

La filosofía como hecho histórico y la prospectividad de la filosofía

J. ADOLFO ARIAS
(Universidad Complutense)

Dos aspectos o problemas básicos constituyen el objetivo del presente ensayo. De un lado se trata de observar, aplicando las características del hecho histórico, si éstas se cumplen en eso que llamamos Filosofía y cómo se cumplen. De otro, examinar el sentido de la historicidad, y en consecuencia la prospectividad, del saber filosófico. Ambos aspectos son básicos para la aclaración del sentido de la Historia de la Filosofía como disciplina, en la actualidad tan en entredicho.

Se ha dicho que un hecho histórico es, siempre, un hecho pasado, cumplido, pero que no todo hecho pasado es un hecho histórico sino sólo aquel que, podríamos decir, cumple una serie de requisitos y, muy especialmente, aquel que, una vez examinado el hecho en su contexto, se nos muestra con una trascendencia en el conjunto social. Ello ha llevado a la distinción de un doble estatuto del hecho histórico: el ontológico y el gnoseológico.

Ontológicamente hablando, el hecho histórico es un elemento o fragmento de las *res gestae*, es decir, algo que ocurrió efectivamente. Gnoseológicamente, el hecho histórico es, siempre, una realidad para nosotros y, en este sentido, el hecho histórico es siempre, ante nosotros, un hecho interpretado. La cuestión estriba ahora en saber si la filosofía puede ser considerada como un hecho histórico para que, de esa forma, pueda darse una ciencia histórica que tenga como objeto el hecho filosófico.

Atendiendo a esto, pensamos que es necesario llevar a cabo una distinción entre lo que es la Filosofía como actitud y las filosofías como concreciones de esa actitud.

Ha sido opinión frecuente la consideración de la Filosofía como ciencia de las últimas causas, como saber objetivado de la realidad circundante. Pero, en este sentido, la clausura de la filosofía se manifiesta por sí misma. La Filosofía como Ciencia, como saber objetivado, es un producto cultural concreto que no da cuenta de su propio fundamento sino que lo presupone: el sujeto filosofante.

La filosofía como ciencia no es otra cosa que un conjunto de proposiciones surgidas de una experiencia concreta, la de nuestra historia cultu-

ral determinada y que da por supuesta la tensionalidad del sujeto que lleva a efecto esas proposiciones. En tanto que producto cultural es el resultado de la acción humana y encuentra en la misma estructura humana su propio fundamento.

Pero pensamos que la Filosofía, desde sus orígenes en el pensamiento griego hasta la actualidad, siempre ha sido, más que un cuerpo doctrinal al estilo de las ciencias, una actitud reflexiva ante la realidad. Lo real, en cuanto tal, es el objeto de la reflexión filosófica. Lo real es el punto de arranque del pensar del sujeto. La admiración como *admirar-se* del sujeto respecto del objeto ha sido, y lo es todavía, el punto de partida de la experiencia filosófica.

Este *admirar-se* del sujeto lo es siempre desde las coordenadas situacionales de su *ser-en-el-mundo*. Este *admirar-se* se plasma en un discurso, la obra filosófica, que no es otra cosa que la concreción de la actitud del pensar radical del denominado filósofo. Así planteadas las cosas, la filosofía es, fundamentalmente, Historia, pero no en tanto que acontecimiento sino en tanto que acontecer. El acontecimiento, el hecho histórico-filosófico, sólo es el pensamiento plasmado en la obra filosófica. Son las denominadas filosofías.

En consecuencia, hay dos cosas a tratar. De un lado, la filosofía como acontecer de la reflexión. De otro, los hechos histórico-filosóficos concretos y pasados que son los que configurarán el objeto material de la Historia de la Filosofía como disciplina. Ambos aspectos no están distanciados y conformarán la Historia de la Filosofía como Filosofía.

1. El dinamismo de la reflexión filosófica

El dinamismo radical de la reflexión filosófica parece ya evidente en una explicitación etimológica del término Filosofía como tensión al saber. Platón afirmaba en *El Banquete* que lo que caracterizaba a Eros no era otra cosa que su papel de filósofo en tanto que punto intermedio entre el sabio y el ignorante. Eros es filósofo gracias a esa tensionalidad que le caracteriza, gracias a ese constante ascenso de la ignorancia a la sabiduría. Pero no es cuestión aquí de llevar a cabo una exégesis del mito platónico de Eros, sino de tratar de precisar el sentido del dinamismo real del saber filosófico. Atendiendo a ello, y en primera instancia, podemos decir que la reflexión filosófica, el saber filosófico, no es, en sentido estricto, el objeto estático al que tiende el sujeto que reflexiona, sino el movimiento mismo de la reflexión. Con otras palabras, la Filosofía no será meramente la tensión al saber sino el saber como tensión. Tratemos de explicitar este punto que, sin duda, será clave para las páginas que siguen.

Todos los hombres tienden por naturaleza al saber, así comienza Aristóteles sus libros metafísicos; y ello es cierto pero a condición de no hi-

postasiar el saber convirtiéndolo en el objeto estático a desear. Una cosa es el ideal del saber alcanzable en acto, propio de la divinidad según diría el viejo Platón, y otra, muy distinta, el saber como proceso de conocimiento por parte de esa realidad finita que es el sujeto humano. Sólo el segundo da pruebas de su dinamismo al no ser un saber en acto sino una constante potencia de saber, de conocer. Por lo tanto, la esencia de la filosofía, es decir, aquello en lo que propiamente consiste la Filosofía, no se halla en el contenido objetivo de la misma, sino en su proceso. La esencia de la Filosofía radica en el filosofar o, si se prefiere, en la experiencia originaria del filosofar.

De dos formas pienso que puede entenderse la experiencia filosófica. Una, eminentemente pasiva, reflejada en la consideración escolar de la Filosofía, tal y como nos la presentó Kant en su curso de Lógica, es decir, como sistema de conocimientos filosóficos o de conocimientos racionales por conceptos. Esta es, tradicionalmente, la consideración de la Filosofía como Ciencia. A esta experiencia se la puede llamar pasiva en la medida en que la Filosofía no es más que un conjunto de tesis a aprender en el marco de unos estudios académicos. Es pasiva porque, con frecuencia, tales conocimientos racionales por conceptos suelen estar desarraigados del mundo circundante.

Otro tipo de experiencia filosófica es la que podríamos denominar activa. Aquí, la Filosofía no tiene otra tarea que, como ya señalara Ortega, la de justificarse a sí misma en el proceso de la razón en su comprensión de la realidad. Con otras palabras, y éstas ya de J. P. Sartre en la *Critique de la Raison Dialectique*, la Filosofía no como saber de totalidad sino como saber de totalización.

Estática y dinámica son dos formas de experiencia filosófica que tienen un fuerte fundamento antropológico. La experiencia estática o la filosofía como ciencia encuentra su fundamento en el hombre mismo que la hace posible.

Efectivamente, la ciencia no es otra cosa que un conjunto de proposiciones que reflejan la estructura de lo real. Wittgenstein, en el *Tractatus*, nos habla de las proposiciones como figuras de los hechos del mundo. Tales proposiciones no son otra cosa que la plasmación objetiva de la relación previa del sujeto, el hombre, con el objeto, la naturaleza o mundo. En este sentido, la Filosofía como ciencia no será otra cosa que la plasmación proposicional de la relación previamente existente entre la conciencia, sujeto humano, y la naturaleza, objeto de conocimiento.

Dinámicamente, la Filosofía aparece como quehacer, búsqueda, actividad o estilo, en definitiva, en el marco del carácter enigmático del mundo circundante. Podría decirse que la misión de la filosofía no sería otra que la de tratar de aclarar los enigmas de la naturaleza, pero ello sería bastante erróneo. El sentido enigmático de la naturaleza no radica tanto en ella misma como en nuestra peculiar forma de acceder a ella. La naturaleza, en sí, no tiene enigmas, ella se muestra tal cual es. Es, sin embar-

go, nuestra estructura humana la que manifiesta ocultaciones en nuestro trato con el mundo. De ahí que, también, en este sentido dinámico, se haga necesaria una aclaración del propio sujeto filosofante, que es el que hará posible la relación cognoscitiva que es el filosofar.

