

A PROPÓSITO DEL CONCEPTO DE FILOSOFÍA*

La formalización de la razón conduce a una situación paradójica de la cultura. Por un lado, el destructivo antagonismo entre el yo y la naturaleza alcanza en esta era su punto culminante: se trata de un antagonismo que sintetiza la historia de la civilización burguesa. El intento totalitario de someter la naturaleza reduce al yo, al sujeto humano, a la condición de mero instrumento de represión. Todas las demás funciones del yo aparecen desprestigiadas. El pensar filosófico —tanto positivista como el así llamado ontológico—, cuya misión sería intentar la conciliación, ha llegado a negar u olvidar el antagonismo. Junto con las otras ramas de la cultura, encubre superficialmente la escisión entre yo y naturaleza, en lugar de hacerse cargo de ella. La premisa fundamental de nuestra exposición consiste en suponer que una conciencia filosófica de tales procesos puede ayudar a modificar el rumbo de éstos.

La lealtad a la filosofía significa no permitir que el miedo disminuya nuestra capacidad de pensar. Hasta hace muy poco en la historia occidental la sociedad carecía de recursos culturales y técnicos suficientes para alcanzar un entendimiento entre individuos, grupos y pueblos. Ahora las condiciones materiales están dadas. Lo que escasea son los hombres que sepan que ellos mismos son los sujetos y los amanuenses de su opresión. Nada se logra con la concepción acerca de la “inmadurez de las masas”; es más, esa misma concepción forma parte de la maquinaria. El observador que contemple el proceso social, incluso en las zonas más atrasadas de Europa, tendrá que admitir que los conducidos son por lo menos tan maduros como los inflados pequeños conductores, a quienes deben seguir manifestando devoción. La conciencia de que precisamente en este momento todo

* Fuente: Capítulo V de *Crítica de la Razón Instrumental*, Editorial Sur, S.A., Buenos Aires, 1969

depende del uso adecuado de la autonomía del hombre podría proteger a la cultura de la amenaza de su envilecimiento en manos de sus amigos conformistas indignos de confianza, o preservarla de su destrucción por los bárbaros internos.

El proceso es irreversible. Las terapias metafísicas que se proponen invertir la marcha de la rueda de la historia son, como hemos expuesto antes al discurrir sobre el neotomismo, recursos echados a perder precisamente por ese pragmatismo que ellos declaran detestar.

“La lucha... llega demasiado tarde, y cada remedio sólo empeora la enfermedad, pues ésta se ha apoderado de la médula de la vida espiritual, vale decir de la conciencia en su noción o de su esencia pura misma; no hay por eso tampoco ninguna fuerza en ésta que pudiera sobreponérsele... sólo la memoria guarda entonces todavía —como una historia no se sabe de qué modo pasada— la forma muerta de la figura anterior del espíritu; y de este modo, la nueva serpiente de la sabiduría levantada para su adoración, sólo se ha quitado así, sin dolor, una piel marchita.”¹

Con ontologías reanimadas sólo se empeora la enfermedad. Hay pensadores conservadores, que describieron los aspectos negativos de la Ilustración, de la mecanización y de la cultura de masas, y que intentaron paliar las consecuencias del progreso proclamando viejos ideales en formas nuevas o bien señalando metas nuevas destinadas a apartar el riesgo de la revolución. La filosofía de la contrarrevolución francesa y la del pre fascismo alemán dan ejemplos de la primera de estas actitudes. Su crítica del hombre moderno es romántica y anti intelectuales Otros adversarios del colectivismo aportan pensamientos más progresistas, por ejemplo la idea de la unificación de Europa o la de la unidad política de todo el mundo civilizado como la que proponía a fines del siglo x Gabriel Tarde ² y en la actualidad Ortega y Gasset.³ Aun cuando sus análisis del espíritu objetivo de nuestra era son sumamente acertados, el propio conservadorismo cultural de estos expositores constituye sin duda uno de los elementos de ese espíritu. Ortega y Gasset compara a las masas con los niños mimados;⁴ la comparación halla

¹ G. W. F. Hegel, "Phänomenologie des Geistes", en *Sämtlich e Werke*, tomo 2, Glocknei, Stuttgart 1932. pág 418 y sigs.

² Cf. *Les lois de limitation*, Paris 1904, cf. Especialmente págs. 198-204 y 416-424.

³ Cf. *Der Aufstand der Massen* [versión alemana de *La Rebellion de las Masas*], Hamburgo 1956, págs. 133-135.

⁴ *Ibid.*, pág. 41 y sigs.

eco precisamente en aquellas partes de la masa que ha sido más a fondo privada de la individualidad. Su reproche de que se muestran desagradecidas para con el pasado es uno de los elementos de la propaganda de masas y de la ideología de masas. El mero hecho de que su filosofía sea aplicable para el uso popular, vale decir, su carácter pedagógico, la aniquila en cuanto filosofía. Teorías que representan una intelección crítica de procesos históricos se han convertido a menudo en doctrinas represivas al ser aplicadas como panaceas. Como enseña la historia más reciente, esto vale tanto para las enseñanzas radicales como para las conservadoras. La filosofía no es una herramienta ni una receta. Lo único que puede hacer es esbozar por anticipado la marcha del progreso tal como lo determinan necesidades lógicas y efectivas; puede adelantar al mismo tiempo la reacción de terror y resistencia que habrá de provocar la marcha triunfal del hombre moderno.

No existe una definición de la filosofía. Su definición se identifica con la exposición explícita de aquello que tiene que decir. No obstante, algunas observaciones acerca de las definiciones y de la filosofía podrán bosquejar el papel que ésta podría desempeñar. Explicarán también un poco más minuciosamente nuestro uso de términos abstractos tales como naturaleza y espíritu, sujeto y objeto.

