) Conocimiento de la estructura inteligible del mundo

Según la teoría platónica el mundo sensible participa de las ideas (éstas son su esencia) gracias a la acción configuradora del demiurgo, al que le debe la existencia y que actúa como un gran artista. El mundo de las ideas, como modelo, representa la estructura inteligible del mundo. Esta estructura da razón de cómo es él y el hombre en cuanto parte del mundo. Llevar a la conciencia esa estructura es la labor de la dialéctica.

Pues bien, a partir del Renacimiento, ese objetivo parece haber sido parcializado y asumido por la ciencia moderna, por las múltiples ciencias que han ido apareciendo desde entonces hasta nuestros días. De este modo, el proyecto filosófico de interpretación racional del mundo se ha ido concretando en ciencias particulares, que se independizaron a medida que lograron método, medios y resultados compartidos por una comunidad científica. En este sentido Heidegger afirma, en *El final de la filosofía y la tarea del pensar*, que estamos en la *Vollendung*, en la realización completa de la filosofía como metafísica, esto es, como estudio del ente.

Las ciencias modernas nacieron, sin embargo, bajo el imperativo de una doble reducción metodológica: en el objeto y en el sujeto. En cuanto al objeto, toda ciencia reduce la realidad y estudia sólo una parte; incluso de ella tiende a considerar los aspectos cuantitativos y cuantificables, matematizables. De este modo logra controlar eficazmente la observación/experimentación. En cuanto al sujeto, la ciencia pone entre paréntesis la afectividad del investigador a fin de asegurar lo que se llama «objetividad científica». Por eso el investigador no mantiene con su objeto una relación real sino intelectualizada. Esta doble reducción metodológica fue necesaria, y se ha mostrado muy fecunda, en orden a controlar los fenómenos del mundo, a predecirlos y ponerlos al servicio de nuestros intereses. Las ciencias modernas nacieron de una voluntad dominadora, que estaba presente también en la filosofía, que ha encontrado su método propio y de la que ha de desprenderse progresivamente el pensar filosófico. En la ciencia moderna saber es poder, como afirma F. Bacon, y la expresión lógica de su esencia es la técnica. El placer que el científico experimenta en el mero hecho de conocer está cercano a la contemplación, pero se dirige necesariamente a la objetivación determinante, a ser posible incluso cuantificable. Ciencia y técnica son producto de la razón humana en su poder instrumentalizador, que, echando una red de necesidad y de cálculo, asegura al hombre la satisfacción de sus necesidades.

Bien es verdad que conforme ha avanzado la colonización científica, ésta ha ido ampliándose a aspectos más cualitativos de la realidad, mucho menos precisables, e incluso a aspectos más emotivos por parte del sujeto. Esto ocurre incluso en las ciencias físicas, pero es particularmente evidente dentro de las llamadas ciencias humanas, en las cuales, sin embargo, se da también una gradación entre aspectos más cuantificables, más cercanos a las ciencias

físicas, y aspectos más próximos y dependientes de una interpretación filosófica. Más aún, recientemente la historia de la ciencia ha puesto muy en cuestión la pretendida neutralidad aséptica de la objetividad científica. Para acentuar la impresión de que progresamos hacia un *continuum* en el saber, han nacido numerosas ciencias intermedias, y ahora el posmodernismo está empeñado en deconstruir fronteras, símbolos de una racionalidad moderna academicista.

Ante este avance, la razón científica parece haber ocupado o ser capaz de ocupar progresivamente todo el estudio del mundo, tanto físico como humano. Queda, sin embargo, algo por pensar que nunca será objeto científico: *la totalidad, desde la cual dilucidar la validez y los límites del saber científico*. Esto será siempre objeto de un pensar que podemos llamar filosófico.

La totalidad del mundo como tal nunca podrá ser objeto de experiencia (es una idea de la razón, dice Kant), y por tanto tampoco objeto de una ciencia. Podría pensarse que si no es abarcable por una ciencia en particular, sí lo sería por el conjunto de ellas. No, no se trata aquí de una totalidad cuantitativa, de elementos yuxtapuestos, sino de una totalidad cualitativa: de la perspectiva de totalidad en la cual se integre y se evalúe la actividad científica. De nuevo importa grandemente no reificar a la filosofía como si fuera un saber adquirido ya por no se sabe qué inspiración divina; sólo existe aquí dada una tarea para el pensar: la totalidad, una tarea necesaria para orientarse y, sin embargo, no abordable por ningún método científico. Una tarea que *no podrá prescindir de las ciencias, pero que poseerá también su autonomía propia*.

Esta tarea se concreta en otras dos, complementarias entre sí: una que podríamos llamar positiva, de dilucidación de los fundamentos últimos de la razón científica, y otra de limitación de esa razón científica a su esfera de validez.

Toda ciencia nace por un acto de libertad, es autónoma como toda reflexión, y es ella la que elige su punto de vista, su objeto, su método, los criterios que deciden lo que pertenece o no a su sistema. Pero la ciencia no quiere ser mera invención imaginativa o fantasiosa, sino que pretende tener un alcance sobre la realidad, incorporar la necesidad, ser un conocimiento objetivo (las obras artísticas de la fantasía recobran la realidad de otro modo, simbólicamente, por la coherencia y fuerza evocadora de sus elementos). Esta pretensión de la ciencia, esta relación suya con la realidad, podrá y deberá ser tematizada, pero no lo será por la ciencia misma, sino por un discurso meta-científico que se dirija a investigar tanto la racionalidad científica en cuanto tal, como la racionalidad de cada ciencia. La filosofía se pregunta por el conocimiento en general, por su objetividad y alcance, y una parte prominente del conocimiento humano es la ciencia. Esta es una cuestión propia-mente filosófica, y el científico se la encuentra cuando se enfrente con el paradigma en su conjunto, en sus fundamentos.