El conocer, evidentemente, es una relación y, en cuanto tal, encontramos en ella un sujeto, un objeto y un medio a través del cual se lleva a cabo tal relación. Mientras el sujeto es la realidad humana, el objeto es lo real en sentido amplio. El medio no es otro que la *Ratio* como facultad de comprensión de la realidad y que lleva a cabo la misión de poner en relación al sujeto con el objeto. Por lo tanto, el proceso cognoscitivo y, consiguientemente, la reflexión filosófica, no es otra cosa que el mismo despliegue de la *Ratio* en el ejercicio de su función. Sólo pues, en cierta manera, y salvando la hipóstasis de la Idea hegeliana, Hegel tenía razón al afirmar que la filosofía no es otra cosa que el despliegue de la Idea.

Para aclarar el sentido de la función de la Razón es preciso delimitar la naturaleza del sujeto y el objeto de la relación cognoscitiva.

1.1. *La estructura del sujeto filosofante*

Antropológicamente hablando, la realidad humana viene indicada como deficitaria (A. Gehlen), excéntrica (H. Plessner) y biológico-cultural (E. Rothacker), para decirse que el comportamiento típicamente humano no es otro que el comportamiento simbólico (M. Merleau-Ponty). Tales consideraciones están fuertemente trabadas aunque existen matizaciones que es necesario explicitar. Atendiendo a una consideración biológico-antropológico-filosófica, deberemos examinar el sentido de la apertura humana así como el significado del comportamiento simbólico como caracterización de la realidad humana. Bajo un sentido estrictamente filosófico, podremos observar que esta apertura se expresa, en gran medida, en la conocida expresión heideggeriana del hombre como *In-der-Welt-Sein*, aunque con las matizaciones que realicemos al tema.

1.1.1. *Apertura humana y comportamiento simbólico*

Es una consideración común en el marco de la denominada Antropología Filosófica la presentación de la realidad humana como una realidad deficitaria, excéntrica y biológico-cultural. Las actitudes de A. Gehlen, Plessner y Rothacker son claros exponentes de este punto el cual es patente en la obra, ya clásica, de M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement*. Todas tienen como característica común la consideración de la realidad humana como *Welt-Offenheit*, apertura al mundo aunque, eso sí, explicitada a distintos niveles que trataremos de resumir de la forma más precisa posible.

A. Gehlen, que en sus obras trata de estudiar al hombre con catego-

rias humanas y en el marco general de su conducta diferenciándolo, de esa forma, del animal, parte de la consideración empírica de una realidad orgánicamente desvalida, la humana, en clara oposición a la realidad estricta y puramente animal. El hombre debe ser entendido como un proyecto unitario con características específicas que parten ya de su ser orgánico. Una de las características específicas de este ser humano es la de ser una realidad activa, la de ser una esencia disponible, radicalmente abierta no al entorno (*Umwelt*) sino al mundo (*Welt*). Por eso, la propiedad fundamental del hombre no será otra que la de su radical *Welt-Offenheit*, que le obligará a una gran capacidad de adaptación y aprendizaje, capacidad inherente a la realidad humana por su radical inespecialización. De ahí su carácter de ser deficitario. Consideraciones, todas éstas, que ya encontramos perfectamente delimitadas en el marco de la filosofía scheleriana de *El puesto del hombre en el cosmos* y que, ya con anterioridad, sirvió de tema central en la configuración del sentido del hombre en el humanismo renacentista, como ya hemos mostrado en otro lugar (cfr. del autor: *La «Dignitas hominis» entendida como Razón y Libertad*, en «Revista de Filosofía», Madrid, 1980, pp. 7-38).

H. Plessner, en su presupuesto metodológico, parte, como es sabido, de una realidad humana simultáneamente natural y cultural. De ahí que pueda ser considerada y comprendida como un objeto empírico y como un sujeto espiritual. Al igual que A. Gehlen, insiste en la necesidad de comprender la realidad humana desde un punto de vista unitario y específico en el marco del devenir histórico. De ahí, también, que el hombre encierre en sí una cierta no fundamentación y de que la pregunta por la realidad humana sea siempre una cuestión abierta a la que el mismo hombre trata de responder a lo largo de su evolución histórica.

Pero hay que distinguir, señala Plessner, entre el *homo hominatus* y el *homo hominans*. Mientras el primero es siempre histórico, el segundo es permanente, más no en el sentido de realidad fija, sino en el de ley constitucional. Este *homo hominans* es eminentemente activo y radicalmente abierto al mundo y a distancia de las cosas del mundo. Con otras palabras, las cosas se le aparecen como objetos. Este distanciamiento es lo que permite su diferenciación respecto del animal.

E. Rothacker parte, igualmente, de la estructura biológico-cultural de la realidad humana y del carácter activo del hombre, aunque esta actitud se desarrolla más en Rothacker desde el plano cultural, donde cada cultura no es otra cosa que un estilo de vida (*Lebensstil*) diverso, con esquemas de valores diversos y categorías diversas que condicionan la actividad humana.

De todas estas afirmaciones de Gehlen, Plessner y Rothacker podemos entresacar unos planteamientos básicos que clarifican esta apertura del sujeto humano al mundo. De un lado, el sujeto humano no pertenece a un entorno sino que conforma un mundo. Ello es indicativo, de otro lado, del radical carácter activo del sujeto que, sobrepasando el mundo de

lo concreto, se sitúa en el ámbito de lo simbólico. La apertura al mundo, la *Welt-Offenheit*, es la actitud propia del comportamiento humano el cual se caracteriza por su orientación a lo posible. En este punto, quizá, nadie mejor que Merleau-Ponty ha expresado estas ideas en el plano filosófico.

Efectivamente, toda la obra de M. Merleau-Ponty es un desarrollo del comportamiento simbólico como característica del orden humano. La idea de comportamiento simbólico se opone a las formas sincréticas de comportamiento, ligadas al comportamiento instintivo que se encuentra aprisionado en el marco de sus condiciones naturales sin que trate las situaciones inéditas más que como alusiones a las situaciones vitales que le son prescritas (S.C. p. 114), y, también, se opone a las formas amovibles en las que, si bien hacen acto de presencia signos que hacen referencia a una situación, éstos de ninguna forma se convierten, en el animal, en símbolos que permitan una actitud cognoscitiva y una conducta libre. Los a priori sensomotores del instinto, apuntará Merleau-Ponty, ligaban el comportamiento a conjuntos individuales de estímulos y a melodías cinéticas monótonas. En el comportamiento del chimpancé, los temas, si no los medios, permanecían fijados por el apriori de la especie. Con las formas simbólicas, en cambio, aparece una conducta que expresa el estímulo por sí mismo, que se abre a la verdad y al valor propio de las cosas, que tiende a la adecuación de lo significante y de lo significado, de la intención a aquello a que ésta tiende. Aquí, el comportamiento no sólo tiene una significación, sino que es, él mismo, una significación (cfr. S. C. p. 133).

El comportamiento simbólico es, pues, el comportamiento que caracteriza el orden humano. Qué sea este orden humano podemos sintetizarlo diciendo que es el *universo trabajado*. Y, con ello, queremos reflejar que el orden humano es aquél en el que se desarrolla una vida de conciencia aunque no entendiendo por tal ni un mundo interior ni una especie de materia plástica que recibiera de fuera sus estructuras privilegiadas por la acción de una causalidad sociológica o fisiológica, sino una conciencia perceptiva la cual no es una conciencia meramente representativa, sino una conciencia activa reflejada en la categoría hegeliana de trabajo.

Con ello se consigue la consideración de que aquello que define propiamente al hombre no es tanto la mera capacidad creadora de una segunda naturaleza, bien económica, bien social o cultural, más allá de la naturaleza biológica, como la acción de superar las estructuras creadas para crear otras.

Este carácter activo permite la superación de lo concreto e implantarse en el plano de lo posible y virtual en el marco de una actitud cognoscitiva y una conducta libre. Como señala Merleau-Ponty, ese poder de elegir y de variar los puntos de vista le permite crear instrumentos, pero no bajo la presión de una situación de hecho, sino para un uso virtual y, en particular, para fabricar otros con ellos. El sentido del trabajo humano es, pues, el reconocimiento, más allá del medio actual, de un mundo de

cosas visibles para cada yo bajo una pluralidad de aspectos, la toma de posesión de un espacio y de un tiempo indefinidos (cfr. S. C. p. 190). En definitiva, nos volvemos a encontrar actualmente, y con otras palabras, con lo que fue el auténtico motor de la reflexión filosófica en el humanismo renacentista: la consideración de la naturaleza humana como Razón y libertad consistiendo en ello la Dignidad del Hombre.