Las definiciones logran su importancia plena en el transcurso del proceso histórico. Sólo podrán aplicarse racionalmente, si modestamente admitimos que las abreviaturas lingüísticas no penetran sin más en sus matices. Si, por miedo a posibles malentendidos, nos ponemos de acuerdo en eliminar los elementos históricos para ofrecer sentencias presuntamente atemporales como definiciones, nos privamos de la herencia espiritual que le fuera legada a la filosofía desde los comienzos del pensamiento y de la experiencia. La imposibilidad de desprendernos por completo de ella queda atestiguada por la filosofía antihistórica, inspirada en la física, de nuestros días: el empirismo lógico. Incluso sus defensores toleran algunas nociones indefinibles del uso lingüístico diario, incluyéndolas en su diccionario de ciencia rigurosamente formalizada, y rinden así tributo a la esencia histórica del habla.

La filosofía ha de tornarse más sensible frente a los mudos testimonios de la lengua; ha de sumergirse en los estratos de experiencia que ella conserva. Toda lengua forma una substancia espiritual mediante la cual se expresan las formas de pensamiento y las estructuras de fe que tienen sus raíces en la evolución del pueblo que habla esa lengua. La lengua es el receptáculo de las cambiantes perspectivas del príncipe y del pobre, del poeta y del

campesino. Sus formas y contenidos se enriquecen o se empobrecen por el uso ingenuo de la lengua que hace cada hombre. Pero sería un error suponer que podríamos descubrir el significado esencial de una palabra preguntando simplemente por él a los hombres que la usan. Una encuesta de la opinión pública es de muy poca utilidad en semejante búsqueda. En la era de la razón formalizada hasta las masas contribuyen a la desintegración de nociones e ideas. El hombre común aprende a usar las palabras casi tan esquemática y ahistóricamente como los expertos. El filósofo deberá eludir su ejemplo. No podrá hablar sobre el hombre, el animal, la sociedad, el mundo, el espíritu y el pensamiento como habla el especialista en ciencias naturales sobre una sustancia química. El filósofo no tiene la fórmula.

No existe ninguna fórmula. Una descripción adecuada, el desarrollo de la significación de cada una de esas nociones con todos sus matices y con todas sus relaciones recíprocas con otras nociones, sigue siendo todavía una tarea que hay que realizar. Aquí la palabra con sus semiolvidados estratos de significación y de asociación es un principio conductor. Tales implicaciones deben re experimentarse y, por así decirlo, conservarse en ideas más generales y más esclarecidas. Hoy en día cae uno muy fácilmente en la tentación de sustraerse a la complejidad mediante la ilusión según la cual las nociones fundamentales quedarán aclaradas gracias al avance de la física y la técnica. El industrialismo ejerce presión incluso sobre los filósofos, para que éstos conciban su labor según el estilo de los procesos para producir juegos de cubiertos de mesa estandarizados. Algunos de ellos parecerían opinar que las nociones y las categorías deben salir de sus talleres perfectamente afiladas y con brillo flamante.

“El definir renuncia por lo tanto también, por sí mismo, a la determinación de nociones propiamente dichas que esencialmente serían los principios de los objetos y se conforma con señas, vale decir, determinaciones en las cuales la *esencialidad* deja de tener importancia para el objeto mismo, y que antes bien sólo tienen por finalidad ser *señales de referencia* destinadas a una reflexión externa. Una determinación singular, *externa*, de esta clase, guarda una excesiva falta de correspondencia con la totalidad concreta y con la naturaleza de su noción, como para ser elegida por sí y como para considerar que una totalidad concreta encuentra en ella su verdadera expresión y designio”.⁵

⁵ G. W. F. Hegel "Wissenschaft der Logik" en: *Sämtliche Werke*, tomo 5, Glockner, Stuttgart 1936, pág. 293 y sigs.

Toda noción debe ser contemplada como un fragmento de una verdad que lo involucra todo y en la cual la noción alcanza su verdadero significado. Ir construyendo la verdad a partir de tales fragmentos constituye precisamente la tarea más importante de la filosofía.

No existe ninguna vía regia para alcanzar la definición. La opinión de que las nociones filosóficas deberían hallarse firmemente fijadas, identificadas, y de que sólo se las podría usar mientras cumplan con exactitud los dictados de la lógica de identidad, es un síntoma del anhelo de certidumbre, es impulso demasiado humano de podar las necesidades espirituales hasta reducirlas al formato de bolsillo. Así resultaría imposible transformar una noción en otra sin lesionar su identidad, tal como sucede cuando hablamos de un hombre, de un pueblo o de una clase social como de algo que guarda su identidad aun cuando sus cualidades y todos los aspectos de su existencia material estén sujetos a un cambio. Así el estudio de la historia puede probar que los atributos de la idea de libertad se han visto siempre sujetos a un proceso de modificación. Las exigencias de los partidos políticos que luchan por la libertad pueden haber estado en contradicción unas con otras incluso en una misma generación y sin embargo subsiste la idea idéntica, que importa toda la diferencia del mundo entre estos partidos o individuos por una parte y los enemigos de la libertad por otra. Si es cierto que resulta necesario que sepamos qué es la libertad para determinar cuáles son los partidos que en la historia lucharon por ella, no resulta menos cierto que es necesario que conozcamos el carácter de esos partidos para determinar qué es la libertad. La respuesta reside en las características concretas de las épocas históricas. La definición de la libertad es la teoría de la historia, y viceversa.

La estrategia consistente en encasillar —característica de la ciencia natural, donde se justifica, como en cada caso donde se trate de la aplicabilidad práctica— maneja las nociones como si fuesen átomos intelectuales. Las nociones son reunidas como piezas sueltas para que formen sentencias y frases, y éstas a su vez se combinan para que formen sistemas. Los componentes atomistas del sistema permanecen invariables en toda la línea. Se supone que se atraen y se rechazan mecánicamente unos a otros según los conocidos principios de la lógica tradicional, las leyes de la identidad, de la contradicción, del *tertium non datur*, etc., que utilizamos casi instintivamente en todo acto del pensar. La filosofía emplea otro método. Es cierto que también ella aplica esos venerables principios, mas en su proceder se sobrepasa ese esquematismo, no descuidándolo arbitrariamente, sino me-

diante actos de intelección en los cuales la estructura lógica viene a coincidir con los rasgos esenciales del objeto. Lógica, según la filosofía, es tanto lógica del objeto como del sujeto; es una teoría abarcadora de las categorías y relaciones fundamentales de la sociedad, de la naturaleza y de la historia.