Cojamos un ejemplo concreto: la historia. En la realidad histórica podemos distinguir cuatro niveles. En primer lugar, un nivel empírico, de recogi-

da y acumulación de datos. Un segundo nivel, el propio de la historia como ciencia, donde se procede a una selección y conexión de esos hechos en base a unos criterios. Estos criterios últimos de selección y de evaluación constituyen la racionalidad última de ese relato histórico. Dilucidar y valorar a su vez esos criterios últimos, a fin de no aceptarlos de un modo dogmático o azaroso, es pasar a un tercer nivel meta-histórico que puede ser llamado «filosofía de la historia». Este, retrotraído a sus fundamentos, nos conduciría a un cuarto nivel, estrictamente filosófico, donde se investigaría la realidad, el alcance, el sentido, de la historicidad en lo humano.

No pretendo decir que la ciencia ha de ser tutelada por la filosofía. Sería de nuevo cosificar. Se trata de que el hombre, para no ser ciego en su actividad científica, ha de pensar también los últimos criterios, categorías o conceptos, finalidades, etc., que la guían. Y esto, los piense quien los piense, sea un científico o un filósofo (que habrá de ser conocedor de la ciencia), ya es meta-ciencia, ya no es factible científicamente, sino por un pensar que se ha dado en llamar filosófico, porque ya no habla sobre objetos del mundo, sino sobre ese hablar. De modo que se llegue a la conclusión que se llegue, incluso si se afirma que no hay fundamentos, o que toda ciencia no es sino una manera simbólica e imaginativa de hablar..., el pensar que eso afirme ya no es científico, sino filosófico.

Gracias a esa indagación de sus fundamentos, lograremos ver el alcance que sobre la realidad tiene el discurso científico, y sus raíces en un mundo humano más amplio que es donde se inserta. Así se podrá limitar el saber científico y no se identificará sin más la realidad con él, teniendo en cuenta su doble reducción metodológica. De otro modo, angostaríamos la realidad y cosificaríamos al hombre, pues la ciencia, en su orientación controladora, echa una red de necesidad que ha de dejar a la libertad, por principio, fuera de su visión. Si esa razón instrumental (razón teórica o pragmático-técnica para Kant) se totaliza, si pretende agotar lo real, no dejará espacio a la libertad, y lo que había nacido para cubrir las necesidades y emanciparse, acaba metiendo al hombre (cazador cazado, controlador controlado) en sus mismas redes, triturándolo.

Propiamente dicho, la filosofía no limita a la ciencia en cuanto tal, a la ciencia que permanece en su terreno. La filosofía no ha de inmiscuirse en las fórmulas del físico ni en las probetas del químico, como del mismo modo es ridículo que la ciencia quiera meter baza en cuestiones estrictamente filosóficas, por ejemplo querer demostrar célula a célula la inexistencia del alma. Tendrá que limitar a una ciencia que quiera valer como filosofía, esto es, que pretenda haber agotado la totalidad y que proclame que sólo es verdad lo científico, o que todo es reducible a lo psicológico, o a lo histórico, o a lo químico... Y del mismo modo tendrá que limitar a una filosofía que quiera valer como ciencia. La totalidad es inabarcable por cualquier método científico. Al pretender eso ya no se está haciendo ciencia. La filosofía tendrá que desenmascarar ese imperialismo pseudocientífico, ese «querer ser como dioses», porque procede, si se limita a uno mismo, de una búsqueda maníaca de

seguridades, y si se dirige al poder, de una voluntad dominadora. Son entonces ideologías que quieren dominar con el fetichismo de la objetividad científica, confiriendo de este modo a la dominación una apariencia de racionalidad. La filosofía ha de criticar esa pretensión totalizadora de la razón instrumental en pro de la libertad humana. La limitación a lo científico-técnico no es sólo teórica, sino fundamentalmente moral: se ha de controlar aquello controlable, pero en pro de la libertad. En realidad, lo que se limitan son intereses «poco científicos». La filosofía tendrá que poner al servicio de la libertad tanto la aplicación técnica de las ciencias como la comprensión y orientación última de las ciencias humanas. Estas parten siempre de valores previos, tienen una raíz ética que han de poner en claro y que las vincula directamente con un pensar filosófico: deben tomar la causa de la emancipación humana y no ponerse al servicio del discurso dominador. Del mismo modo, la filosofía tendrá que criticar el fanatismo religioso, que quiere hacer valer la religión como verdad científica, conceptual, dogmática, cerrando el universo, y no como lenguaje simbólico.

¿Y quién funda y limita al pensar filosófico? El pensar que piensa la totalidad sólo puede ser corregido por sí mismo, en diálogo continuo. Es una tarea irrenunciable e inacabable, como iremos viendo en diversos apartados. Pero en todo caso no podrá prescindir de las ciencias, que la liberan de aspectos que no son propiamente suyos, sin lo cual se diluiría en una vaga comprensión de sí misma. Ciencia y filosofía son complementarias en el autocomprenderse. La supresión de una mutilaría a la otra, porque ambas nacieron de un mismo proyecto de orientación tendente a emanciparse y liberarse. La técnica hace bien en dominar lo dominable, pero el pensar filosófico le ha de poner límites para que no domine allí donde no debe, para que no cobre vida por sí misma y nos ponga a su servicio, ella que ha de ser nuestra servidora. Todo ha de ser afirmado en su justa medida, y esa «justa medida» es objeto de un pensar ético y, por consiguiente, filosófico como veremos más adelante.

## **b) La Belleza**

Ya vimos la especificidad de la Belleza al hablar del amor platónico. También ella puede y debe ser objeto de la filosofía, y lo ha sido bajo el epígrafe de «estética» desde Baumgarten. El pensamiento estético clásico se centró sobre todo en la belleza natural, mientras que a partir del romanticismo se dirigió preferentemente al arte (filosofía del arte). Kant supuso el punto de inflexión. El también situó lo estético a un nivel específico, entre el ser y el deber ser, conocimiento y ética, naturaleza y libertad, como unión de ambos.

Ciertamente la creación en una obra de arte y la contemplación de lo estético natural o artístico, bello o sublime o cómico... puede y debe ser asimismo tema de ciencias. El sujeto artístico, tanto el creador como el contemplador o recreador, puede ser estudiado por la sociología (sociología del

arte), la psicología (psicología del arte)... por las ciencias humanas en general, incluso por la economía. A su vez, el objeto artístico puede ser analizado en sus materiales, técnicas, influencias, características..., o sea, descrito como objeto físico y cultural.

