

INVESTIGACION DE LA FILOSOFIA

(Preliminares)

por

JOAQUIN S. MACGREGOR

Ello es que está ahí una ola recién llegada de tiempo nuevo; sobre ella ha de brincar quien quiera salvarse. El que se resista, el que no quiera comprender la nueva fisonomía que toma el vivir quedará sumergido en la resaca irremediable del pretérito —en todos los órdenes y en todos los sentidos—, en su obra, si es intelectual o artista, en sus amores si es sentimental, en su política, si es ambicioso.

ORTEGA Y GASSET.

Los filósofos, esa *gente vieja de los pueblos*, como decía Vico, esos *artistas de la totalidad*, según el Vasconcelos de la buena época, necesitan con demasiada frecuencia defenderse y justificar su tarea. ¿Es que sienten que la sociedad actual, como la antigua, los llama a cuentas?¹ Se les conmina, no sin un dejo de impaciencia: "¿qué es eso de la filosofía?" A decir verdad, no faltan, antes al contrario —y no únicamente entre las personas iletradas—, los deturpadores de la filosofía. ¿No tendrán la culpa de esta situación los propios filósofos? Quizás no todos, pero sí la mayor parte, en el mundo capitalista, porque en los países de régimen socialista el problema es diferente. Acá, el filósofo es un *teórico* de quién sabe qué cosas raras; es un académico y un virtuoso del pensamiento metafísico. O simplemente del pensamiento, como quiere Heidegger. Un cantor del pensamiento. Aunque en el mejor de los casos (peor de los casos, lamentarían algunos), a este filósofo le queda la doxografía o erudición histórico-filosófica para justificarse. Y cuando este filósofo sale de apuraciones es siempre a costa del filosofar puro, según critican los puristas del gremio. Fulminantes, desconocen los vínculos de las filosofías aplicadas y del filosofar puro, desdeñando, verbigracia, los ensayos y las obras políticas de un Sartre o de Simone de Beauvoir. Tal era la reacción, y sospecho que lo sigue siendo, de los "doctos" de la filosofía francesa: el grupo de *philosophie de l'esprit*.

Si se une a todo esto la idea común del filósofo, resulta que va quedando muy mal parado, aunque, naturalmente, muchos lo vean más como una *rara avis* que como un inútil.

¹ Cf. Platón, *La República*, 487a-497a (libro VI).

No creo que el filósofo deba responder a su mala fama haciéndose de la vista gorda, encogiéndose de hombros o trazando una línea divisoria entre el común de los mortales, por un lado, que vagan prisioneros en la caverna, y, por el otro, los privilegiados dueños de la verdad de las cosas o, por lo menos, de su secreto. Tiene que asumir su responsabilidad *social* y ha de fundamentar sus conceptos históricos y sistemáticos mediante una metafilosofía o teoría de la filosofía que aspire a ser *científica, verificable, útil*.

¿Lo han hecho así los filósofos de nuestro mundo capitalista? Algunos, sólo algunos. Los menos, pues la tónica me parece que la dan las filosofías académicas, orgullosamente "antiutilitarias", vanamente "teóricas", pomposamente anticientíficas.

Está, por ejemplo, Heidegger, punto de referencia obligado de las nuevas promociones filosóficas, a partir de mi generación. Abomina de lo que él llama "la interpretación técnica del pensar" y del empeño de elevar la filosofía al rango de ciencia.² ¿No tiene una significación semejante la filosofía bergsoniana de la *durée* y el saber de salvación postulado por Max Scheler? ¿Qué es la semiología de Wittgenstein con la frontera de "lo místico", región inexpresable donde ubica nada menos que la ética? ¿Y su positivismo terapéutico que busca disolver los problemas, en vez de resolverlos?

Constituyen ejemplos del "asalto a la razón" estudiado por Lukács y las primeras víctimas son los filósofos cuyo papel en la sociedad, que sin saberlo retratan en su crisis, se pone en entredicho. Se vuelven ejemplares *ex-céntricos* de una compleja fauna espiritual (Hegel: *das geistige Tierreich*): la de los intelectuales y artistas "puros". Estoy convencido de que el gran intelectual pequeñoburgués es el más "espiritual" de todos los "animales espirituales"; supera aún al artista kafkiano y al sabio de gabinete. Se comprende entonces su afán de reducirlo todo a espiritualidades, sentidos o significatividades. Ejemplos: *El Ser y el tiempo*, el positivismo lógico, la *Geistesgeschichte*, el husserlianismo. Ignora los hechos objetivos y las posibilidades *reales* prefiriendo nutrirse de posibilidades *abstractas*. Vive abstraído, separado de la existencia efectiva y, por consiguiente, de toda axiología utilitaria.