El método de definición formalista demuestra ser especialmente inadecuado si se lo aplica al concepto de naturaleza. Pues definir la naturaleza y su complemento, el espíritu, equivale inevitablemente a aceptar ya sea su dualismo, ya su unidad, y a establecer o bien a ésta o bien a aquél como instancia última, como un “hecho”, mientras que en verdad estas dos categorías filosóficas fundamentales se hallan indisolublemente unidas entre sí. Una noción como la de “hecho” puede ser entendida sólo como consecuencia de la alienación de la conciencia humana, un apartamiento de la naturaleza humana y extrahumana que es a su vez consecuencia de la civilización. Tal consecuencia es, por cierto, rigurosamente real: el dualismo de naturaleza y espíritu no puede negarse en virtud de su presunta unidad originaria, como tampoco puede darse marcha atrás en las tendencias históricas reales que se reflejan en este dualismo. Insistir en la unidad de naturaleza y espíritu equivale a un impotente *coup de force* para fugarse de la situación presente en lugar de trascenderla espiritualmente en concordancia con las posibilidades y tendencias que le son inherentes.

Pero de hecho toda filosofía que culmina en la afirmación de la unidad de naturaleza y espíritu como en un presunto axioma supremo, es decir, toda forma de monismo filosófico, sirve para cimentar la idea del dominio del hombre sobre la naturaleza, cuyo carácter ambivalente queremos señalar. La mera tendencia a reclamar la unidad representa un intento de apoyar la pretensión de dominio total por parte del espíritu, aun cuando esta unidad se establezca en nombre de la antítesis absoluta del espíritu, o sea la naturaleza, ya que nada podrá quedar fuera de la noción todo-abarcadora. Así, incluso la afirmación de la primacía de la naturaleza encubre la afirmación de la soberanía absoluta del espíritu, pues es el espíritu el que concibe esa primacía de la naturaleza y le subordina todo. En vista de este hecho es poco importante saber en cuál de los dos extremos se disuelve la tensión entre naturaleza y espíritu: si se defiende la unidad en nombre del espíritu absoluto, como sucede en el idealismo, o en nombre de la naturaleza absoluta, como lo observamos en el naturalismo.

Históricamente estos dos tipos antagónicos de pensamiento sirvieron a los mismos fines. El idealismo glorificó lo meramente existente al presentarlo

como algo que de todos modos es esencialmente espiritual; echó sobre los conflictos fundamentales de la sociedad el velo de la armonía de sus construcciones conceptuales y fomentó en todas sus formas la falacia que eleva lo existente a la jerarquía de un dios atribuyéndole un “sentido” que ha dejado de tener en un mundo de antagonismos. El naturalismo tiende — como nos lo mostró el ejemplo del darwinismo— a una glorificación de aquel ciego poder sobre la naturaleza que ha de encontrar su modelo en el juego ciego de las mismas fuerzas de la naturaleza; acarrea casi siempre un elemento de desprecio hacia la humanidad —si bien atenuado por la condescendencia escéptica del médico que meneaba la cabeza—, desprecio que sirve de base a muchas formas de pensamiento semi ilustrado. Cuando al hombre se le asegura que es naturaleza y nada más que naturaleza, entonces, en verdad, lo único que queda es compadecerlo. Pasivo como todo lo que es solamente naturaleza, deberá ser un objeto de “tratamiento” y finalmente un ser que depende de una conducción más o menos benévola.

Las teorías que no distinguen al espíritu de la naturaleza objetiva y lo definen semicientíficamente como naturaleza, olvidan que el espíritu también se ha vuelto no-naturaleza, que, aun cuando no es otra cosa que una imagen refleja de la naturaleza, trasciende el *hic et nunc*. La exclusión de esta cualidad del espíritu —que hace que sea a un tiempo idéntico con la naturaleza y diferente de ella— conduce directamente a la opinión de que el hombre no es esencialmente más que un elemento y objeto de ciegos procesos naturales. Como elemento de la naturaleza es igual a la tierra de la cual está hecho; siendo tierra, deja de ser importante de acuerdo con las pautas de su propia civilización, cuyos artefactos complicados y ultramodernos, cuyos autómatas y rascacielos se pueden valorar en cierto modo por la circunstancia de que el hombre no posee un valor mayor que el de la materia prima de sus inútiles metrópolis.

La real dificultad del problema de la relación entre espíritu y naturaleza consiste en que la hipóstasis de la polaridad de estas dos entidades es tan inadmisiblemente como la reducción de la una a la otra. Esta dificultad expresa la situación penosa de todo pensar filosófico. Se lo impulsa inevitablemente hacia abstracciones tales como “naturaleza” y “espíritu”, cuando cada una de esas abstracciones implica una representación falsa del existir concreto que, al fin de cuentas, perjudica a la abstracción misma. Así se tornan las nociones filosóficas inadecuadas, vacías, falsas al ser abstraídas del proceso mediante el cual fueron obtenidas. La suposición de una última dualidad es inadmisiblemente, no sólo porque la necesidad tradicional y sumamente cuestiona-

ble de un principio supremo es lógicamente incompatible con una construcción dualista, sino también a causa del contenido de las nociones en cuestión. Aunque que los dos polos no pueden ser reducidos a un principio monista, tampoco debe entenderse su dualidad, en un sentido amplio, como producto intelectual.