Pero lo estético revela en sí algo específico, que se escapa a cualquier pensar científico, objetivador, y es sólo abordable por medio de un pensar filosófico. En efecto, en él se manifiesta un modo original que tiene el sujeto humano de ser y de estar en el mundo: un modo «desinteresado», contemplativo, meditativo, que contrasta con la actitud instrumentalizadora de la razón científica. Un utensilio lo usamos como puro medio, no nos paramos en él, mientras que a una obra de arte la contemplamos, vale por ella misma, nos importa en su singularidad. Por ejemplo, si tengo sed, voy, cojo un vaso, abro el grifo y bebo. No me paro en el vaso, me es igual cómo es, de qué está hecho... con tal de que no esté roto y pueda beber en él. Pero si al coger el vaso descubro su belleza, me paro, reparo y contemplo su singularidad. Así mismo, ante un campo puedo verlo desde el lado de su utilidad agropecuaria o urbanística o bien, por el contrario, contemplarlo en sí, en su belleza. Dos miradas, dos actitudes distintas, la una interesada, utilitaria, egocéntrica, cerrada en las propias necesidades materiales, echando una red objetivadora para cubrirlas, la otra desinteresada, contemplativa, abierta a lo otro, creando un campo de juego y de libertad, de imaginación y apertura.

Ante estas dos miradas diferentes aparecen dos aspectos diversos del objeto, dos formas de presentarse lo real. La mirada utilitaria se mantiene en lo universal abstracto bajo el concepto «lo que satisface mi necesidad», es decir, las cosas son contempladas sólo bajo el aspecto de este concepto como medios, como casos de «lo que...». De este modo la realidad se objetiva, se cierra en una finitud controlable: el objeto puede ser incluido en una cadena de causas y efectos, de medios y fines, en el orden de la necesidad para cubrir mis necesidades. Por el contrario, la mirada artística es contemplativa, se abre a la concreción del objeto, a su singularidad. Por ello, éste se le presenta como un todo que ya no revierte a otra cosa, que no está inserto en una cadena de causas y fines, un todo, por tanto, que tiene vida en sí, armónico, orgánico. Si la cadena de causas y fines era inacabable y, por consiguiente, le resultaba imposible a la razón instrumental abarcar la totalidad (si lo pretendiera caería en antinomias, dice Kant), ésta se manifiesta en el objeto estético de forma abierta, libre, no dominada, invitando al juego, a la libertad. Es su poder evocador, sugeridor, simbolizador del verdadero infinito: «Y todos quantos vagan / de ti me van mil gracias refiriendo, / y todos más me llagan, / y déxame muriendo / un no sé qué que queda balbuciendo», escribe S. Juan de la Cruz en su *Cántico espiritual*. Ya no nos movemos en la universalidad abstracta del concepto, sino en la totalidad concreta y viva del símbolo.

Llevar a concepto esta especificidad de lo estético, le será imposible a un pensar científico, es objeto de un pensar filosófico. Este habrá de dilucidar conceptualmente tanto la actitud existencial desinteresada del sujeto (desinteresada desde el punto de vista de la razón instrumental) que posibilita lo

estético, como la manifestación del ser que tiene lugar en él y sin lo cual quedaría oculto.

### c) Saber cómo debe ser el hombre

Según Platón, las ideas son paradigmas, prototipos, modelos, tanto para las cosas como para nuestras acciones. Estas últimas pueden ser agrupadas en las ideas de lo justo y lo bueno. Por eso, el filósofo, es decir, el que conoce y ha encarnado en él esas ideas, es el verdadero educador y tendría que ser el gobernante. A este fin Platón fundó su Academia.

Referente a *lo justo*, podemos distinguir dos clases de política, las que los alemanes llaman *Realpolitik* y *Rechtspolitik*. La primera, la política realista o pragmática, está guiada por los poderes fácticos, que determinan siempre lo que se llama «razón de Estado». Este es considerado como un cuerpo que ha de defenderse contra cualquier ataque del exterior y del interior para sobrevivir, crear orden y progreso (se entiende, progreso para los que determinan esa razón de Estado). Esta defensa no puede ser llevada a cabo de manera escrupulosa si no se quiere perecer ante la astucia del enemigo, ante una lucha sin reglas ni cuartel. Por tanto, es posible instrumentalizarlo todo en orden a ese único fin: conservar el sistema político y engrandecerlo. La razón de Estado es la razón de la fuerza, del poder irresistible, que, si no encuentra un límite, llevaría en realidad al desorden de la fuerza, a la injusticia contra el más débil; es una manifestación de la razón instrumental que, si se totaliza, se revela en definitiva como voluntad dominadora de un grupo o de una clase dirigente. Esta política no necesita del pensar filosófico sino de técnicos, de expertos en economía, psicología, sociología, dirigidos al control, a la estabilidad, a la despolitización del pueblo. Todo lo más, necesitaría una ideología filosófica que logre cubrir las apariencias de racionalidad, que dé buena conciencia a los unos, y oculte e impida a los otros otras formas de pensar.

La segunda, la política o Estado de derecho, se encuentra guiada por la fuerza de la razón moral, ideal, que pone un límite a la anterior estableciendo los derechos básicos e inalienables de la persona. Pero el derecho que aquí se invoca no es sin más la legalidad vigente en cada caso, pues ésta puede ser fácilmente la cara legal con la que se defiende el *status quo* de los poderes fácticos, o sea, la cara legal de la política pragmática. Se trata de un derecho, capaz de criticar el anterior, que ha de ser dilucidado por una razón moral, ideal. Sin esa razón moral, un Estado no se distinguiría de una banda organizada de ladrones. Ella tendrá que señalar los límites y los fines últimos del Estado, sólo dentro de los cuales será posible el pragmatismo político.