Efectivamente, y sin entrar en detenidos análisis sobre esta cuestión, no podemos menos que recordar una serie de textos e ideas renacentistas en los que puede apreciarse ese sentido dinámico de la realidad humana.

De un lado, recordemos a Marsilio Ficino quien en su *Theologia platonica* nos recuerda la inmensa magnificencia de nuestra alma que aspira hacia el estado divino y que no quiere ser inferior a otros seres, como si esto fuera contrario a la dignidad del hombre. Para, en otro momento de la obra, señalar que los animales son dominados por una ley de necesidad física, no tienen artes. En cambio, los hombres crean un sinnúmero de artes que ponen en acción por su voluntad. Las artes humanas fabrican las mismas cosas que la naturaleza inferior. No somos siervos, sino émulos de la naturaleza. El hombre perfecciona, corrige, enmienda las obras de la naturaleza inferior. Por lo tanto el poder del hombre se asemeja de veras a la naturaleza creadora divina, puesto que de cualquier materia crea formas y figuras, domina los elementos, crea instituciones sociales y leyes, sabe unificar el pasado y el porvenir, recogiendo en un momento eterno los intervalos fugaces del tiempo. Mediante el uso del lenguaje y de la escritura muestra la divinidad de su mente, mediante el lenguaje, intérprete de la mente, pregonero y mensaje infinito de infinitos descubrimientos, exterioriza de maneras infinitas su poderío interior.

De otro lado, recordemos también a Pico della Mirandola quien, ya desde las primeras páginas de su conocida *Oratio de Dignitate hominis*, nos muestra su preocupación por la insuficiencia de las razones aludidas a propósito de la grandeza humana y apunta una serie de ideas que, por conocidas y utilizadas, no dejan por ello de ser importantes. Entresaquemos este conocido texto: «Estableció, por lo tanto, el óptimo artífice que a aquel a quien no podía dotar de nada propio le fuese común todo cuanto le había sido dado separadamente a los otros. Tomó, por consiguiente, al hombre así construido, obra de naturaleza indefinida, y habiéndolo puesto en el centro del mundo (*in mundi positum mediterraneo*), le habló de esta manera: «Oh, Adán, no te he dado ni un lugar determinado, ni un aspecto propio, ni una prerrogativa que conscientemente elijas y que de acuerdo con la intención obtengas y conserves. La naturaleza de los otros seres está constreñida por las precisas leyes por mí prescritas. Tú, en cambio, no constreñido por estrechez alguna, te la determinarás según el arbitrio a cuyo poder te he consignado. Te he puesto en el centro del mundo para que más cómodamente observes cuanto en él existe. No te he hecho ni celeste ni terreno, ni mortal ni inmortal, con el fin de que tú, como árbitro y soberano artífice de tí mismo, te informases y plasmases en la obra

que prefirieses. Podrás degenerar en los seres inferiores que son las bestias, podrás regenerarte, según tu ánimo, en las realidades superiores que son divinas (op. cit. Ed. Cicognani, pp. 6-8).

Por último, Giordano Bruno, el conocido campeón de la *Libertas philosophandi* en el Renacimiento, apuntará ideas semejantes en su obra *Spaccio della Bestia trionfante*, donde podemos leer lo siguiente: Los dioses dieron al hombre el don del intelecto y las manos, haciéndolo semejante a ellos, dándole una facultad superior a la de los animales; la cual consiste no sólo en poder obrar según la naturaleza y lo ordinario, sino también fuera de las leyes de ésta, con el fin de formar o poder formar otras naturalezas, otros recorridos, otros órdenes, con el ingenio, con esta libertad sin la cual no tendría esa semejanza con ellos (con los dioses), y llegar así a presentarse como un Dios en la tierra. Aquélla (la facultad propia del hombre), cuando está ociosa, llega a la frustración y a la vaciedad, tal cual el ojo que no ve y la mano que no apresa. Y, por ello, la Providencia ha determinado que esté ocupado en la acción por las manos y en la contemplación por el intelecto, de manera que no contemple sin acción y no obre sin contemplación. Ahora bien, dirá líneas más adelante, por el hecho de que el hombre se vea afectado desde su nacimiento por las dificultades y las necesidades, se ha agudizado el ingenio, inventado la industria, descubierto las artes, y siempre, día a día, y a través de la necesidad, se estimulan nuevas y maravillosas invenciones desde la profundidad del intelecto humano. De forma que, siempre cada vez más al alejarse de su ser bestial, como consecuencia de las apremiantes y urgentes ocupaciones, se aproxima más altamente a lo divino (Opere Italiane, Ed. Gentile, vol. II, p. 152).

Tales textos, en los que se muestra de forma clara una revisión del mito prometéico, y que han sido escogidos a propósito entre otros muchos de diferentes autores renacentistas, presentan unas ideas comunes que, a mi juicio, no sólo configuran la atmósfera intelectual renacentista, sino que también siguen manteniendo una evidente actualidad y vigencia.

Efectivamente, y retomando la cuestión planteada anteriormente, de entre esos textos debemos considerar las siguientes ideas configuradoras. De un lado, la centralidad del sujeto humano. Centralidad que es sinónimo, de una parte, de la negación de un lugar concreto en el sentido de una configuración natural deficitaria, muy al estilo de lo explicitado por A. Gehlen en la antropología filosófica contemporánea, y que, precisamente por ello, encierra en sí todas las posibilidades de hacerse a sí mismo.

De otro lado, esa centralidad, entendida como fuera de lugar, se constituye, a su vez, en el punto de referencia por el que las cosas son. Con otras palabras, a partir de esos momentos, el hombre realiza, el hombre ve la realidad bajo el prisma de su poder creador. Protágoras queda revitalizado a través de ese *homo mensura*, que, en el Renacimiento, Nicolás de Cusa pone en primer plano. La razón humana, pues, actúa, construye

todo su mundo teórico, plasmado en elementos prácticos. La razón crea sus entes y encuentra éstos plasmados en la naturaleza. De ahí la posterior afirmación de Galileo de que la naturaleza está escrita en lenguaje matemático.

Este lugar central, que se expresa como negación de un lugar determinado, hace aflorar, al mismo tiempo, otra idea fundamental: el hombre, por su radical insuficiencia, se hace a sí mismo, a través de su acción, en un doble sentido. Manipulando la naturaleza a través de la técnica, y a sí mismo al través del ejercicio de la virtud. Este es el sentido que encontramos en ese extraordinario texto de Pico della Mirandola que hemos citado y que tiene más actualidad de la que aparentemente pueda suponerse. Su clara alusión a la posibilidad de degeneración como consecuencia de la permanencia bajo el dominio de la naturaleza inerte, así como su posibilidad de regeneración por su versión a las cosas más altas, viene a ser un claro precedente, dejando a un lado su ascendencia platónica, de un aspecto que, repetido igualmente por Giordano Bruno, se plasma en la visión del comportamiento simbólico en la Fenomenología de Merleau-Ponty, como anteriormente hemos mostrado aunque tan sólo sea de forma sucinta, y que configura un nuevo intento de recuperar esa *dignitas hominis* en una sociedad, la nuestra, que, dominada por la dictadura de la técnica, hace imposible la relación intersubjetiva que debe posibilitar la configuración de una nueva *Humanitas*. El Renacimiento vio, con esa representación del hombre tendido entre dos mundos, por utilizar el símil nietzscheano, el claro sentido de la dialéctica de lo finito y lo infinito que es lo que, a mi juicio, tanto ayer como hoy, da sentido a la realidad humana la cual, hoy más que ayer, es utópica en el más puro sentido griego del *ou tópos*, de desplazada, ya no sólo de sí misma, sino también de los demás. El Renacimiento propició el reencuentro del hombre consigo mismo, sin que por ello se eliminara la vocación trascendente del hombre, vocación trascendente del hombre cumplida con el ejercicio de la libertad. En la actualidad, el reto es el mismo, el reencuentro del hombre consigo mismo ante la dictadura de la técnica más sofisticada empieza por la experiencia de *la persona como proceso de personificación*.

1.1.2. *El In-der-Welt-Sein como objetivación filosófica del comportamiento humano*

La radical apertura del sujeto y su dinamismo ha venido a objetivarse filosóficamente en la tan conocida expresión heideggeriana del hombre como *in-der-Welt-Sein*. Sin entrar en un análisis del pensamiento heideggeriano, que no viene ahora al caso, sí es necesario que llevemos a cabo una exposición, por breve que ésta sea, de esa serie de sugerencias que la expresión de Heidegger nos ofrece y que, pensamos, pueden ser importantes para la comprensión del tema que llevamos entre las manos. En este sentido, tres palabras merecen nuestra atención: *Sein, in-Sein y die Welt*.