Desde los días de Hegel muchas doctrinas filosóficas se inclinaron a favor de la relación dialéctica entre naturaleza y espíritu. Mencionemos aquí tan sólo unos pocos ejemplos de la especulación sobre este tema. El trabajo de F. H. Bradley *On Experience* intenta señalar la armonía de los elementos conceptuales divergentes. La idea de la experiencia de John Dewey denota una honda afinidad con la teoría de Bradley. Dewey, quien en otros lugares se pliega sin vacilación ni reservas al naturalismo al hacer del sujeto una parte de la naturaleza, dice que la experiencia constituye “algo que no es exclusiva o aisladamente sujeto u objeto, materia o espíritu, ni tampoco lo uno más lo otro”.⁶ Demuestra así pertenecer a la generación que dio origen a la filosofía vital. Bergson, cuya teoría íntegra parece esforzarse por superar la antinomia, insistió en nociones tales como *durée* y *élan vital* y en la separación, postulando un dualismo de ciencia y metafísica y correspondientemente de no-vida y vida. Georg Simmel⁷ desarrolló la teoría de la facultad de la vida de trascenderse a sí misma. Sin embargo, el concepto de la vida que sirve de fundamento a todas estas filosofías designa un reino de la naturaleza. Aun si el espíritu es definido —como en la teoría metafísica de Simmel— como escalón supremo de la vida, el problema filosófico se resuelve todavía a favor de un naturalismo más refinado, contra el cual la filosofía de Simmel implica, al mismo tiempo, una protesta incesante.

El naturalismo no está del todo equivocado. El espíritu se halla inseparablemente unido a su objeto, la naturaleza. Esto vale no sólo respecto a su origen, el objetivo de la autoconservación que es el principio de la vida natural; y no sólo desde un punto de vista lógico, en el sentido de que todo acto espiritual implica alguna forma de materia o de “naturaleza”, sino que cuanto más desconsideradamente se establece al espíritu como un valor absoluto, tanto más cae en el peligro de precipitarse en la regresión hacia un puro mito y de considerar como modelo para sí precisamente esa mera naturaleza que pretende acoger dentro de sí o que incluso pretende engen-

⁶ *Experience and Nature*, Chicago 1925, pág. 28.

⁷ Cf., especialmente *Lebensanschauung y Der Konflikt dei modernen Kultur*, Munich /Leipzig 1918

drar. Así es como especulaciones idealistas extremas condujeron a filosofías de la naturaleza y de la mitología; cuanto más aquel espíritu, libre de toda restricción, pretende no sólo las formas de la naturaleza, como en el kantianismo, sino también la substancia de ésta son producto suyo, tanto más pierde el espíritu su propio contenido específico y tanto más sus categorías se tornan metáforas del eterno retorno de cursos naturales. Los problemas del espíritu epistemológicamente insolubles se hacen notar en todas las formas del idealismo. Aun cuando se pretende que el espíritu es la justificación o, más aun, la fuente de toda existencia y de la naturaleza, su contenido es definido siempre como algo situado fuera de la razón autónoma, aunque sólo sea en la forma totalmente abstracta de lo dado; esta inevitable aporía de toda teoría del conocimiento prueba el hecho de que el dualismo de naturaleza y espíritu no puede quedar establecido en el sentido de una definición, tal como lo quería la clásica teoría cartesiana de las dos substancias. Por un lado, cada uno de los dos polos debe arrancarse del otro mediante la abstracción; por el otro, su unidad no puede concebirse ni averiguarse como un hecho dado.

La fundamental situación de hecho discutida en este estudio, la relación entre el concepto subjetivo y el objetivo de la razón, debe considerarse a la luz de las anteriores reflexiones sobre espíritu y naturaleza, sobre sujeto y objeto. Lo que en la primera parte fue designado como razón subjetiva es aquella actitud de la conciencia que se adapta sin reservas a la alienación entre sujeto y objeto, al proceso social de cosificación por miedo de caer, en caso contrario, en la irresponsabilidad, la arbitrariedad, y de convertirse en mero juego mental. Por otra parte, los sistemas actuales de la razón objetiva re presentan intentos de evitar que la existencia quede a merced del ciego azar. Pero los abogados de la razón objetiva corren peligro de quedar a la zaga de las evoluciones industriales y científicas; de afirmar valores ilusorios; de crear ideologías reaccionarias. Así como la razón subjetiva tiende a un materialismo vulgar, la razón objetiva manifiesta una propensión al romanticismo, y el intento filosófico más grande de construir una razón objetiva, el de Hegel, debe su potencia incomparable a su comprensión crítica de ese peligro. Al igual que el materialismo vulgar, la razón subjetiva difícilmente puede evitar el caer en un nihilismo cínico; las enseñanzas tradicionales afirmativas de la razón objetiva denotan una afinidad con la ideología y la mentira. Las dos nociones de la razón no representan dos modalidades separadas e independientes del espíritu, aun cuando su oposición exprese una antinomia real.

La tarea de la filosofía no consiste en tomar partido burdamente a favor de uno de los conceptos y en contra del otro, sino en fomentar una crítica recíproca para preparar así en lo posible, en el terreno espiritual, la reconciliación de ambos en la realidad. La máxima de Kant “lo único que todavía queda abierto es el camino crítico” —que se refería al conflicto entre la razón objetiva del dogmatismo racionalista y el pensamiento subjetivo del empirismo inglés— es más acertadamente válida aun respecto a la situación actual. Puesto que la razón subjetiva aislada triunfa en nuestra época por doquier, con resultados fatales, la crítica ha de efectuarse necesariamente poniendo mayor énfasis sobre la razón objetiva que sobre los vestigios de la filosofía subjetivista, cuyas tradiciones genuinas aparecen ahora ellas mismas, a la luz de la avanzada subjetivación, como objetivistas.