Al llegar a este punto no pretendo que sea muy filosófico reputar los valores crematísticos en la cumbre de la escala axiológica. Tal cosa no ha hecho por fortuna ni Mortimer Adler. Se trata de incorporar la filosofía con su valor "verdad" a la dialéctica teleológica (medios-fines) cuyos valores restantes son también subordinados (el problema es justamente delimitar la esfera axiológica supraordinante). Hay que resolver satisfac-

² Cf. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*. Madrid, Cuadernos Taurus, 1959, p. 9.

toriamente —es decir, "científicamente"— el problema de la función de la filosofía, de su utilidad. Resolverlo y no disolverlo.

*La metafilosofía: el problema de la naturaleza y la función
de la filosofía*

I. *La "teoría desinteresada"*

¿Nos podrá ayudar en la tarea ese inquieto ensayista sin el cual, como bien afirma el Dr. Larroyo, "no es historiable, hoy, la filosofía en Iberoamérica"? Pensador sugerente y atractivo, ornado de galas literarias; *literato*, casi. Este artículo lleva un epígrafe suyo, de veras admirable. Examinemos si lo son tanto sus ideas metafilosóficas, expuestas en una de sus obras más coherentes y ambiciosas: *¿Qué es filosofía?*

Define a la filosofía por su objeto que es el Universo, lo buscado y no lo dado, "lo universal de cada cosa" y no "cada una de las cosas que hay". Es por consiguiente el principio *pantonómico* el que explica la actividad filosófica, junto con el *autonómico* que enseña a prescindir de supuestos.

Esta filosofía pantonómica y autonómica se distingue de las ciencias, entre otras razones, porque admite problemas insolubles, con lo cual viene Ortega a recordarnos la opinión de Hartmann sobre la naturaleza aporética de la filosofía.

Aunque hay más aún, con respecto a la separación de ciencia y filosofía: "Si el conocimiento del Universo o filosofía no da verdades del mismo tipo que la «verdad científica», tanto peor para ésta",³ peligrosa jactancia propia, por otra parte, de la reacción antipositivista y del dualismo diltheyano (comprensión *versus* explicación), culpables ambos de excesos insostenibles.

Así, surge la cuestión de la utilidad de la filosofía, motivo principal de nuestras reflexiones:

Si por necesario se entiende "ser útil" para otra cosa, la filosofía no es, por lo menos primariamente, necesaria. Pero la necesidad de lo útil es sólo relativa, relativa a su fin. La verdadera necesidad es la que el ser siente de ser lo que es —el ave de volar, el pez de bogar y el intelecto de filosofar—. Esta necesidad de ejercitar la función o acto que somos es la más elevada, la más esencial.⁴

Aquí se apoya en unas líneas de la Metafísica aristotélica aplicables a la filosofía: "Todas las ciencias son más necesarias, pero superior ninguna."

³ Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?* Madrid, Revista de Occidente, 1958, p. 72.

⁴ *Ibid.*, p. 104.

Ortega parece inclinarse aquí por la "inutilidad" de la filosofía al negar que pueda servir para algo diferente de ella misma. Es fin en sí, y no medio; es la *areté* del hombre, su virtud más alta, con lo cual se acepta sin discusión la idea clásica del hombre como "animal racional". Y si la razón o inteligencia define al hombre, hay que buscar la actividad que constituya el ejercicio pleno de la razón. Esa actividad será, naturalmente, una "teoría", el "saber buscado" que habrá de referirse a los "primeros principios".

Su complemento es la investigación del *ethos* humano que se revela como "vida contemplativa"; "teoría" o abstracción que sólo requiere duplicarse para dar nada menos que con la idea de Dios, "teórico" por excelencia en lo más profundo de su ser, "pensamiento del pensamiento".

Si la filosofía es para Aristóteles "teoría" e investigación de los caminos "lógicos", "éticos" y "metafísicos" que a ella conducen, se comprende perfectamente su preeminencia, porque ejercerla es humanizarse en grado sumo, asemejarse a Dios, el cual a su turno se concibe a imagen y semejanza del hombre, aunque perfeccionado (Jenófanes había ya descubierto la semilla de la teología histórica, *exclusivamente* histórica).