Pues bien, esa política de derechos, basada en lo justo, en una razón moral, en *lo bueno*, necesita un pensar filosófico. La base del derecho es la moral, y ésta no es propiamente objeto de ciencia alguna por dos razones fundamentales. La ciencia se dirige al estudio de lo que es, mientras que la

moral o ética propone e investiga lo que debe ser aunque nunca suceda. En eso se fundamenta su labor crítica al presente y de guía en la acción de futuro. Ese es el valor de la utopía. Y en segundo lugar porque la razón instrumental, científica, se sitúa en el campo de los medios y de los fines secundarios, es decir, de los fines que son en realidad medios, mientras que lo justo y lo bueno configuran el ámbito último de los fines, representan los fines últimos, el sentido último de la vida (de nuevo aparece la totalidad). Aquí se manifiesta algo que no puede ser visto por la razón instrumental: la persona y su dignidad. Como muestra Kant, las cosas tienen precio, las personas, dignidad (*Grundlegung*, Ak. Ausg. IV, 434-435). Con la razón instrumental establezco un ámbito de utilidades en una red de necesidades: aparecen los objetos manejables. En lo justo y lo bueno mantengo una relación de respeto ante mí y ante el otro en un ámbito de libertad: aparece la dignidad de la persona, el otro como otro y yo como un otro entre otros, aparece el amor distinto del poder manipulador. Dos mundos, dos lógicas, a los que pertenezco: el de la naturaleza y el de la libertad. Aquél se ha de poner al servicio de éste.

La ciencia podrá alcanzar a estudiar aspectos externos de la moral, su manifestación histórica, social, psicológica..., en un plano puramente descriptivo. El fundamento de la moral ideal, la que debería realizarse aunque no sea así, su justificación, su estatuto de «deber ser», su posibilidad, sólo podrá ser confiado a un pensar filosófico.

#### d) La verdadera realidad

«Se trata de la conversión del alma de un día que es noche a un día verdadero que es elevación hasta el Ser y diremos que ésta es la verdadera filosofía», escribe Platón en la *República* 512c. El tema de la conversión interior del sujeto será tratado en el punto siguiente, ahora detengámonos en el objeto de esa conversión: el Ser, la realidad última fundante. Este es el objeto primero de la filosofía, lo que se ha llamado filosofía primera o metafísica, sólo desde la cual el pensar filosófico puede abordar con profundidad las otras tres tareas que le hemos asignado ya. En efecto, tanto la posibilidad de resituarse (fundamentación y crítica) el conocimiento objetivo o ciencia, como el ser que se trasluce a través del arte y la ruptura de la realidad o dualidad entre ser y deber ser que se establece en la moral, nos indican, nos señalan un plano profundo, fundante, que posibilita esa toma de distancia de lo inmediato; una realidad inobjetiva, traslúcida y con estructura de deber ser.

Frente al engaño y la versatilidad de los sentidos, tanto la ciencia como la filosofía se preguntan por las causas, por la estructura inteligible. Ambas, como pensar metódico, intentan llegar a un punto donde se pueda distinguir la episteme de la doxa, la realidad de la ilusión, a fin de eliminar errores, y donde lograr unidad y coherencia en la multiplicidad del mundo. Pero mien-

tras las ciencias se quedan en aspectos parciales de la realidad, se llama pensar filosófico al que se enfrenta con la totalidad de lo real, al que quiere alcanzar una visión de la misma, para lo cual se afana en llegar a la fuente primigenia de la realidad, a la «realidad radical», principio o fundamento de lo demás, capaz de responder a las otras tres tareas de la filosofía. Poniendo un símil (imperfecto siempre), supongamos un amplísimo valle y en medio de él una montaña. Las ciencias investigan cada parcela del valle, mientras que el pensamiento filosófico intenta escalar la montaña desde la que adquirir una panorámica total y ver incluso cosas que desde abajo no eran visibles. Al preguntarse por la totalidad, por tanto, la filosofía no intenta conocer la infinitud de los detalles empíricos (totalidad en sentido cuantitativo) sino lograr ver las líneas generales que pudieran orientarnos en esa selva de lo empírico, las líneas que vertebran el paisaje de lo real (totalidad en sentido cualitativo).

Esta cuestión central ha sido respondida de múltiples maneras a lo largo de la historia de la filosofía. Desde Parménides, una gran parte de los pensadores han optado por llamar «ser» a esa realidad radical. En eso consiste la filosofía, piensa Heidegger, en corresponder y traducir a lenguaje la llamada del ser del ente (véase p. ej. *Was ist das - die Philosophie?*). Otros se fijan preferentemente en un ente supremo o «super-ser»: el Uno de Plotino, el Dios de los cristianos, la idea de Hegel, la voluntad de Schopenhauer, la energía o materia universal del materialismo... Otros optan por dos: materia y forma en Aristóteles a las que se pueden reducir sus cuatro causas, el bien y el mal en los maniqueos... Otros abogan por los cuatro elementos (fuego, aire, agua, tierra), o por un número infinito de átomos. Problemas surgen al relacionar el ser con ese ente supremo, dando lugar a diversas soluciones: panteísmo, deísmo y teísmo. Estos últimos estarían de acuerdo en distinguir una metafísica general u ontología como tratado del ser en general, y una metafísica especial que, en ontologías regionales, estudiaría al hombre (antropología), al mundo (cosmología) y a Dios (teología natural o teodicea). La relación del mundo y sobre todo del hombre con este ser supremo abre los problemas de la transcendencia, de la «religatio» o religión, de la relación mística...

Otros piensan que esa realidad radical es en definitiva una estructura (estructuralismo) ya sea lingüística, o económica, o de múltiples factores. Hay quienes ponen a la base de esa estructura fundamental de la racionalidad una función subjetiva transcendental o intersubjetiva (Kant, Husserl...) la cual, desplegándose, configura la realidad; aquí la realidad radical sería propiamente la libertad (idealismo alemán). Otros afirman que la realidad radical es la vida (vitalismo), o la historia (historicismo)... Todos estos fundamentos o realidades radicales están pensados como principios del conocer o principios metódicos, e incluso como principio de ser; en todo caso, como principio de sentido.