El término *Sein* es evidente que tiene su correspondencia con los significados propios de ser y estar, tales serían los significados propios del auxiliar del verbo ser en la lengua española y el *sein* alemán. Pero, junto a estas significaciones se emplea otra en el sentido de vivir, permanecer, tener lugar, en definitiva, existir, en el sentido que esta expresión tiene en español. Bajo este último significado, *Sein* en tanto que existir, el ser humano aparece viviendo, como un ser radicalmente activo. De esta consideración se desprende, pues, una triple distinción: a) el *In-Sein* como modo de ser (existir) del ente que en cada caso somos cada uno de nosotros, *en definitiva, el Da-sein*; b) el *Sein-in* como modo de ser del ente intramundano; c) el *Sein-in* como modo de ser del *Da-sein* que se interpreta según el modo de ser de la caída (*das Verfallen*), es decir, como ente intramundano.

La expresión *in-Sein* puede, evidentemente, interpretarse o traducirse con el doble significado atribuido al *Sein*: ser (en la modalidad de existir) y estar-en. Estos dos aspectos mencionan una doble forma de localización o espacialidad. La forma del *in-Sein* en su significado de estar-en hace referencia a una cierta espacialidad que podría denominársela posicional, característica de la forma de estar que no de ser, de las cosas con las cosas o del instrumento con el que lo maneja. En cambio, el *in-Sein* en su significación de existir-en, no hace referencia a una espacialidad posicional, sino situacional. Esta espacialidad situacional supone siempre la presencia de un sujeto así como la *complicatio* de éste con los elementos integrantes de esa situación. De ahí que, como señalara Heidegger, los modos constitutivos del ahí del ser (*das Da zu sein*) sean el encontrarse (*Befindlichkeit*) y el comprender (*Verstehen*), de tanta importancia en el desarrollo de una metafísica de la intersubjetividad.

En relación con la expresión *die Welt*, parece evidente que menciona el ámbito de referencia de nuestro peculiar modo de ser-en o de nuestro estar-en. Es conocida la clara distinción entre *Welt* y *Umwelt*. Mientras el primer término mencionaría nuestra peculiar forma de ser-en, en el sentido en que, anteriormente denominábamos con Merleau-Ponty, comportamiento simbólico, el término *Umwelt* haría referencia al modo del estar-en. El hombre desarrolla su actividad en un mundo y las cosas se hallan contorneadas.

Ante estas precisiones la pregunta surge por sí sola: ¿qué significado podemos adoptar ante la expresión *in-der-Welt-sein* y qué problemática conlleva?

La primera parte del interrogante no parece plantear excesivos problemas. Si por *sein* se entiende la forma del existir del hombre, es claro que el *in-sein*, como señala Heidegger, no es una determinación que recaiga en la noción del mundo (*die Welt*), sino en el *Da-sein*, es decir, en ese ser privilegiado que en cada caso somos nosotros mismos. De ahí el carácter existencial del *in-sein* en tanto en cuanto la relación del hombre con el mundo no es una relación espacial sino existencial. Por ello, el *in*, para Heidegger, procede de *innen, wohnen, habitare*, es decir, habitar en, estar

habitado a en el sentido de estar familiarizado con, teniendo el significado de *colo* en el sentido de *habito* y *diligo* (cfr. *Sein und Zeit*, p. 54). Con ello trata Heidegger de darnos a entender que el *in-sein* no es una forma indiferenciada sino la expresión existencial formal del *Da-sein* que tiene la esencial estructura del *in-der-Welt-sein*. De ahí que el *Ich bin*, como yo soy en mi peculiar forma de habitar el mundo, no signifique la mera contigüidad de un *Da-sein* a otro ser llamado *die Welt*, puesto que no se trata de un mero estar en, sino que el *Ich bin*, el modo en que yo soy en el mundo, guarda una relación de continuidad. Con ello, pues, se trata de expresar el quiasmo existente entre el hombre y su mundo.

Con otras palabras, el hombre encuentra su sentido en la proyección y no en el absurdo ensimismamiento y en una radical interioridad, sino en la alterización, en su ver-sión al otro. Esta peculiar forma de ser en (*in-sein*) no es, como señala el mismo Heidegger, una peculiaridad que unas veces se tenga y otras no. Nuestro peculiar ser-en no podrá olvidar nunca su radical *Welt-Offenheit*, su capacidad de alterizarse, de ver-tirse al otro en una peculiar forma de con-versión. De esta manera, el mundo (*die Welt*), sólo tiene sentido como marco en el que se desarrolla la actividad propia del *Da-sein* y, en ello, radica su carácter de fondo sobre el que destaca la actividad del sujeto humano y como ámbito de referencia de esas mismas actividades.

También es cierto, y con ello entramos en la segunda parte del interrogante, que a pesar de nuestra peculiar forma de ser-en en la modalidad de existir, puede darse el ser-en en la modalidad del estar-en. En tal caso, se posibilitaría la vía del anonimato y la cosificación absoluta al hacer del hombre un instrumento entre los instrumentos y colocarle junto a las cosas haciendo imposible su orientación a lo virtual y coarta la misma interrogación filosófica. Así le ha sucedido a J. P. Sartre, por ejemplo, como hemos estudiado ampliamente en otro lugar (cfr. del autor: *J. P. Sartre y la dialéctica de la cosificación*. Madrid, Cincel, 1987). Sólo el ser-en en la modalidad de existencia, permite la orientación a lo posible y hace viable la pregunta por lo real en tanto que tal y, de esa forma, es posible la reflexión filosófica.

1.2. *La fundamentación antropológica de lo real como objeto de la reflexión filosófica*

No sólo desde el ámbito del sujeto filosofante la filosofía tiene una fundamentación antropológica, sino también desde el ámbito del objeto filosófico, aunque desde niveles distintos.

El párrafo anterior nos ha puesto de manifiesto, en una primera aproximación de carácter antropológico, a un ser, el hombre, que no está en una mera actitud de pasividad y receptividad, sino en una radical *Welt-Offenheit* y obrando en ese mundo en el que es y no meramente está.

Ahora, la cuestión se centra en saber si aquello hacia lo que está abierto el hombre puede, o no, ser objeto de una reflexión filosófica y ello conduce a otro orden problemático: el de la consideración de que aquello hacia lo que el hombre está abierto es el orden de lo real. De ahí la necesidad de señalar cuál es el sentido de esa realidad.

Mas he ahí donde reside propiamente el problema ya que, no hay que olvidarlo, toda filosofía es, en síntesis, y quiérase o no, una concepción de la realidad y trata, por todos los medios a su alcance, de establecer qué es lo que debe considerarse como realidad frente a aquel aspecto que, explícita o implícitamente, se considera como lo apariencial. Un desarrollo histórico de este punto haría interminable la exposición y sería tanto como escribir una Historia de la Filosofía lo que, evidentemente, no es el caso en estos momentos. Sin embargo, aunque las referencias históricas han de ser inevitables, preferimos llevarlas a cabo en el marco general de un desarrollo sistemático del tema que enfocaremos desde la perspectiva de un intento de aproximación de su conceptualización hasta el problema filosófico que la pregunta por la realidad lleva consigo.

Desde el primer aspecto, un primer intento de aproximación debe venir a través de un análisis del sentido originario del término que nos ocupa: *Realidad*. En este sentido, y siguiendo en ello a Mathieu en su análisis sistemático de la cuestión (*cfr. Realitá*, Enciclopedia Filosofica, Firenze, 1967, Vol. V. p. 596), decimos que este término, procedente del latino *res*, que dio origen al de *realis* y, como consecuencia, a *realitas*, tiene en su origen un significado jurídico mediante el cual se designaba al objeto del derecho en cuanto objeto material entendido como cosa. De ahí surgirá el sentido restringido del término realidad designando el modo de ser de las cosas materiales y tangibles y, también, designando al conjunto de las cosas materiales que poseen dicho carácter. Este sentido pasaría al lenguaje común e incluso al lenguaje filosófico aunque, en éste, logrará alcanzar una mayor amplitud al designar cualquier objeto existente, así como cualquier objeto que pueda pensarse y sea, por ello mismo, intrínsecamente inteligible y posible, al que se le pueda atribuir con un significado existencial, o sólo lógico, el predicado es. De ahí que el término realidad venga a coincidir con el concepto de ente y manifieste su carácter trascendental.