Empero, no es entonces del todo legítimo que se amparen en estas "teorías" las escuelas contemporáneas que sostienen la idea de la filosofía como menester "desinteresado", fin en sí y no medio que sirva para algo. Lo cierto es que en la concepción griega constituye lo propio del hombre; al actualizarse, lo realiza. Sirve pues para completarlo, como cualquier función sensorial que al ser lo propio de su órgano correspondiente, su *areté*, lo actualiza y perfecciona.

Tal parece ser la dinámica interna de esa metafilosofía supuestamente antiutilitaria, libre —claro está— de las presiones crematísticas, pero no de los nexos teleológicos.

Su clave está, sin embargo, en un factor extrínseco: en la naturaleza de la sociedad griega y, concretamente, en las aspiraciones de aquel sector de "hombres libres" (*eleutherioi*) con el cual se identifican los filósofos atenienses. La exaltación del ocio y el menosprecio del negocio (*neotium*), los ideales aristocráticos de la *kalokagathia* contrapuestos a las habilidades profesionales,⁵ todo esto asentado en el régimen de esclavitud, integra aquella mentalidad filosófica extraña al conglomerado que principia entonces a desarrollarse: el *demos*. Aquel "mundo sin idea del principio de utilidad", émulo de la edad heroica de Grecia (Burckhardt), trata de perpetuarse en el concepto de la filosofía como "teoría", en la noción de un antiprofesionalismo hostil a la idea de trabajo y ajeno al trabajador-esclavo, así como al trabajador-artesano, comerciante, etc.

⁵ Cf. Platón, *Leyes*, 643e-644a.

Nadie que tenga verdadero sentido histórico puede esperar que revivan hoy, en pleno siglo XX, aquellas concepciones tan ligadas a formas sociales ya desaparecidas. Ignorarlo es pecar contra la historia. ¿Qué les ha pasado sino esto a todos los "teoreticistas"? ¿Y a Ortega, de quien teníamos derecho a esperar algo diferente? Bueno, quizás su famosa *salvación de la circunstancia* sea justo salvación *teórica* y, entonces, no habría incompatibilidad alguna entre el teoreticismo filosófico ensayado por la vida misma⁶ y el aparente activismo historicista del yo que ambiciona salvar su circunstancia.

En suma, la "teoría desinteresada" es vital, en la Grecia clásica, para una clase entera aún poderosa; tiene un signo positivo. Mas en la actualidad constituye un subterfugio anacrónico, pseudoaristocrático, de una clase que se bate en retirada; un refugio de *espíritus* selectos, deseosos de tronchar las amarras que los atan a una sociedad en crisis. El signo de esta *teoría* es eminentemente negativo.

Luego se ve que aquella *teoría* y la actual no permanecen en el plano teórico, aunque se lo propongan. El marxismo y Sartre tienen razón: *Toute philosophie est pratique, même celle qui paraît d'abord la plus contemplative.*⁷

II. *Devenir y metafilosofía*

El concepto teórico de filosofía es inactual, pero además resulta infundado porque cualquier *teoría* cae de lleno en la práctica, en el medio histórico donde se mueve o se inmoviliza. Puede considerarse *falso*, en tanto que no ha resistido la prueba de la totalización histórica ni ha demostrado su coherencia interna. O mejor aún: su verdad es *ideológica* y no *científica*.

¿Hay que enfrentarle simplemente otros conceptos de filosofía seleccionando, por último, uno de ellos? Hacerlo sin un criterio objetivo, convincente, sería una insensatez. Pero ¿cómo establecer ese criterio sin una metafilosofía previa? El *círculo* puede romperse, pues es un típico producto de los planteamientos sustantivo-inmanentistas. Vayamos a la historia, a la *praxis*, en busca de hechos inobjetables, purgados de mediaciones interpretativas porque la afirmación inmanentista a más no poder, de Goethe, "todo hecho es ya teoría", sólo funciona dentro de ciertos límites.

Tampoco ignoro, por lo que respecta al criterio objetivo, que si en las ciencias físico-químicas ha sido penosa la conquista de la objetividad,

⁶ Cf. Ortega y Gasset, *op. cit.*, p. 252.