Finalmente, en nuestro siglo se ha abierto paso la opinión de que no hay fundamento, o al menos que es inútil buscarlo. Incluso esa afirmación tendrá

que ser razonada, argumentada, y esto no lo podrá hacer ninguna ciencia, sino que representará una respuesta más (esta vez negativa) a la necesidad de una filosofía primera que nos oriente en la totalidad de lo real. La pregunta por la totalidad, por lo incondicionado, por el fundamento último, está inserta en la naturaleza humana, dice Kant, es una pregunta-exigencia inevitable de la razón, y por tanto inevitable es cuestionársela, sea cual sea la respuesta. La única manera de acabar con la filosofía primera sería el silencio.

Cerrando el bucle, esta filosofía primera habrá de cuestionarse su propia realidad radical, es decir, la relación de ésta con el pensar, con la razón, pudiéndose llegar a diferentes respuestas, con infinitos matices, de racionalismos, irracionalismos, fideísmo, intuicionismo, correlación dialéctica, o dialogante, o trascendental, o de múltiples juegos... Aquí se plantea en su raíz la esencia de la verdad.

### III. SUJETO O FINALIDAD

En verdad el título expresa una identidad: la finalidad de la filosofía es el sujeto, su conversión a la verdadera realidad, en palabras platónicas. ¿En qué consiste esta «conversión»? ¿Qué se opera en el sujeto, en el hombre, ante la verdadera realidad y su búsqueda?

#### a) Un cambio de actitud

Platón habla de la actitud contemplativa de los filósofos ante la vida, comparándolos con los que van a los juegos a contemplar, en contraposición a los que van por algún interés de ganar, de comerciar, de ser vistos y admirados... Hay que entender que detrás de esa contemplación se encuentra la verdadera acción, la acción libre y realmente transformadora. Es despego de los intereses inmediatos de la razón instrumental, para poder abordar con más intensidad el interés superior de la emancipación del hombre como persona.

Por medio del pensar filosófico el hombre accede, de un modo reflexivo, conceptual, a una dimensión de la realidad no calculable, no dominable; se entiende, no aquel que lee externamente libros de filosofía, sino aquel que hace la experiencia de un pensar filosófico. Ya lo vimos al hablar del arte. En la actitud natural el hombre se encuentra volcado en sus necesidades naturales, objetuales, cotidianas, preocupado por la base material de su existencia. Para asegurarla necesita dominar, manipular, instrumentalizar los objetos, en una actitud egocéntrica, abierto sólo a lo finito, a lo determinado o lo determinable. Pero esta actitud no solamente no es rechazable, sino siempre necesaria, y sin cubrir mínimamente esa base material el hombre no puede avanzar. Lo inadmisibles es convertirla en la única que ocupe la acción humana. Aunque siempre presente, debe dejar espacio a otra actitud donde

aparece propiamente el ámbito de lo personal. Es la actitud del respeto, del diálogo, de la libertad, del dejar ser lo que aparece en el horizonte, una apertura a lo lúdico y lo gratuito, al ser, a lo infinito e inabarcable, una apertura al otro. No es exclusiva de la filosofía, lo hemos visto en el arte y en la moral, lo podemos encontrar también en el mito o en la vivencia auténtica del amor. Lo propio del pensar filosófico es llegar a ello reflexivamente, argumentativamente, mostrando también que la realidad no se agota en lo demostrable, p. ej. los mismos principios de la demostración son indemostrables. Tampoco lo son la libertad y el amor. «Es ignorancia, en efecto, escribe Aristóteles, no conocer de qué cosas se debe buscar la demostración y de qué cosas no. Pues es imposible que haya demostración absolutamente de todas las cosas (ya que se procedería al infinito, de manera que tampoco así habría demostración)» (*Metafísica IV*, 4 1006a 6-9). El terreno de la demostración es el terreno de la finitud, pues demostrar algo es señalar el fundamento que lo determina. La realidad fundante, radical, no es alcanzada por la razón demostrativa, sino mostradora, fenomenológica, hermenéutica. Esa razón mostradora no es un pensar materialmente útil, pero sí necesario para la existencia humana y su sentido, y por tanto necesario por el hombre como animal que se orienta por el sentido.

#### **b) Es un paso de la esclavitud a la libertad**

En la actitud natural el hombre se encuentra volcado a las necesidades materiales, tirado por ellas, por su lógica. En el pensar filosófico logra desprenderse de esa red y el hombre alcanza la posibilidad de darse un sentido propio, lo que se puede llamar una libertad interior (en donde se basa el derecho inalienable a la libertad política). Situándonos en la realidad radical pensamos conquistar plenamente la libertad. La finalidad última del pensar filosófico es la libertad (otros dirían la felicidad). «La verdad os hará libres.» Digámoslo también a la inversa: la esencia de la verdad es la libertad (Heidegger, *Von Wesen der Wahrheit*, pág. 81), la libertad, la verdadera libertad os hará verdaderos. La «verdadera» libertad, he aquí un tema filosófico por excelencia.— Veamos las razones de este paso.

a) *Porque nos resituamos en la totalidad.* En la visión de la totalidad cada cosa adquiere su sitio, su verdad, su importancia. Por ejemplo, el niño y el adolescente dan fácilmente mucha importancia a cosas que no la tienen tanto porque les falta madurez, es decir, una visión de conjunto, teórica y afectiva, de la totalidad de la vida, visión que resituaba cada suceso en su lugar e importancia.

La esclavitud interior consiste en totalizar lo que es parcial, finito, creer fundamental lo que es fundamentado. Se vive entonces en un mundo cerrado, limitado. La filosofía es fundamentalmente una labor crítica contra toda idolatría, contra todo fetichismo, porque al ser un proyecto de preguntarse por la totalidad, por su fundamento o principio (que es verdaderamente lo

necesario, lo infinito o ilimitado), resitúa todo lo derivado, el ente, lo finito, lo prescindible, nos enfrenta ante su nada, su contingencia, y nos libera de apariencias alienantes. Asimismo nos sitúa ante la finitud de nuestra existencia objetiva, temporal, ante la muerte, frente a la cual nace necesariamente la pregunta sobre su sentido.