De lo anterior parece, pues, deducirse que, como consecuencia de la amplitud del significado de realidad, se hace dificultosa en exceso su definición estricta ya que, evidentemente, decir que lo real es lo material y que sólo lo material es real, es adoptar una postura miope respecto de las distintas capas que configuran la realidad en cuanto tal. Lo mismo sucede, aunque en sentido contrario, cuando de lo que se trata es de afirmar que pensar y ser son lo mismo, que la realidad es el pensamiento sobre lo real. Una y otra posturas, materialismo e idealismo absolutos, son miopes ante esas capas en las que lo real se nos manifiesta.

Lo real, la realidad, es algo que, ciertamente, escapa a una definición

estricta. Sin embargo, sabemos que es real aquello que nos rodea, que es real el grupo al que pertenecemos y en el que vivimos, que es real, y no un mero constructo mental, la nación a la que pertenecemos y que es real la actividad misma del pensar, al igual que los sentimientos, las voliciones y las pasiones. En consecuencia, pues, decimos, en una primera aproximación, que lo real, ciertamente, es material, pero no que todo lo real se reduzca a la materialidad, de la misma manera que no toda realidad se reduce al pensamiento de la misma. Lo real, podría incluso decirse, es todo aquello que cae dentro del marco de nuestra experiencia. Pero sólo a condición de no entender por experiencia lo verificable sensiblemente. Lo imaginario, como han mostrado recientemente tanto Sartre como E. Fink, entre otros, entra también dentro del ámbito de lo real. Desde esta perspectiva, tal experiencia de lo real habría que tomarla aquí en ese sentido marcado por el amplio espectro de esas mis posibilidades de ser-en-el-mundo.

Pero, aún aceptando que lo real —entendido ya en este caso como el objeto filosófico— es aquello que cae dentro del ámbito de nuestra experiencia, en el sentido ya explicitado, ello no conduce a una plena clarificación del sentido de lo real.

Efectivamente, decir que lo real es aquello que cae dentro del ámbito de mi experiencia tan sólo menciona el hecho de que únicamente podemos saber aquello que está, de una u otra forma, volviendo su cara hacia mí en tanto que sujeto percipiente y, ello, nos hace permanecer en un plano puramente fenomenista que no logra superar el *esse est percipi aut percipere* de Berkeley y que, queramos o no, se entrevé en la conocida fórmula del *Tractatus* de Wittgenstein de que aquello de lo que no puede hablarse más vale guardar silencio, lo que, a su vez, como apunta Malcom, no lleva consigo la negación de la existencia de ese mundo sino, simplemente, que no podemos formular sobre él ningún discurso con sentido. De ahí que, desde el ámbito de las actitudes fenomenológicas de un Sartre y un Heidegger e, incluso de un Merleau-Ponty, la realidad, lo real, esté vinculado a la percepción.

Tales insuficiencias señalan la necesidad de orientar la investigación por otros derroteros. Tradicionalmente suele plantearse un intento de comprensión de qué sea lo real o la realidad desde la perspectiva del contraste con otros términos que la tradición filosófica ha consagrado. Así sucede cuando tratamos de comprender lo real en oposición a la apariencia, a lo posible y potencial y la idealidad. Un breve análisis de estas cuestiones debe guiarnos a la determinación del carácter trascendental de la realidad.

Una de las primeras formas de acceso a la comprensión de lo real suele consistir en el análisis del contraste entre lo real y lo apariencial. Mas no conviene pecar de optimismo e indicar que dicho análisis nos abrirá las puertas de su comprensión ya que, como es sabido, la misma conceptualización de lo que se denomina apariencia no está exenta de

ambigüedades e, incluso, de soluciones dispares, lo que, evidentemente, no redundaba mucho en beneficio de la clarificación del sentido de lo real.

Efectivamente, la historia del pensamiento occidental nos ofrece, a grandes rasgos, dos formas de entender la apariencia en su contraste con lo real. De un lado, lo que se considera como aparente se contrapone a lo real en la medida en que es una ocultación de éste, lo que es indicativo de que el conocer consistirá en un apartamiento del orden de lo aparente, reconociendo lo real en el orden del ser. Ese, y no otro, es el sentido de la distinción parmenídea entre la vía de la verdad y la vía de la opinión, que se proyectará en el pensamiento platónico a la hora de caracterizar, de un lado, el verdadero conocimiento como conocimiento de lo inmutable, como sucede en el *Teeteto*, frente a la tesis del *homo mensura* de Protágoras y, por ende, la descalificación de lo dóxico. Por otro lado, el frontal rechazo de la dialéctica sofista, caracterizada por Platón, como es conocido, como técnica de lo apariencial.

Igualmente es conocido que la distinción mencionada se proyecta en el neoplatonismo así como en toda la corriente del pensamiento cristiano en dependencia del mismo cuando aluden al sentido apariencial de lo sensible en tanto que imagen del mundo inteligible que, a su vez, es *imago Dei*, como sucede, por ejemplo, en los pensamientos de San Agustín y Escoto Erígena, como hemos mostrado en otro lugar (cfr. del autor, *El sentido metafísico del De divisione naturae en Escoto Erígena* e, igualmente, en la obra de G. Junceda: *La cultura cristiana y San Agustín*, Madrid, 1987).

Pero, frente al carácter contrastante de lo real con lo aparente, en el sentido de lo no-real, se alza, históricamente hablando, otra concepción muy distinta de la apariencia, justo aquella que, respecto de lo real, guarda una cierta relación de semejanza e, incluso, de identidad. La apariencia, en este caso, alude a la manifestación o revelación misma de la realidad, lo que, indudablemente, permite que el conocer sea, en cierta forma, una manera de confiar en aquello que aparece como lo que es, sin referencias ultrafenoménicas.

Como es claro, esta manera de entender la apariencia conforma un estilo de pensar propio que se encuentra inmerso, en innumerables casos, en el orden fenomenista en tanto que la apariencia, lo que aparece, es tal cual es, mostrándose, con ello, la plenitud de su ser. Tales son los casos, por ejemplo, que observamos, al menos inicialmente, en los escépticos que, como Sexto Empírico en sus *Hipotiposis pirrónicas* (II,9; III,8), hacen de la apariencia un criterio de verdad para el conocimiento, y que, ya en la edad moderna, veremos confirmada en la identificación entre apariencia real y sensación con Hobbes (*De corpore*, 25,1) y, si bien con matices diferentes, en Locke (*Essay*, II,23,12), Berkeley y Hume así como en el mismo Leibniz, quien dará paso a la distinción kantiana entre *Erscheinung* y *Schein*, clave de la distinción kantiana entre Fenómeno y Noúmeno.

Todo ello, evidentemente, confirma el progresivo rechazo del carácter meramente engañoso de la apariencia que, de esa forma, queda identifi-

cada en gran manera con lo real. Actitudes semejantes hacen acto de presencia en el ámbito de la Fenomenología, especialmente en Heidegger y Sartre. En cualquier caso, el sentido de lo real estará dependiendo del valor que se dé al hecho mismo de la percepción. De ahí que no sea extraño que la distinción entre lo real y lo aparente se base, psicológicamente, en la tesis llamada de la percepción normal la cual, a su vez, no es algo que se ofrezca de modo convincente en función, precisamente, del hecho de las alucinaciones colectivas que, por el hecho de ser alucinaciones, no dejan de ser reales. En cualquier caso, aquello que aparece, sensible o imaginariamente, es algo real, en la medida en que es objeto de percepción. Luego la apariencia, queramos o no, siempre hace referencia, directa o indirectamente, al ámbito de mi experiencia. Lo que, evidentemente, no ha conducido a clarificar el mismo concepto de lo que entendemos por realidad.

Otra forma de acceso a la comprensión de lo real viene históricamente caracterizada al hilo de la contraposición de lo real a lo posible y potencial. En ese ámbito, lo real aparece como actualidad y efectividad. Dos formas de entender el ser que conforman otras tantas formas de metafísica.

Efectivamente, lo real, que se opone a lo meramente posible de una forma distinta a como se contrapone a lo ideal, aparece frente a lo posible bajo la significación de efectividad (*Wirklichkeit*) en Kant así como en los postkantianos para quienes la ontología se funda en la constitutiva relación de la existencia como efectividad con el pensamiento humano.