No obstante, este énfasis en la razón objetiva no implica lo que en la terminología de las teologías artificiales de hoy se llamaría una decisión filosófica. Pues al igual que el dualismo absoluto de espíritu y naturaleza, el de razón subjetiva y objetiva es mera apariencia, aun cuando una apariencia necesaria. Las dos nociones se encuentran entrelazadas en el sentido de que, la consecuencia de cada una de ellas no sólo disuelve la otra, sino que también conduce de vuelta a ella. El elemento de falacia no reside sencillamente en la esencia de cada una de estas dos nociones, sino en la hipóstasis de una de ellas a expensas de la otra. Tal hipóstasis es consecuencia de la contradicción fundamental inherente a la condición del hombre. Por una parte, la necesidad social de controlar la naturaleza ha condicionado siempre la estructura y las formas del pensamiento humano, concediendo así primacía a la razón subjetiva. Por otra parte, la sociedad no pudo reprimir enteramente el pensamiento que sobrepasa la subjetividad del interés egoísta y al cual el yo no pudo menos que aspirar. Aun la separación y la reconstrucción formal de ambos principios como principios separados, se funda en un elemento de necesidad y de verdad histórica. Gracias a su auto-crítica, la razón tiene que reconocer la limitación de los dos conceptos antagónicos de razón; tiene que analizar el desarrollo del abismo entre ambos, tal como aparece eternizado por todas las doctrinas propensas a triunfar ideológicamente sobre la antinomia filosófica en un mundo de antinomias.

Debe comprenderse tanto la separación como la recíproca unión de ambos conceptos. La idea de la autoconservación, el principio que impulsa a la razón subjetiva a la locura, es al mismo tiempo la idea que puede preservar de ese mismo destino a la razón objetiva. Aplicado a la realidad

concreta, esto significa que únicamente una definición de los fines objetivos de la sociedad que incluya la finalidad de la autoconservación del sujeto, el respeto de la vida individual, merece ser llamada objetiva. El móvil consciente o inconsciente que puso en marcha la formulación de los sistemas de la razón objetiva, fue la conciencia de la impotencia de la razón subjetiva con respecto a su propia meta de autoconservación. Los sistemas metafísicos expresan, de un modo parcialmente mitológico, el conocimiento de que la autoconservación sólo puede ser lograda en un orden supraindividual, vale decir mediante la solidaridad social.

Si quisiéramos hablar de una enfermedad que se apodera de la razón, no debería entenderse esa enfermedad como si hubiese atacado a la razón en algún momento histórico, sino como algo inseparable de la esencia de la razón dentro de la civilización, tal como hasta ahora la hemos conocido. La enfermedad de la razón tiene sus raíces en su origen, en el deseo del hombre de dominar la naturaleza, y la “convalecencia” depende de una comprensión profunda de la esencia de la enfermedad original, y no de una curación de los síntomas posteriores. La verdadera crítica de la razón descubrirá y expondrá necesariamente las capas más profundas de la civilización e indagará su historia más primitiva. Desde los tiempos en que la razón se convirtió en instrumento de dominio de la naturaleza humana y extrahumana por el hombre —esto es, desde sus más tempranos comienzos—, su propia intención de descubrir la verdad se vio frustrada. Esto debe atribuirse precisamente al hecho de que convirtiera a la naturaleza en mero objeto y de que fracasara en el intento de descubrir en semejante objetivación la huella de sí misma; de descubrirla no menos en las nociones de la materia y de las cosas que en las de los dioses y del espíritu. Podría decirse que la locura colectiva que hoy va ganando terreno, desde los campos de concentración hasta los efectos aparentemente inocuos de la cultura de masas, ya estaba contenida en germen en la primitiva objetivación, en la contemplación calculadora del mundo como presa, que experimentó el primer hombre. La paranoia, esa locura que engendra teorías lógicamente construidas de persecución, no sólo es una parodia de la razón, sino que de algún modo se halla presente en toda forma de razón que consista en una mera persecución de objetivos.

Es así como la insania de la razón va mucho más allá de las malformaciones notorias que hoy día la caracterizan. La razón puede realizar su racionalidad únicamente mediante la reflexión sobre la enfermedad del mundo tal como la produce y reproduce el hombre; en semejante autocrítica

la razón seguirá, al mismo tiempo, leal a sí misma, ateniéndose al principio de la verdad, como un principio que únicamente le debemos a la razón, sin buscar ningún otro motivo. La subyugación de la naturaleza producirá como consecuencia la subyugación del hombre, y viceversa, mientras el hombre no comprenda a su propia razón y el proceso fundamental con que él ha creado y mantiene en pie el antagonismo, ese antagonismo que se dispone a aniquilarlo. La razón puede ser más que la naturaleza únicamente si adquiere conciencia concreta de su “naturalidad” —que consiste en su tendencia al dominio—, esa misma tendencia que paradójicamente la hace ajena a la naturaleza. Con ello, al llegar a ser un instrumento de conciliación, será al mismo tiempo más que un instrumento. Los cambios de rumbo, los progresos y los retrocesos en este empeño, reflejan la evolución de la definición de filosofía.

La posibilidad de una autocrítica de la razón presupone, primero, que el antagonismo entre razón y naturaleza haya entrado en una fase aguda y fatal, y, segundo, que en esa etapa de completa alienación la idea de la verdad aún sea accesible.

La falta de libertad de los pensamientos y acciones del hombre a causa de las formas de un industrialismo altamente desarrollado, la decadencia de la idea del individuo bajo el influjo de la todoabarcadora maquinaria de la cultura de masas, crean las condiciones previas para la emancipación de la razón. En todas las épocas el bien mostró las huellas de la represión de la cual surgía. Así la idea de la dignidad humana fue creciendo a partir de la experiencia de las formas de dominio bárbaras. Durante las fases más despiadadas del feudalismo la dignidad era un atributo del poder. Emperadores y reyes llevaban una aureola de santidad. Exigían y obtenían veneración. Se castigaba a quienquiera descuidara su deber de pleitesía, se condenaba a muerte a quien cometiera el delito de lesa majestad. Liberado de su origen sanguinario, el concepto de dignidad del individuo es hoy una de las ideas que caracterizan una organización humana de la sociedad.