⁷ Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*. Paris, Gallimard, 1960, p. 16.

mayores escollos se interponen en el camino de la objetividad filosófico-humanista.⁸

Esta elucidación me parece previa al dogmatismo dualista que se conforma con restarle cualquier pretensión objetiva a los conocimientos antropo-filosóficos (Historia, Ética, Estética, Economía, Sociología, Filosofía, etc.). Y la juzgo, igualmente, previa a la división de *razón analítica* y *razón dialéctica*. Porque aquel dogmatismo y esta división provienen de la historia, de la cual hay que extraer primero algunos hechos totalizables que sirvan para formular un concepto *objetivo* de filosofía apuntando así cualquier construcción filosófico-humanista posterior.

II, A. *La pluralidad*

Hay multitud de filosofías, casi tantas como filósofos, aun cuando algunas escuelas busquen la unidad (hoy por hoy, según veremos, imposible) o, por lo menos, la clasificación simplificadora. Dilthey, verbigracia, reduciendo la filosofía a cosmovisión, habla de naturalismo, idealismo objetivo e idealismo de la libertad. Marx y Engels, de dos filosofías antagónicas: materialismo e idealismo. El problema es que se agita una buena variedad de tendencias dentro de cada grupo, igualmente hostiles e irreconciliables, aunque a veces se trate de pleitos de familia. ¿Cuál es la verdadera? Todas y cada una tienen las mismas pretensiones, aunque no el mismo grado de influencia. Empero, es erróneo el criterio cuantitativo y circunstancial de los "grados de influencia" para distinguir lo falso de lo verdadero. Equivale a sostener que la "verdad" de los muchos o la "verdad" de los fuertes es la Verdad.

Estamos ya aquí en el problema de la verdad y no en el que planteábamos inicialmente. Pero, ¿quién será el que redarguya contra semejante vinculación? El problema de la metafilosofía, que conduce al hecho de la pluralidad filosófica, involucra de lleno la distinción de "falso" y "verdadero". ¿Cómo hablar de *la* filosofía o de *las* filosofías, cómo de la historia de la filosofía sin apoyarse en una noción de la verdad? Y al formular esta noción o al utilizarla implícitamente, ¿no se hace filosofía? Otra vez, dirán los heideggerianos, el círculo inevitable. Mas se rompe, siempre, yendo a la historia. En este caso, de la pluralidad se pasa a otro hecho *establecido*: las problematizaciones de la pluralidad, las reacciones ante ella.

Una es el dogma, que a sí mismo se destruye, de la negación total: suspender el juicio ante la imposibilidad de fundarlo; ninguna doctrina

⁸ Cf. Paul Guillaume, *Introduction a la psychologie*. Paris, Vrin, 1946. V. también Lucien Goldmann, *Sciences humaines et philosophie*. Paris, Presses Univ. de France, 1952. (Hay ed. argentina.)

es verdadera, salvo el propio escepticismo que duda de todo menos de sí. Esta posición, ahistórica, pasó a la historia. Como también el racionalismo con su negación parcial que concibe la pluralidad histórico-filosófica como un museo de errores, cuya rectificación adviene por fin con las luces de la razón.

Menos ahistóricos, vigentes aún, están dos negativismos diversos: el de la *philosophia perennis* y el de la filosofía "verdadera".

Por último, cuatro salvaciones diferentes de la pluralidad: eclecticismo, hegelianismo, marxismo e historicismo (el que acuña Dilthey, no el blanco de los ataques de Popper).

Todas estas interpretaciones, con excepción de las dos últimas, *construyen* su objeto en la esfera del Saber puro, desentendiéndose del hecho en devenir, del *fieri*. Aun el hegelianismo. Por consiguiente, hay que descartarlas, si buscamos lo real y si juzgamos que de aquéllas, sólo la *philosophia perennis* constituye actualmente una fuerza viva, aunque en disminución y sin el alcance mundial del marxismo. Es la *philosophia perennis* un hecho que ha de subsumirse en el fenómeno "cristianismo", esencialmente extra-filosófico, al igual que otros fenómenos semejantes: "islamismo", "budismo", etc.

El historicismo acepta y nivela todas las filosofías en función de su circunstancia. Es un pluralismo absoluto. Mas "si todos los sistemas poseen el mismo valor, aunque se contradigan entre sí —y éste es, sin duda, el caso— entonces todos son falsos, y ninguno puede arrogarse otra pretensión que la de ser tratado como una obra de arte".⁹ En esto desembocan, justo, algunas formas epigonales de historicismo al concebir la filosofía en función de la circunstancia particularizada al máximo, es decir, en función del filósofo, con lo cual borran de una plumada el problema de la verdad.¹⁰

Resta pues, como hecho en devenir, como proceso, una sola problematización de la pluralidad histórico-filosófica: el marxismo. Ahora bien, discutirlo, enjuiciarlo es hacer filosofía y metafilosofía, estar dentro y fuera del hecho marxista que no es sino parte del proceso general. Henos otra vez en la metafilosofía y en su corazón: el problema de la verdad.