El pensar filosófico es un proyecto de abrir ese mundo cerrado, desencombrándolo de falsos dioses, hacia el espacio de la libertad, de pasar de un mundo soñado, imaginado, a un mundo real, pensado, de un mundo oscurecido por falsas opiniones, cerrado en ellas, a un mundo iluminado por ideas verdaderas, compartido, intersubjetivo. Despertar a los dormidos es el propósito que hace bajar de la montaña a Zaratustra. «Para los despiertos hay un mundo único y común, dice Heráclito, mientras que cada uno de los que duermen se vuelve hacia uno particular» (22 B 89). Despertar a la luz, al día, al sol de la verdad, tomar conciencia, renacer a una nueva visión del mundo, más amplia, más rica, más viva, más compleja, morir a la vieja identidad..., con todas estas metáforas descubrimos que la filosofía, como meditación sobre la muerte, es en realidad meditación sobre la verdadera vida.

b) *Porque nos pensamos*, y no dejamos simplemente que nos piensen. En efecto, el hombre vive en un mundo interpretado. No se guía fundamentalmente por el instinto, por la necesidad natural (ni su destino es volver a ella), sino por la educación, y sólo por ella puede llegar a ser hombre. Está arrojado del seno de la naturaleza, instalado en la posibilidad, en la apertura, en su responsabilidad. En este ámbito de libertad él necesita orientarse (los instintos no le son suficientes). Ahora bien, la orientación sólo se lleva a cabo en la totalidad: la totalidad de la vida, de la realidad, del mundo, como sólo aquel que tiene una visión total de un espacio puede orientarse bien en él. Pero esa totalidad de lo real no puede ser objeto de experiencia, sólo experimentamos una parte, sino que nace de una exigencia de la subjetividad que llamamos «razón». Ella la plantea y la desarrolla. La totalidad es objeto de la razón y sus ideas. Por tanto es algo interpretado, construido racionalmente, en cuya construcción tiene un papel central la imaginación creativa. El proyecto de dar coherencia y expresión adecuada a esa construcción racional de la totalidad que nos orienta y guía en el ámbito del sentido es a lo que llamamos filosofía. El hombre vive irremediamente en un mundo interpretado; vivimos en la interpretación, somos interpretación (aunque no sólo). La filosofía nace de la necesidad de orientarse en esa interpretación, cuando entran en conflicto varias interpretaciones y surge la necesidad de encontrar reflexivamente la verdadera o al menos las más adecuadas, para lo cual ya no sirve remitirse al criterio de autoridad, pues éste ha entrado en conflicto; se hace entonces necesario aprender a pensar por sí mismo: la filosofía es obra de la libertad.

Pues bien, si el hombre vive irremediamente en un mundo interpretado, sólo caben dos posibilidades: o nos pensamos o nos piensan. O nos pensamos y somos activos, responsables de nosotros mismos, intentamos encontrar nuestra voz originaria, llevar una existencia auténtica. O nos piensan,

nos hacemos ecos de lo pensado en cualquier otra parte, somos pasivos, somos vividos en una existencia inauténtica. Es importante comprender que en ese pensar por sí mismo no se trata tanto de ser originales cuanto, sobre todo, de ser originarios, como cuando uno declara a alguien su amor, no importa tanto hacerlo con una poesía genial, sino que el casi cotidiano «te quiero» salga tan de dentro como si hubiera sido pronunciado por primera vez en el mundo. Lo originario va siempre de estreno y por eso es auténtico, claro que si además es original, entonces «miel sobre hojuelas». Un hombre puede realizarse como persona sin ser un filósofo original, incluso sin estudiar la filosofía académica, pero no sin pensar y actuar por sí mismo. Filósofos (profesionales) son los que hacen despacio aquello que todos los hombres deben hacer en la premura y urgencia de la vida.

En eso consiste la Ilustración, afirma Kant, en pensar y actuar por sí mismo, en salir de la minoría de edad en la que la mayor parte de los hombres está por pereza o cobardía (*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*). Miedo y pereza para pensar, ante lo difícil y complicado, ante lo heroico de la empresa, ante la posibilidad de perderse en el laberinto o la barahúnda. Ahora bien, llegar a una total libertad y autoconciencia es un ideal (la idea de Dios) inalcanzable para el hombre. Pero aunque siempre habrá inercias y amplias zonas de inconsciencia, nuestro destino es ser cada vez más conscientes y activos: «Conócete a ti mismo.» Incluso «el objetivo de los esfuerzos terapéuticos del psicoanálisis es fortificar el Yo [identificado con razón y reflexión], hacerlo más independiente del Superego, ensanchar su campo de percepción y construir su organización, de modo que pueda apropiarse de nuevos trazos del Ello. Lo que era Ello debe llegar a ser Yo», escribe Freud en la 31 de sus *Lecciones de introducción al psicoanálisis*.

#### IV. METODO

¿Cómo ha de ser ese pensar filosófico? No pretendo pararme en delinear un discurso del método, si es que eso fuera posible. Me quiero parar solamente en tres notas genéricas que cualquier método y pensar filosófico creo que habrá de tener en cuenta.