A. Llano, en su trabajo *Actualidad y Efectividad* (Estudios de Metafísica, 4 (1973-1974), pp. 141-175), lleva a cabo un análisis contrastante entre el sentido del ser como actualidad, según la tesis de Tomás de Aquino, y las concepciones del ser como efectividad en Kant, Heidegger y N. Hartmann. En él hemos de ver un perfecto resumen de la cuestión que nos ocupa y, al hilo del mismo, podrá observarse el reduccionismo que supone la configuración de lo real como lo efectivo que, desde Kant, viene sufriendo la filosofía occidental.

Efectivamente, como refleja el autor citado, a raíz de la exigencia de una síntesis entre el producto de las funciones del pensamiento y el resultado de las afecciones de la experiencia sensible, se llega, con Kant, al establecimiento de un nuevo y radical fundamento para una concepción del ser como posición del pensar, lo que hace culminar el proceso histórico que conduce a una progresiva formalización del ente real. Como afirma Kant en la *Crítica del Juicio*, para el entendimiento humano es indispensablemente necesario distinguir entre posibilidad y efectividad (*Möglichkeit und Wirklichkeit*). El fundamento de ello está en el sujeto y en la naturaleza de sus facultades de conocer (*Kritik der Urteilskraft*, Ak. V, 401), lo que es indicativo de la inversión del sentido de la fundación del ser. En adelante, el fundamento del ser ya no será inmanente a la cosa o trascendente a ella, sino que se sitúa en el ámbito de la subjetividad trascendental.

Para Heidegger, quien ve en la filosofía kantiana uno de los momentos más clarificadores de la *Seinsgeschichte*, en tanto que se propone una ontología fundamental que da razón de la correspondencia ser-pensar, la metafísica occidental se consagra como ontología en la que lo ontológico (la verdad del ser) queda encubierto por lo óntico y lo lógico en su mutua correspondencia y, de ahí, que a la pregunta por el ser se responda señalando a lo efectivo. Mas, hasta qué punto logra Heidegger superar la ontología formalista con su vuelta a pensar la verdad del ser, es algo no fácil de determinar. No basta con señalar que el ser es lo *transcendens* pura y simplemente, pues, desde el momento en que esa trascendencia del ser se compagina con la relación trascendental del pensar del hombre y el ser mismo, no logra superarse el planteamiento kantiano de la relación entre pensamiento y efectividad. Como afirma Bertrand Rioux en su trabajo *L'être et la vérité chez Heidegger et Saint Thomas* (París, PUF, 1963, p. 214), la filosofía de Heidegger sólo podrá explicarse en el contexto de un idealismo en el que ha quedado prisionero al hacer depender la verdad del ser de la manifestación del ser por el *Dasein*. Lo que, al decir de A. Llano, es indicativo de que, en Heidegger, se echa en falta la distinción entre el *esse verum* y el *esse proprium*, ausencia que permite que el ser real quede asumido por el ser pensado perdiéndose, de esa manera, el sentido de la analogía del ser y que la ontología se establezca sobre la base de la relación unívoca entre pensamiento y efectividad, no escapando, por lo tanto, al encaminamiento onto-teológico de la metafísica.

En situación antitética a la de Heidegger, y no escapando al reduccionismo de lo real a la efectividad, se encuentra la postura filosófica de Nicolai Hartmann quien, frente a un tratamiento ontológico de la cuestión del ser, aboga por un análisis de lo óntico del ser, dejando a un lado el ámbito lógico que es lo que caracteriza a las concepciones reflejas del ente, entre las que sitúa a la de Heidegger, que tan sólo busca, a juicio de Hartmann, la determinación del sentido del ser y consiguiendo tan sólo la disolución del ser en el sentido. De ahí la afirmación hartmaniana de plantear de lleno la cuestión del ente en cuanto ente en lugar de la pregunta por el sentido del ser. Nos dirá Hartmann en su *Ontología*: No es posible superar la fórmula del ente en cuanto ente. Es una fórmula que no decide nada previamente, que permanece neutral ante la divergencia de las posiciones y teorías, más acá de la interpretación. El reverso de esta ventaja es que es meramente formal, un esquema que aguarda que lo llenen. Esto está justificado en el punto de partida de la investigación. Pero si se pretendiera quedarse ahí, resultaría la fórmula no decir nada (Hartmann, *Ontología*, I, México, 1965, p. 53).

Pero ese intento de N. Hartmann de partir de la pregunta por el ente en cuanto ente no debe inducirnos al error de establecer un paralelismo entre la ontología de Hartmann con la ontología clásica pues, si el rechazo de la primacía del logos por parte de Hartmann frente a Heidegger le induce a una valorización de la *physis* apoyando con firmeza el pie en el

suelo de lo óntico, ello le condujo a no configurar el ser como fundamento del ente, lo que equivale a configurar una metafísica intramundana. De ahí que no pueda parecernos extraña la afirmación de que el realismo ontológico de Hartmann resuena en ocasiones con ecos materialistas (cfr. Rosado, J.: *Fenomenología y aporética del conocimiento*, «Anuario Filosófico», II (1969), p. 329).

Pero en Hartmann no cabría decir que existe un reduccionismo del ente a la efectividad. La efectividad es una de las figuras del ser, ciertamente no la única, junto con la de la posibilidad. De ahí la distinción entre efectividad real y efectividad ideal, que se apuntan como categorías del ser físico y del ser ideal. Sin embargo, como indica A. Llano, como hiciera Heidegger desde otra perspectiva, también la interpretación de Hartmann empobrece y trivializa el gran tema de la ontología de inspiración aristotélica. Porque la «*energeia*» no es simplemente la efectuación, en el sentido de decisión sobre el estado de indecisión de la «*dinamis*» entre el ser y el no ser. La exégesis formalista —radicalizada aquí— consagra la concepción de la actualidad como efectividad e ignora su sentido primordial de principio constitutivo del ente real (art. cit. pp. 158-159).

Otra última fórmula al través de la cual se ha intentado comprender el sentido de lo real ha sido estableciendo una relación comparativa entre lo real y lo ideal. En este ámbito, lo real haría referencia, desde una amplia perspectiva, al objeto de una experiencia sensible, mientras que la idealidad, tenga o no una subsistencia independiente de nuestro pensamiento, sería comprendida por nosotros en tanto que la pensamos. Bajo estas perspectivas es evidente que, lo ideal, hace su aparición con una gran carga de irrealidad en tanto que, desde el ámbito fenomenista y empírico, lo real se reduce al dato, a aquello que es dado y no puesto por el entendimiento. Por contra, desde una perspectiva filosófica en la que se postula el carácter apariencial de lo sensible, el sentido inmutable de la idea, en tanto que objeto de intelección, permite que lo ideal aparezca como la realidad stricto sensu. Tal es el caso de un Platón y, también del racionalismo cartesiano y spinozista para quienes la estructura del universo se resuelve, en última instancia, en relaciones inteligibles, es decir, ideales.

Pero no es menos evidente que los reduccionismos inherentes a los realismos ingenuos y a los idealismos absolutos no permiten dar cuenta, en sentido estricto, de la realidad la cual aparecerá, bien como dato, bien como pensamiento de lo real y, en consecuencia, vinculada a la potencialidad del sujeto, sea éste trascendental o no.

Para Gilson, la superación de esta antítesis no puede llevarse a cabo a través de un realismo crítico. El que comienza como idealista, nos dice, acabará como idealista necesariamente; al idealismo no se le ponen límites, y es que, todo idealismo, prosigue, tiene su origen en Descartes y en Kant, o en ambos a la vez, y cualesquiera que sean sus notas individualantes, una doctrina es idealista en la medida en que, ora con relación a nosotros, ora en sí, convierte el conocer en condición del ser (cfr. *El realis-*

mo metódico, p. 63). De ahí la necesidad de la conformación de un sistema que no esté en función del problema del conocimiento y, éste, no es otro, a juicio de Gilson, que el realismo escolástico, que él describe como metódico, en el que lo real se pone aquí como distinto del pensamiento, el *esse* se pone aquí como distinto del *percipi*, en razón de una idea determinada de lo que es la filosofía y como condición de su posibilidad misma (op. cit. p. 74). De esta forma, podrá decir más adelante, la epistemología deja de ser una condición de la ontología y se desenvuelve en ella y con ella, siendo al mismo tiempo explicadora y explicada, sosteniéndola y siendo sostenida por ella, como se sostienen mutuamente las partes de una filosofía verdadera (op. cit. p. 79).