Las nociones de ley, orden, justicia e individualidad tuvieron una evolución similar. El hombre medieval buscaba protección frente a la justicia implorando misericordia. Hoy luchamos por la justicia, una justicia generalizada y reva-luada, que comprende la igualdad y la misericordia. Desde los déspotas asiáticos, los faraones, los oligarcas griegos, hasta los príncipes traficantes y los *condottieri* del Renacimiento y los líderes fascistas de nuestra era, el valor

del individuo ha sido ensalzado por aquellos que tuvieron oportunidad de desarrollar su individualidad a costa de otros.

Cada vez de nuevo en la historia las ideas se desprendían de sus envolturas y se volvían contra los sistemas sociales de los que habían surgido. Esto se basa en gran medida en el hecho de que el pensamiento, la lengua y todas las manifestaciones del espíritu pretenden necesariamente tener vigencia general. Incluso los grupos dominantes, que antes que nada aspiran a defender sus intereses particulares, se ven obligados a acentuar la existencia de motivos generales en la religión, la moral y la ciencia. Así surge la contradicción entre lo existente y la ideología, contradicción que estimula todos los progresos históricos. Mientras que el conformismo presupone la armonía fundamental de ambos elementos y acoge las desavenencias menores dentro de la ideología misma, la filosofía hace que los hombres tomen conciencia de la contradicción entre ambas. Por un lado mide a la sociedad precisamente con la vara de las ideas que ésta reconoce como sus valores más altos; por otro, sabe que tales ideas reflejan la mácula de la realidad.

Tales valores e ideas son inseparables de las palabras que las expresan, y la posición de la filosofía frente a la lengua es, como ya dijimos antes, uno de sus aspectos más decisivos. Los contenidos y acentos cambiantes de las palabras refieren la historia de nuestra civilización. La lengua refleja las nostalgias de los oprimidos y la situación de sojuzgada de la naturaleza; el lenguaje libera el impulso mimético.

La transformación de este impulso en el recurso general de la lengua y no en una actividad destructiva significa que hay energías potencialmente nihilistas puestas al servicio de la conciliación. En ello consiste el antagonismo fundamental y esencial entre filosofía y fascismo. El fascismo trató a la lengua como un instrumento de poder, como un medio de acumular conocimientos para uso de la producción y de la destrucción, tanto en la guerra como en la paz. Las tendencias miméticas reprimidas sufrieron un corte que las separaba de la expresión idiomática adecuada, a fin de aplicarla como recurso para suprimir toda oposición. La filosofía ayuda al hombre a aliviar sus angustias al ayudar a la lengua en el cumplimiento de su función mimética auténtica: su destino de reflejar las tendencias naturales. La filosofía tiene en común con el arte el reflejar mediante el lenguaje el sufrimiento, llevándolo hacia una esfera de experiencia y recuerdo. Cuando a la naturaleza se le brinda la oportunidad de reflejarse en el dominio del espíritu, alcanza una cierta tranquilidad al contemplar su propia imagen. Este

proceso constituye el núcleo mismo, el corazón de toda cultura, en especial de la música y las bellas artes. La filosofía representa el esfuerzo consciente para fundir todo nuestro conocimiento y toda nuestra intelección en una estructura idiomática en la cual se llama a las cosas por su nombre verdadero. No espera, sin embargo, hallar estos nombres en palabras o frases aisladas —el método al que se aspira en las doctrinas de sectas orientales y que se remonta a las historias bíblicas sobre el bautismo de las cosas y de los hombres—, sino en el continuado esfuerzo teórico de exponer la verdad filosófica.

Este concepto de verdad —de adecuación entre nombre y cosa—, inherente a toda filosofía genuina, hace que el pensar esté en condiciones de resistir a los efectos desmoralizantes y mutiladores de la razón formalizada o, más aun, de vencerlos. Los sistemas clásicos de la razón objetiva, como el platonismo, parecen insostenibles, puesto que glorifican un orden universal inexorable y son por ello mitológicos. Pero debemos a esos sistemas una mayor gratitud que al positivismo, puesto que han conservado la idea de que la verdad es la coincidencia de lenguaje y realidad. Aunque, por cierto, sus representantes incurrieran en error al suponer que podían lograr esta coincidencia en sistemas eternos, y al no comprender que el mero hecho de vivir en medio de la injusticia social obstruía el camino hacia la formulación de una ontología verdadera. La historia ha demostrado que todos los intentos de esa índole han sido ilusorios.

La ontología —núcleo de la filosofía tradicional— emprende en forma distinta a la ciencia la tarea de derivar las esencias, substancias y formas de las cosas de una idea general que la razón supone descubrir en sí misma. Sin embargo, la estructura del universo no puede inferirse un primer principio que descubrimos dentro de nuestro espíritu. No hay motivo alguno para considerar las cualidades más abstractas de una cosa como primarias o esenciales. Acaso más que ningún otro filósofo, Nietzsche tuvo presente esta debilidad fundamental de la ontología:

“La otra idiosincrasia de los filósofos no es menos peligrosa: consiste en confundir lo último con lo primero. Colocan lo que llega como fin... los ‘conceptos más elevados’, vale decir los conceptos más generales, más vacuos, esa humareda postrera de la realidad que se esfuma, en el comienzo y como comienzo. Esto es una vez más sólo una expresión de su forma de venerar: lo superior no debe surgir de lo inferior, en general *no debe haber surgido*... Con ello obtienen su estúpido concepto de ‘Dios’... Lo último, lo

más delgado, lo más vacuo, se coloca en primer término, en calidad de causa en sí, *de ens realissimum*... ¡Es increíble que la humanidad haya tenido que tomar en serio las perturbaciones mentales de lucubradores morbosos! ¡Y ha tenido que pagarlo caro!..⁸