##### a) Un pensar de todo el sujeto

Hemos visto que el objeto del pensar filosófico es la totalidad (aunque la respuesta sea negativa). Por eso el método no es el de la demostración estricta. Esta sólo ilumina el espacio de lo finito, de lo determinado, de lo fundado. En la totalidad sólo cabe mostración, si bien una mostración hilada, conexas racionalmente y fructífera en explicaciones y consecuencias. Pues bien, esa totalidad sólo puede (o podría) ser abordada por la totalidad del sujeto. La investigación científica ha de ser reductiva. El pensar filosófico intenta globa-

lizar, tanto porque se pregunta por la totalidad como porque implica a todo el hombre. Este ha de acercarse con toda su subjetividad viviente, como hombre total, como persona y mundo, pero con el ideal de la subjetividad purificada, la del diálogo auténtico que veremos en el punto siguiente. El pensar filosófico no se dirige a un conocer externo, erudito, sino a un saber interno que debe ser incorporado, que compromete a la persona. Tiene mucho de meditación, incluso de purificación. «Estas cuestiones, dice Platón [...], no pueden ser reducidas a expresión, como sucede con otras ramas del saber, sino que como resultado de una prolongada intimidad con el problema mismo y de la convivencia con él, de repente, cual si brotara de una centella, se hace la luz en el alma y ya se alimenta por sí misma» (Carta VII, 341 c-d). Esta razón meditativa es un pensar con todo el hombre, donde se incluye también su afectividad. El logos o palabra completa incluye y es también la conciencia plena del deseo, del amor diría Platón. No en vano se llama *filosofía*, que parte y se dirige al amor, incorporando también su aspecto trágico.

Pero el pensar filosófico no es puramente emotivo, no es una relación fundamentalmente afectiva con la realidad como puede ser la mística o incluso el arte, sino que ha de mantener una relación pensante, reflexiva, incluso recurriendo (al menos en gran parte) a la precisión lógica, a un fino y detallado análisis conceptual, lo que le da un cierto tecnicismo terminológico y un aspecto, para el no iniciado, de alejarse del mundo de la vida. Ha de guardar, por tanto, una distancia con su objeto a medio camino entre la ciencia y la poesía o la mística, al ser una razón rigurosa, capaz de dar cuenta conceptualmente de sí (lo que es la ciencia y no la poesía), pero que no olvida la implicación personal ya que se enfrenta a la totalidad. Es una tensión relacional análoga a la que mantiene el psicoanalista con el paciente: aquél no puede dejar a un lado su afectividad, su personalidad, pues entonces dejaría de comprender los problemas del paciente, pero a la vez necesita una cierta distancia objetivadora porque, si no, se produciría una fusión tal que se encontraría en la misma situación confusa que el psicoanalizado. Tomar conciencia requiere distancia tensional.

Desde esta totalidad del hombre comprendemos el sentido del pensar filosófico. Si en la ciencia moderna se manifiesta sobre todo la necesidad pragmático-técnica de eficacia, control y dominio del mundo material, objetivo, en pro de la identidad material (integridad) del hombre, en la filosofía se expresa la necesidad práctico-moral de ir construyendo una identidad personal que dé sentido al hombre completo.

## **b) Un pensar dialógico**

El pensamiento filosófico ha de abrirse al diálogo por nuestra finitud y por la misma estructura dialógica del pensamiento y de la subjetividad. En efecto, la pretensión de pensar la totalidad se concilia mal con nuestra finitud empírica, espacio-temporal y de fuerzas mentales para pensar y conocer. El

otro me abre a nuevas perspectivas y, por consiguiente, a la posibilidad de contraste, comparación y corrección. Hace menor el siempre posible engaño de tomar por objetivas y universales nuestras condiciones empíricas particulares o individuales. Sólo si soy capaz de abrirme al otro, puedo ir acercándome al punto de vista más universal y real, salir de mis ilusiones y acercarme al mundo de los despiertos. Este trabajo de contraste de opiniones y razonamientos es un momento clave de todo pensar filosófico. Pero en ello descubrimos también la provisionalidad de toda filosofía. Dado que de la totalidad no tenemos experiencia, sino que la proyectamos con la razón y la imaginación, en lo oscuro, en medio de nuestra finitud, toda construcción humana de ella será siempre imperfecta, provisional; la única perfecta y definitiva sería la construcción divina del mundo y su creación (al menos en hipótesis). La filosofía permanecerá siempre como un proyecto recomenzado, si bien dentro de una tradición. En estas dos premisas funda el diálogo su posibilidad y su necesidad: nuestra finitud y, sin embargo, la necesidad de pensar la totalidad. El dogmatismo o la dictadura no se produce ante el intento de pensar la totalidad, sino ante la pretensión de haberla agotado y de cerrarse al diálogo, de querer ser como dioses.

Con ello descubrimos el carácter dialógico de nuestra propia subjetividad. Nuestra propia identidad es intersubjetiva: sólo entre hombres llego a ser hombre. En el yo está el tú y el nosotros. Para conocernos necesitamos objetivarnos, sólo en el espejo del otro podemos vernos, reconocernos (no es que lo que me reflejen los demás sea sin más mi figura, los otros pueden ser espejos deformadores). «Cuando, en la tarde caldeada —escribe Vicente Aleixandre— solo en tu gabinete, / con los ojos extraños y la interrogación en la boca, / quisieras algo preguntar a tu imagen, / no te busques en el espejo, / en un extinto diálogo en que no te oyes. / Baja, baja despacio y búscate entre los otros. / Allí están todos, y tú entre ellos. / Oh, desnúdate y fúndete, y reconócete» («En la plaza», de *Historia del corazón*). Si el objetivo del pensar filosófico es guiar la construcción de una identidad personal, ésta sólo es posible con los otros. Nuestra propia intimidad, nuestro pensamiento íntimo, no es sino ese diálogo interiorizado. La razón es diálogo, y una de las genialidades de Platón es que, con gran talento literario, supo plasmar en sus escritos esa palabra originaria, viva. Por eso, prohibir la libre expresión de las ideas es perturbar el desarrollo del pensamiento y de la identidad de los individuos y de los pueblos.