En conclusión, pues, y teniendo presente que ni lo ilusorio, ni la apariencia, ni la idealidad, ni la posibilidad ni la potencialidad, que se utilizan dialécticamente para configurar el concepto de realidad, están exentos de realidad sino que, muy al contrario, forman parte de ese ámbito, puede decirse que nada cae fuera de lo real. De ahí la caracterización de la realidad como una de las propiedades trascendentales del ente, como señaló Tomás de Aquino en la cuestión primera *De Veritate*. Baste tan sólo decir, por ahora, que aquello a lo que el hombre está abierto no es otra cosa que lo real, es decir, el ente, en un intento de comprensión del mismo al través de su intelecto pues, no en vano, *ens est quod primo cadit in intellectu* y, de ahí la necesidad de examinar el sentido mediador de la Ratio humana en ese su intento por comprender lo real, aquello hacia lo cual está en situación de apertura.

2. La función mediadora de la Ratio humana

La razón, se ha dicho anteriormente, en tanto que facultad del sujeto para la comprensión de la realidad, no es otra cosa que la función a través de la cual el sujeto humano lleva a cabo la apropiación cognoscitiva de lo real. Pero, ¿cómo ejerce su función apropiadora?

La Razón ejerce primariamente su función apropiadora de la realidad a través del acto de judicación. El juicio es el primer compromiso del sujeto con la realidad. Efectivamente, en el plano del juicio, el sujeto afirma o niega algo de la realidad. La fuente del juicio es la experiencia en la medida en que el juicio es una constatación de lo real.

Ahora bien, como señala O. Market en su obra *Dinámica del saber*, la condición formal del juzgar no es otra cosa que la relación de objetivación o pensamiento de lo real (op. cit. p. 43). Es decir, aquello que hace posible el juicio sobre algo es la relación por la cual ese algo se hace objeto para el sujeto, de forma y manera que un algo es conocido por el sujeto. La cosa, en el acto de juzgar, ya no es una mera cosa sino objeto, o sea, auténticamente un *ens rationis*, aunque éste sólo es posible en el marco de su referencia al objeto como cosa. La cosa conocida es la cosa a la

que se le ha eliminado su pura y mostrenca realidad en sí para convertirla en una realidad objetiva que dice y guarda relación a mí.

Si la experiencia filosófica es radicalmente un proceso de conocimiento, ello es posible porque en el sujeto se da, de un lado, una capacidad de aprehensión de lo real y, de otro, porque lo real es, en principio, aquello capaz de ser inteligido. El efectivo llevar a cumplimiento la aprehensión de lo real, comporta el hecho mismo del conocimiento que, de ninguna forma, será una aprehensión completa del objeto. Sucede en el conocimiento de un objeto, aunque a distinto nivel, lo mismo que sucede en la visión empírica de un objeto, la realidad siempre se nos da en perspectivas y la suma de estas no es la plena comprensión del objeto en cuestión.

Sólo a partir de la consideración de la reflexión filosófica como proceso de conocimiento la filosofía puede ser historia, no en tanto que pasado, sino en tanto que pasar. Este pasar o esta reflexión es la que se concretiza en hechos a los que, efectivamente, puede llamárseles hechos históricos. La filosofía no es en sí histórica en tanto que pasada, es histórica en tanto que movimiento. Por ello, si la historicidad es una cualidad de lo histórico, es decir, la potencia de un sujeto para entrar en la historia (cfr. Baliñas, op. cit. p. 156 y ss), puede hablarse de la historicidad del saber filosófico y la realización filosófica in genere.

3. La historicidad de la filosofía y la objetividad del hecho histórico-filosófico

Quizá no haya otro saber que con mayor insistencia vuelva sobre su propio pasado que el saber filosófico. Ello, evidentemente, contrasta con otros saberes como los de la naturaleza, en los que el retorno al pasado no le viene exigido por la estructura del mismo saber. Este retornar al origen es uno de los elementos básicos de la historia de la filosofía. Ortega y Gasset, en su *Prólogo a la Historia de la Filosofía de E. Bréhier*, dice así: La Historia de la Filosofía es, en su primer movimiento un «regreso» del filósofo al origen de su tradición... Pero este regreso no es nostalgia ni deseo de quedarse en aquella hora inicial. Al retroceder, el filósofo lo hace animado por el propósito de tornar al presente, a él mismo, a su propio y actualísimo pensamiento. Más, sabe de antemano que todo el pasado de la filosofía gravita sobre su personal ideación, mejor dicho, que lo lleva dentro en forma invisible, como se llevan las entrañas. De aquí que no pueda contentarse con contemplar la avenida de los sistemas filosóficos mirándolos desde fuera como un turista los monumentos urbanos. Ha menester verlos desde dentro y ésto sólo es posible si parte de la necesidad que los ha engendrado. Por eso busca el sumergirse en el origen de la filosofía, a fin de volver desde allí al presente deslizándose por la intimidad arcana y subterránea vía de la evolución filosófica (Ortega y Gasset: O.C. I, p. 40).

En tales palabras se muestran las tres características fundamentales

presentes en todo desarrollo filosófico: continuidad y no mera sucesión, hermenéutica y no mera descripción y compromiso. La sucinta aclaración de estos puntos debe permitirnos la comprensión del problema de la historicidad del saber filosófico.

La continuidad, en la historia del saber filosófico, no implica un estancamiento sino que, al contrario, es la expresión de la dialéctica propia del pensamiento que se toma a sí mismo como problema y que, renovado, se presenta como integración del pasado en el presente para el futuro. La continuidad, ni en filosofía ni en la historia en general, nunca es la mera sucesión de eventos o hechos denominados históricos. Estos guardan entre sí una relación de continuidad y no de mera contigüidad, de ahí que la historia no tenga como objeto de su estudio el desfile eventual sino la dinámica interna de los hechos reflejados en relación de continuidad.

Se decía, en páginas anteriores, que uno de los elementos que caracterizan al hecho histórico no es su mera simplicidad como hecho aislado. Ello hay que recordarlo de nuevo a propósito de este punto ya que, más que en ningún otro caso, esa no simplicidad se muestra en el hecho histórico-filosófico. Lo mismo sucederá en el marco de la interpretación. La interpretación hace patente la temporalización del sujeto y la perspectiva, lo cual concluye en el compromiso, en una permanente relación con toda la problemática de la objetividad.

El preguntar por la historicidad del saber filosófico es preguntar por esos elementos que permiten a este mismo saber entrar en el ámbito de la historia. Es decir, es preguntar por las condiciones que posibilitan a la reflexión filosófica el ser histórica. En este sentido, debemos empezar planteando una proposición condicional que deberá ser comprobada. Si, como indica O. Market, el saber filosófico es una creación teórico-sapiencial del hombre mediante la cual éste se enfrenta a la realidad desde un ángulo especial, entonces, el saber filosófico es una realidad susceptible de convertirse en un hecho histórico en la medida en que se muestra la historicidad del saber mismo (cfr. op. cit. p. 366 y ss.). En esta historicidad del saber filosófico se dan la mano la esencial humanidad del filosofar y la esencial historicidad de lo humano. Tratemos de ver, en forma sintética, estos puntos.

La filosofía, ciertamente, no puede, ni debe, entenderse en tanto que mera disciplina académica, aún cuando la intelección como disciplina sea un hecho. La filosofía puede y, de hecho, debe, entenderse en un doble sentido: como progreso del saber y como objetivación cultural. En ambos casos está transida de historicidad, pero ello no en función de la filosofía misma en tanto que cosa o mero producto, sino en tanto que acto de un sujeto al que le es esencial la historicidad.

Si se analiza atentamente el doble sentido, en tanto que proceso y objetivación cultural, de la filosofía, puede observarse el sentido dialéctico ascendente del sujeto que quiere expresar la realidad y, al mismo tiempo,

es consciente del carácter finito de su naturaleza. De ahí se deduce que la historicidad del saber filosófico no es imputable a la estructura misma de la filosofía in abstracto sino a la estructura finita del sujeto que realiza la aprehensión de la realidad.

Con otras palabras, si, como señalábamos en páginas anteriores, la filosofía puede entenderse como una auténtica creación teórica sapiencial del hombre a través de la cual se enfrenta a la realidad desde un ángulo especial, esta construcción pertenece al mundo de la cultura a través del cual propia y directamente se ejercita y actualiza el ser del hombre en cuanto tal y con los problemas propios de todo ente cultural: la multiplicidad y su carácter diferenciable con respecto a su estructura propia. Con ello, se pone en primer plano el problema de la historicidad en general y, consiguientemente, su aplicación al ámbito filosófico, la historicidad del saber filosófico.