¿Por qué habría de atribuir un privilegio ontológico a lo que es lógicamente anterior, o bien más general como cualidad? Las nociones ordenadas de acuerdo con la escala de su generalización reflejan más la represión de la naturaleza por el hombre que la estructura de la naturaleza misma. Si Platón o Aristóteles disponían las nociones de acuerdo con su prioridad lógica, no las derivaban tanto de las afinidades ocultas de las cosas como, inconscientemente, de sus relaciones de poder. La descripción que hace Platón de la “gran cadena del ser” apenas trata de esconder su dependencia de las ideologías tradicionales del estado-ciudad. Lo lógicamente anterior no se halla más cerca del núcleo central de una cosa que lo temporalmente anterior; colocar en general algo que viene primero en pie de igualdad con la esencia de la naturaleza del hombre equivaldría a hacer retroceder a los hombres hacia ese estado bárbaro al que, de todas maneras en la realidad, los reduce tendencialmente el móvil del poder, equivaldría a llevarlo al *status* de ser meramente “existente”. El argumento principal que se esgrime contra la ontología es que los principios que el hombre descubre en sí mismo mediante la meditación, las verdades emancipadoras que trata de encontrar, no pueden ser los de la sociedad o del universo puesto que éstas no han sido creadas a imagen y semejanza del hombre. La ontología filosófica es inevitablemente ideológica, puesto que trata de encubrir la separación entre hombre y naturaleza y de aferrarse a una armonía teórica desmentida por doquier por los clamores de los miserables y de los desheredados.

Por deformadas que puedan aparecer las grandes ideas de la civilización —justicia, igualdad, libertad—, no son sino protestas de la naturaleza contra su situación de sojuzgada: los únicos testimonios formulados que poseemos. Frente a ellas la filosofía debería adoptar una actitud doble. Primero: debería negar su pretensión a ser considerada como verdad suprema e infinita. Cada vez que un sistema metafísico presenta aquellos testimonios como principios absolutos o eternos, revela su relatividad histórica. La filosofía rechaza la veneración de lo finito: no sólo de ídolos políticos o económicos burdos como nación, líder, triunfo o dinero, sino también los valores éticos o estéticos co-

⁸ "Götzendämmerung", en: *Gesammelte Werke*, Musarionausgabe, vol VII, Munich 1926, pág. 71 y sigs.

mo la felicidad, la belleza y hasta la libertad, en cuanto pretenden ser hechos establecidos, supremos e independientes. Segundo: debería admitirse que las ideas culturales fundamentales llevan en sí un contenido de verdad, y la filosofía debería medirlos en relación al fondo social del que proceden. La filosofía combate la escisión entre las ideas y la realidad. Confronta lo existente dentro de sus nexos históricos con la pretensión de sus principios conceptuales, a fin de criticar la relación entre ambos y así trascenderlos. La filosofía adquiere su carácter positivo exactamente en el juego recíproco entre estos dos procedimientos negativos.

La negación desempeña en la filosofía un papel decisivo. La negación es un arma de doble filo: es negación de las pretensiones absolutas de la ideología dominante y de las pretensiones insolentes de la realidad. Una filosofía que se caracteriza por el elemento de la negación no debe ser considerada escéptica. El escepticismo se sirve de la negación de manera formalista y abstracta. La filosofía toma en serio los valores existentes, pero insiste en que se conviertan en partes integrantes de un todo teórico que revele su relatividad. En la medida en que sujeto y objeto, palabra y cosa, no puedan unificarse en las circunstancias actuales, nos vemos impulsados por el principio de la negación a intentar la salvación de verdades relativas de entre los escombros de falsos valores absolutos. Las escuelas escépticas y positivistas de la filosofía no encuentran sentido a los conceptos generales, un sentido que mereciera ser salvado. Olvidando su propia parcialidad, son víctimas de contradicciones insolubles. Por otro lado, el idealismo objetivo y el racionalismo insisten ante todo en el significado eterno de las nociones y normas generales, sin prestar atención a sus orígenes históricos. Cada una de las escuelas se muestra igualmente segura de su propia tesis e igualmente adversa al método de la negación que va indisolublemente unido a toda teoría filosófica que no cese arbitrariamente de pensar en alguna etapa de su curso.

Corresponde recomendar aquí algún cuidado respecto a posibles malas interpretaciones. Decir que la esencia o el lado positivo del pensar filosófico consiste en la comprensión de la negatividad y de la relatividad de la cultura existente no implica que la posesión de semejante saber involucre ya la superación de tal situación histórica. Suponer esto equivaldría a confundir la verdadera filosofía con la interpretación idealista de la historia, y a perder de vista el núcleo de la teoría dialéctica, esto es, la diferencia fundamental entre lo ideal y lo real, entre teoría y praxis. La identificación idealista del saber, por hondo que sea, con la realización —con lo cual nos referimos a la

reconciliación de espíritu y naturaleza— tan sólo eleva al yo a fin de privarlo de su contenido al aislarlo del mundo externo. Las filosofías que tienen por meta únicamente un proceso interno hacia una final liberación, concluyen como huecas ideologías. Como se ha observado antes, la concentración helenista en una pura interioridad permitió que la sociedad se convirtiera en una selva de intereses de poder que socavaron todas las condiciones materiales exigidas por la autoseguridad interna.