Para para que este diálogo sea verdadero se requieren dos cosas: saber escuchar y saber pensar por sí mismo. Hay que atreverse a hablar y a pensar por sí mismo, hay que buscar y encontrar la voz propia, poner en funcionamiento la autonomía del pensar. Pero hay que saber también escuchar y no hacer en el fondo monólogos. En un diálogo verdadero han de estar todos en un plano de igualdad. De ahí que resulte imprescindible descubrir y eliminar todos los elementos de poder y de falsa racionalización (como en la fábula del zorro y de las uvas) que distorsionan lo que, por ejemplo, Habermas llama «la situación ideal de habla» o Apel «una comunidad ideal de argu-

mentación». La palabra, la razón, es una espada de doble filo. Sirve para ocultar, dominar, mentir, embaucar, como puede verse a diario en la política, en los tribunales... El fin que aquí se persigue es el poder; es, pues, la palabra de la razón instrumental. Pero la palabra sirve también para desvelar, comunicar, acompañar, abrirse, como ocurre por ejemplo en la charla de dos verdaderos amigos. Por tanto, el pensar filosófico requiere la destrucción del diálogo falso, ocultador, dominador y la construcción de la posibilidad de un diálogo auténtico, de apertura. Hoy las diversas filosofías están justamente preocupadas en el análisis del lenguaje. No habría que olvidar, sin embargo, que esto es un medio; el análisis del lenguaje como tal es objeto de la lingüística, no de la filosofía. A ésta le ha de interesar el lenguaje como objetivación o expresión a través de la cual pueda ser captado lo que verdaderamente importa: el sujeto, la realidad. Otra cosa sería si reflexionamos sobre el logos como luz, apertura o comprensión primigenia.

El diálogo auténtico es especialmente importante en el pensar filosófico. En ciencia, la exactitud de lo que se dice es contrastable con la experiencia y los resultados (experimentos, observaciones, previsiones). La filosofía, el pensar que se enfrenta con la totalidad, carece de esos puntos de apoyo, y es más fácil perderse. En el fondo sólo podría guiarnos un diálogo auténtico.

Para ilustrar lo que entiendo por ese diálogo verdadero, podemos recurrir a la ironía socrática y al psicoanálisis. La ironía socrática consta de dos momentos: la refutación y la mayéutica. En el momento de la refutación Sócrates, a base de preguntas, destruye el vano saber del otro a fin de que descubra su ignorancia, y, libre su espíritu de creerse erróneamente en la verdad, esté dispuesto a buscarla. Del mismo modo el psicoanálisis intenta desmontar, con preguntas, no con enseñanzas o adoctrinamientos, la antigua identidad, los mecanismos del Yo que un día tal vez le sirvieron para defenderse, pero que ahora le impiden el contacto con la realidad y, por tanto, el crecimiento; a fin de dejar espacio a otros más adecuados. Esta destrucción se vive emotivamente, pues en la antigua verdad, en la vieja identidad, se había puesto toda la afectividad, la seguridad, el prestigio... Sócrates habla de la vergüenza al ser refutados, de la irritación consigo mismo (por ejemplo en el *Sofista* 230), de la confusión al no saber qué responder (*Menón* 80 a-b). En el psicoanálisis aparece el *transfer* hacia el psicoanalista y se revive emotivamente el pasado traumatizante. Sólo en la palabra plena, la que incluye lo afectivo, se produce la verdadera comprensión. La dramatización en los diálogos platónicos es un intento de transmitir esa experiencia original. Esa destrucción de la antigua identidad, donde teníamos puestas nuestra seguridad y la orientación en la vida, es vivida como una especie de muerte (la muerte simbólica de la que antes hablábamos) y de silencio, más sólo de ahí podrán salir la vida y la palabra verdaderas. Sólo en el desgarramiento de la muerte y en la contemplación de lo negativo el espíritu alcanza su verdad, dice Hegel en el prólogo de su *Fenomenología del espíritu* (trad. en FCE, pág. 24). Porque esta destrucción no es para quedarse ahí, en la muerte, sino para resurgir de sus cenizas. Es el siguiente paso, el de la mayéutica. Purificado de

diálogos engañosos, el hombre puede entonces emprender el verdadero, consigo mismo y con los otros. Aprendido éste con el maestro o el psicoanalista, la persona lo interioriza y es capaz de avanzar en lo sucesivo en la búsqueda de la verdad.

Si antes veíamos que el pensar filosófico no ha de hacer abstracción de la afectividad, sino partir de la subjetividad total, ahora podemos dar una respuesta más matizada: ha de eliminar la subjetividad y el diálogo deformante, se ha de basar en la subjetividad purificada y el diálogo auténtico, un ideal como la misma filosofía. La subjetividad desde la que hay que filosofar es la del diálogo verdadero. Esa es la raíz moral del pensar filosófico, la disposición de ánimo óptima para la búsqueda de la verdad (aparte de otros elementos como son inteligencia, información...). Es la afinidad filosófica entre verdad y bien. El Bien, decía Platón, es el Sol de las Ideas.

### c) Un pensar en un horizonte histórico-cultural

Es decir, el diálogo del que antes hablábamos no lo mantenemos sólo con nuestros próximos en el espacio y en el tiempo, sino con toda una cultura y su pasado. En efecto, nuestra comprensión, nuestro diálogo, nuestra identidad, se inserta en un momento cultural, en un momento histórico, y utiliza elementos elaborados en el pasado: lenguajes, reflexiones, instituciones, modos de comunicación... Es un pasado sobre el cual nos alzamos, que somos y utilizamos, con el que nos identificamos o al que rechazamos. Imposible comprendernos sin una mirada histórica, aunque no todos los elementos de la comprensión sean meramente históricos; en caso contrario no habría «comprensión», pues no podríamos comprender lo totalmente distinto. Lo olvidado, dice Freud, actúa inconscientemente y nos esclaviza; el olvido es la fuente de la mala repetición: la repetición real, la del que no aprende, la del que siempre tropieza en la misma piedra. Sólo el recuerdo, es decir, la repetición simbólica, la asimilación consciente, nos libera.

El estudio del pasado filosófico y cultural nos pone en contacto con algo vivificable, con hombres que hicieron la aventura de pensar y pueden ser nuestros maestros. Más aún, nos pone en contacto con algo vivo, actuante en nosotros mismos, pues allí nacieron los conceptos básicos y las interpretaciones del mundo que influyen ahora en nuestra comprensión. De este modo, no sólo estaremos mejor pertrechados, más a salvo de perdernos en la tarea del pensar, sino que asistiremos a esa tarea inacabable de manera activa, descubriendo que no es únicamente una aventura personal, sino también y por ello mismo colectiva, comunitaria, de toda la humanidad.

*Madrid, febrero de 1986*