A mi juicio, hay que dejar a un lado el sentido absurdo de una historicidad que se niegue a sí misma en tanto que postule una progresión sapiencial a través de un proceso meramente acumulativo y caracterizado por actitudes dogmáticas. Tampoco debemos dejarnos enredar por una concepción historicista refrendada en un radical relativismo que se patentiza en un psicologismo, un pragmatismo y en un historicismo temporalista, que viene a coincidir más con el positivismo ya que depende de un concepto de Historia que consiste en una evolución temporal positivista y no en una implicación histórica.

El sentido de la historicidad reclama la permanencia en la diversidad. Con otras palabras, cuando se habla de la continuidad del devenir histórico, se entiende, en el marco del devenir filosófico, la continuidad del problema en el proceso de la inteligibilidad de lo real. Es en esos momentos cuando se nos presenta la relación entre la Historia y la temporalidad. La temporalidad sólo parece inteligible en el marco de la tensionalidad de los momentos temporales. La historicidad escapa a la historia como narración de puros hechos y se implanta en el marco de la asunción de la tradición que es claramente distinta de un mero vivir en el pasado.

4. La Hermenéutica como prospectividad y diálogo filosófico

Al hacer referencia a que la asunción de la tradición no supone en modo alguno una permanencia en la tradición misma, un vivir en el pasado y vivir del pasado, estamos adoptando el sentido positivo de la *Destruktion* heideggeriana, también reflejada en esa interpretación como *exercice de soupçon*, de la que habla P. Ricoeur y queremos dar a entender que la tradición, en tanto que sustrato activo y no un peso o materia muerta, sólo alcanza su verdadero sentido en su plasmación prospectiva, en esa sugerencia que facilita el proyecto que es constantemente el ser humano

en su actividad reflexiva. Con otras palabras, la tradición, a nuestro juicio, sólo puede alcanzar su sentido en el marco del aprendizaje -experiencia-aplicación.

En este punto, Gadamer hace referencia a un ejemplo concreto que perfectamente indica el sentido que debe adoptar la hermenéutica del texto filosófico. Se trata de la forma en que se lleva a cabo la hermenéutica jurídica. *Dos notas pueden resumir este punto.*

En primer lugar, el juez que adapta la ley recibida a las necesidades del presente quiere, indudablemente, resolver un problema práctico. Ahora bien, su interpretación de la ley no es una deformación arbitraria, sino que intenta ser fiel a la intención jurídica de la ley poniéndola en relación con el presente. Esta puesta en relación es lo que se llama el orden jurídico. *Lo que se busca conocer es la significación jurídica de la ley y no la significación histórica unida a la promulgación de la ley.* El juez no se comporta como historiador y, por lo tanto, su comportamiento se dirige a su propia historia que es su presente.

En segundo lugar, la tarea que realiza el juez es una tarea de concretización de la ley en un caso particular. Ello es indicativo de un caso de aplicación. Esta tarea de concretización no consiste en saberse los artículos del código. Comprender el orden significa aplicarlo a la situación concreta que le concierne.

Estas dos anotaciones son perfectamente aplicables al marco de la Historia de la Filosofía. Efectivamente, tanto la asunción de los saberes por parte del juez, los artículos del código, como el conjunto de saberes historiográficos de la filosofía, carecen de sentido sin la explicitación de su ámbito de aplicación. Yo puedo saber perfectamente que la estructura cartesiana del Cogito es de tal o cual forma y que la dialéctica hegeliana es de tal o cual manera, pero ello es un saber conservado y una vivencia en el pasado. El filósofo hoy, si de verdad quiere serlo, ha de interpretar la filosofía al modo como el juez interpreta las leyes en su significación jurídica. En este sentido, el ámbito de aplicación concreta de la interpretación resalta sobre todos: los intereses de la filosofía cartesiana son tan propios de su tiempo como del nuestro, pero para encontrar la ilación entre el pasado y el presente, para encontrar esa apropiación nuestra de los pensamientos del pasado, hemos de poner entre paréntesis la situación concreta en la que surgieron y plasmar la situación actual que nos empuja a tenerlos en cuenta. Esto, evidentemente, no es un vivir en el pasado, sino un ver el pasado en nuestra prospectiva y como sustrato fundamental sobre el que se levantan nuestros proyectos.

Esta no vivencia en el pasado aunque contando con él como sustrato activo de nuestros proyectos, patentiza, de otra parte, el reconocimiento de la alteridad y, en este caso concreto, la alteridad del texto filosófico. *Con otras palabras, nuestra no identificación con el texto, exigida por nuestra propia situación, aunque encontremos y compartamos algunos de los planteamientos reflejados en dichos textos, es decir, por el recono-*

cimiento de la distancia histórica, exige, al mismo tiempo, el reconocimiento de su alteridad que no será otra cosa que el reconocimiento de nuestra propia situación al mismo tiempo que el de la identificación como *alter* del texto filosófico.

Ahora bien, el reconocimiento del otro, es decir, de la identidad del texto y su diferencia respecto de mí, plantea la problemática de nuestra forma de acceso a él. ¿Cómo, por ejemplo, podemos acceder al pensamiento de Descartes? Es indudable, por lo que llevamos diciendo a lo largo del presente trabajo, que no cabe la vía de la contraposición. Esta es una vía fácil y totalmente externa que en ningún momento entra de lleno en el centro de la cuestión. Sin embargo, es una de las más frecuentemente utilizadas en los estudios marcados por las ideologías y que tienen en su base una consideración de la historia como realidad muerta. La vía de la negación como superación de una etapa no es, pues, la forma de acceder a Descartes y, en este sentido, cabe decir que, Descartes, ya no tiene razón de ser. Pero lo mismo puede decirse de otros pensadores como Kant, Hegel, Marx, etc., lo que, lógicamente, deviene en un absurdo.

La vía de la repetición esquemática nos muestra claramente su inutilidad en tanto en cuanto, pese al esfuerzo sintetizador que representa, no nos proporciona ideas sino cuadros de ideas de difícil aprovechamiento. La vía repetitiva es la vía del manual de historia. Vía que debe ser dejada a un lado a la hora de establecer un auténtico conocimiento filosófico. Esta viene a ser como aquel conocimiento que tenemos de una persona a través de otra, es decir, una visión mediatizada.

Y si el conocimiento, en la vida real, de una persona, para ser correcto se hace por la vía del diálogo, del contacto directo, no menos debe suceder en el marco de la vida filosófica y, más concretamente en la Historia de la filosofía.

El diálogo con los textos, el recurso a la obra del autor, es imprescindible en el desarrollo de una historia de la filosofía. Ahora bien, lo que caracteriza al diálogo, apunta Gadamer, es que los interlocutores no hablen cada cual por su cuenta, sino que el diálogo se nos ha de ofrecer en la estructura de la pregunta y la respuesta. La primera condición del arte de dialogar consiste en asegurarse que el otro le siga. Conducir un diálogo no exige que se reduzca al otro al silencio a fuerza de argumentos, sino en tomar verdaderamente en consideración el peso positivo de la otra opinión (cfr. Gadamer, op. cit., pp. 444-445). En cierto sentido es concebir el diálogo como una *razón compartida* (*dia-logos*).

Esta consideración, pues, está en consonancia con lo mencionado a propósito de la comprensión de un texto. Efectivamente, con Gadamer debemos decir que, comprender un texto es estar dispuesto a dejarse decir algo por él. Ahora se explicita el hecho de que la auténtica comprensión sólo es posible en el marco del diálogo con el texto mismo, diálogo que supone una disposición previa del lector, una pregunta y la posibilidad de una respuesta. Por lo tanto, en Historia de la Filosofía, como se-

ñala Gadamer, ir más allá de la reconstitución de un pensador es una auténtica necesidad hermenéutica ya que, comprender una opinión no quiere decir otra cosa que comprenderla como respuesta a una pregunta formulada. Sólo así aparecerá la Historia de la Filosofía, indicábamos con Merleau-Ponty, como una confrontación, como una comunicación con los sistemas, análoga a como podemos comunicarnos con los hombres. Sólo así, pues, la historia de la filosofía aparece como auténticamente una filosofía en estricto sentido.