Junto a la multitud de filosofías está la diversidad de disciplinas filosóficas que podrían considerarse como especialidades, si no fuera porque se contradicen entre sí. Ejemplos: Metafísica *versus* filosofía de la ciencia; metafísica *versus* sociología del saber. Pero la oposición principal

⁹ Bochenski, *La filosofía actual*. México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1949, p. 10.

¹⁰ Nietzsche nos da el antecedente de esos historicismos epigonales: "Cada gran filosofía es, en última instancia, una confesión, una narración involuntaria."

está en la relación de un sistema con las disciplinas filosóficas: unos que incluyen a la metafísica, a la antropología filosófica, a la psicología, etc.; otros que las excluyen. Los pros y los contras de la incorporación a la filosofía. Por eso la presencia o ausencia de tal o cual asignatura en los planes de estudio de las carreras filosóficas, planes que se basan necesariamente en una idea de la filosofía.

II. B. *La contradicción.*

La diversidad de opiniones, los puntos de vista inconciliables no aparecen dispersos y aislados, inmóviles, a lo largo de la historia. Entablan esa clase particular de relaciones que es la contradicción y, en algunos casos, como subclase, el antagonismo. Hay, pues, entre las doctrinas filosóficas una dinámica compleja que, a primera vista, no parece tender a la unificación, a diferencia de lo que ocurre en las ciencias exactas y naturales.

Tal oposición distingue igualmente a las principales teorías de cada ciencia social. Los casos al respecto son innumerables y obvios. Baste recordar las interpretaciones antagónicas de un mismo fenómeno histórico, las disensiones de sociólogos, economistas, jurisconsultos, etc.

Imposible juzgar el hecho de las contradicciones antropofilosóficas como un mero perspectivismo. El fenómeno humano, histórico, susceptible de análisis económico, sociológico o de otra índole, no debe compararse a un paisaje de múltiples perspectivas. Aquél es una realidad actuante que tiene *su* verdad; es un espectáculo cambiante con *sus* reglas. El paisaje sólo posee la verdad del contemplador y, mejor aún, la del artista, a menos que se modifique la actitud correspondiente y se le juzgue como objeto científico, mensurable, utilizable.

La división filosófica y científico-humanista —de cuyo atraso con respecto a las ciencias físicas acostumbra hablarse— ha de ser el punto de partida obligado de una metafilosofía *objetiva*. Camino inverso al del principio autonómico del filosofar, cuya deshistorización impide la búsqueda de hechos totalizables, los únicos —y no el Saber puro, sin supuestos— que pueden servirnos de fundamento.

II. C. *Su problematización.*

Hechos y problematizaciones, problematizaciones y hechos: tal es el ciclo abierto de la historia y del Saber, tal es el método fecundo de una investigación de este tipo. ¿Cómo se ha problematizado y, por consiguiente, "resuelto", el hecho de la división mencionada? Unos, según

veíamos, se resignan a la pluralidad (que es la no-verdad) consagrándola en perspectivismo, historicismos y dualismos metodológicos (comprensión *versus* explicación). Sus parientes próximos "resuelven" que el objeto de estudio —la persona misma y sus actos— impone la pluralidad a la filosofía y a las ciencias sociales.¹¹

Estas "soluciones", pese a sus alardes de sentido histórico, sacrifican la historia en aras del puro Saber. Los teorizadores se olvidan de que los hechos cambian y de que una contradicción —mayúscula, sobre todo, como la que nos ocupa— vive y se agita y busca resolverse *efectivamente*. Considerarla "irresoluble" es coagularla, detener el proceso histórico.

Hay entonces que echarse a andar por otro camino.

II, C1. *Las problematizaciones socio-históricas.*

Una problematización *efectiva* del hecho de la división antro-po-filosófica tiene que situarlo e historiarlo, es decir, investigar sus nexos o su aislamiento, su co-estructurabilidad.