Ahora bien, ¿es el activismo, en especial el activismo político, el único medio para la realización tal como acabamos de definirla? Vacilo en dar una respuesta afirmativa a esta pregunta. La presente era no requiere ningún impulso adicional para actuar. No es lícito transformar la filosofía en propaganda ni siquiera con la mejor finalidad posible. La propaganda que hay en el mundo es ya más que suficiente; el lenguaje no debe significar o intentar nada relacionado con la propaganda. Algunos lectores de este ensayo creerán que representa una propaganda contra la propaganda, y considerarán cada palabra como una insinuación, una consigna o una receta. A la filosofía no le interesa emitir órdenes. La situación espiritual es tan confusa que incluso esta declaración podrá a su vez ser interpretada como el necio consejo de no obedecer ninguna orden, ni siquiera cuando ésta pudiese salvar nuestra vida: de hecho, es lícito interpretarla como una orden contra las órdenes. Si la filosofía ha de realizar algo, su primera tarea deberá consistir en mejorar esta situación. Las energías necesarias para la reflexión no deben desviarse prematuramente hacia las formulaciones de programas activistas o no activistas.

Hoy incluso sabios eminentes llegan a confundir pensar con planificar. Escandalizados frente a la injusticia social y a la hipocresía revestida del tradicional hábito religioso, proponen unificar la ideología con la realidad o bien, como ellos prefieren decirlo, aproximar la realidad a nuestros deseos más íntimos mediante el recurso de aplicar a la religión la sabiduría del ingeniero. Siguiendo la línea espiritual de Auguste Comte, se proponen establecer una nueva catequesis social.

“Si la cultura norteamericana —escribe Robert Lynd— ha de ser creadora a través de la personalidad de aquellos que le dan realidad, tendrá que descubrir un núcleo de finalidades comunes altamente convincentes e incluirlo en sitio destacado en su estructura: fines que tengan significación con referencia a las profundas necesidades de personalidad de la gran masa del pueblo. Se comprende que en semejante sistema operativo no podrá

haber lugar para la teología, la escatología y otros aspectos conocidos del cristianismo tradicional. Forman parte de la responsabilidad de una ciencia que ve en los valores humanos una parte de sus datos, cooperar en la investigación del contenido y de los modos de expresión de tales valores compartidos por la generalidad. Si guarda reserva, la ciencia se hace aliada de la gente que se aferra a formas religiosas perimidas por el hecho de que no exista ninguna otra cosa a la vista”.⁹

Lynd parece considerar a la religión del mismo modo en que considera a las ciencias sociales, las cuales, en su opinión, “sobrevivirán o morirán junto con su utilidad finalista para los hombres en su lucha por la vida”.¹⁰ La religión se hace pragmática.

A pesar de la mentalidad genuinamente progresista de tales pensadores, yerran en cuanto al núcleo central del problema. Los nuevos catecismos sociales hasta son incluso más insuficientes que la reanimación de movimientos cristianos. En su forma tradicional o bien como culto social progresista, la religión es considerada, si no por las grandes masas, cuando menos por sus portavoces autorizados, como un instrumento. No podrá volver a adquirir prestigio mediante la propagación de nuevos cultos destinados a la comunidad actual o futura, al Estado o al líder. La verdad que trata de transmitir se ve comprometida en virtud de su fin pragmático. Una vez que los hombres han llegado a hablar de la esperanza y de la desesperación religiosas como de “hondas necesidades de personalidad”, como de sentimientos generales emocionalmente ricos o valores humanos científicamente probados, la religión ha perdido para ellos todo significado. Ni siquiera la receta de Hobbes, de tragar enseñanzas religiosas como píldoras, podrá servir de nada. El lenguaje de la recomendación desmiente lo que cree recomendar.

La teoría filosófica por sí sola no podrá lograr que se imponga en el futuro ni la tendencia barbarizante ni la actitud humanista. Pero si hace justicia a las imágenes e ideas que en determinadas épocas dominaron la realidad como valores absolutos —por ejemplo, la idea del individuo tal como dominó en la era burguesa— y que en el transcurso de la historia se vieron proscritas, podrá la filosofía, por así decirlo, actuar como un correctivo de la historia. De este modo las etapas ideológicas del pasado no se identificarían simplemente con la imbecilidad y el engaño, tal como reza el veredicto emitido por

⁹ *Knowledge for What*, Princetown 1939, pág. 239.

¹⁰ *Ibid*, pág. 177.

la filosofía de la Ilustración francesa contra el pensamiento medieval. La explicación sociológica y psicológica dada a antiguas convicciones diferiría de su proscripción y represión filosófica. Privados del poder que tuvieron otrora, podrían servir hoy para arrojar luz sobre el camino de la humanidad. Al cumplir esta función, la filosofía sería la memoria y la conciencia moral de la humanidad y contribuiría así a impedir que la marcha de la humanidad se asemeje a la ronda desprovista de sentido de los habitantes de hospicios durante su hora de recreo.

El progreso hacia la utopía se ve hoy frenado, en primer lugar por la enorme desproporción entre el peso de la avasalladora maquinaria del poder social y las masas atomizadas. Todo lo demás —la hipocresía tan difundida, la creencia en teorías falsas, el desánimo del pensar especulativo, el debilitamiento de la voluntad o su prematura desviación hacia actividades sin fin bajo la presión de la angustia— constituye un síntoma de tal desproporción. Si la filosofía logra ayudar a los hombres a reconocer estos factores, habrá hecho un gran servicio a la humanidad. El método de la negación, la denuncia de todo aquello que mutila a la humanidad y es obstáculo para su libre desarrollo, se funda en la confianza en el hombre. Respecto a las así llamadas filosofías constructivas se puede demostrar que les falta en verdad esta convicción y que son por lo tanto incapaces de enfrentarse con la decadencia cultural: para ellas, la acción representa el cumplimiento de nuestro destino eterno. Ahora que la ciencia nos enseñó a superar el miedo ante lo desconocido, somos esclavos de coacciones sociales que nosotros mismos hemos creado. Cuando se nos exhorta a actuar con independencia, clamamos por modelos, sistemas y autoridades. Si por ilustración y progreso espiritual comprendemos la liberación del hombre de creencias supersticiosas en poderes malignos, en demonios y hadas, en la fatalidad ciega —en pocas palabras, la emancipación de la angustia—, entonces la denuncia de aquello que actualmente se llama razón constituye el servicio máximo que pueda prestar la razón. ■