Saltan desde luego a la vista otros tipos de contradicciones: políticas, religiosas, socio-económicas. ¿Qué relación guardarán con ellas las interminables pugnas inter-filosóficas y humanistas? Se dice del filosofar que es abstracto. ¿Correrá entonces paralelo al resto de actividades humanas? ¿Paralelo y autónomo? No creo que en la actualidad se atreva nadie a sostenerlo. El problema es determinar qué clase de interacción se produce. Igual con respecto a la historiografía, la Economía, el Derecho, etc. Cuestión tentadora que rebasa, sin embargo, nuestros propósitos.

La trama de las contradicciones humanas es el hecho cierto. Significa que hay un primer obstáculo en el camino de la verdad filosófica y científico-humanista: los "egoísmos del entendimiento" (Kant), los prejuicios, intereses y creencias de toda índole. V. gr.: Juárez, la Revolución Cubana o cualquier otra revolución, como objetos historiográficos, son susceptibles de interpretaciones antagónicas debido a la influencia de las oposiciones extra-científicas y no por la naturaleza del objeto historiográfico mismo. Algo semejante ocurre con los objetos de la Economía: "planificación", "plusvalía", "inflación", etc. Y con los de la filosofía: "verdad", "bien", "belleza", "espíritu", "sujeto-objeto", etc. Las escuelas no se ponen de acuerdo, como tampoco los vastos grupos, porque se interponen los puntos de vista interesados.

En las ciencias físico-químicas es diferente. Se conquista *la* verdad, el sistema universal de referencia. Los desacuerdos no se perpetúan; es más, son fecundos, constituyen un acicate del progreso.

¹¹ Cf. José Gaos, *Discurso de filosofía*. Xalapa, Universidad Veracruzana, 1959.

Se puede bosquejar la explicación del fenómeno: las ciencias exactas se refieren a idealidades o universales puros y las ciencias físicas a la Naturaleza, mientras que las sociales y filosóficas se refieren al hombre.

Sin embargo, conviene aclarar que estas últimas pueden plantear la cuestión "hombre y Naturaleza", pero *in abstracto*, como problema metafísico, sin atenerse a un sistema único de referencia. Así, cualquier planteamiento del problema de la Naturaleza resulta materia de innúmeros prejuicios y, claro, esencialmente controvertible.

También a veces interfieren los egoísmos del entendimiento en las ciencias naturales y físico-matemáticas (ejemplos: la batalla contra el copernicanismo o contra el darwinismo), lo cual significa que una tesis "natural" puede herir intereses humanos, demasiado humanos. Empero, la verdad termina aquí por imponerse gracias a la implantación de un sistema impersonal de referencia, posible, a su turno, porque la tesis "natural" acaba por convencer a los egoísmos que no afecta, como las tesis científico-humanistas, tan directamente.

En el perímetro antro-po-filosófico, ¿cómo asumir ese sistema impersonal si están en juego intereses personales? La verdad se atomiza en verdades siguiendo el interés personal o de grupo. El conservador reniega de Juárez mientras que lo ensalza el progresista. Los políticos nacionalistas ponen en la picota al imperialismo, lo cual no hacen sus devotos que inclusive niegan su existencia. El esteticista no ve nada bueno en el realismo socialista mientras que los partidarios de éste juzgan totalmente equivocado al esteticismo. ¿Dónde está *la* verdad? Porque al confundirse, el conocimiento se evapora y se obnubila el hecho.

La separación humana, el choque de intereses condiciona la pluralidad filosófica y científico-humanista. Pero esto nos remite a la historiología,¹² ya que las divergencias aparecen a la hora de interpretar los datos históricos o los hechos estudiados por las ciencias humanas y filosóficas.

II, C2. *La problematización psico-genética y gnoseo-genética.*

Guillaume nos ha hecho recordar que el antropomorfismo obstruye *la* verdad desde que generaliza, indebidamente, algunos rasgos de la actividad humana: el finalismo, el artificialismo. Además, tiende a utilizar nociones sustancialistas y animistas, propias de la mentalidad primitiva, integrando así una cosmovisión antropomórfica descollante en las etapas preobjetivas del saber. Guillaume lo demuestra con sus análisis de la filosofía griega que podrían enriquecerse con ejemplos facilitados por metafísicas de moda. Heidegger, v. gr., estatuye esa antropomorfización

¹² V. *infra*, apartado III.

primigenia, al través de la analítica existencialista, como punto de partida obligado, como principio de una "vía recta" que conduce a los lindes de un Ser antropomorfo y típicamente teologizado.¹³

El antropomorfismo no explica nada; sólo describe los fenómenos en términos humanos, sin indagar sus condiciones. Influye aun en el lenguaje. Más todavía: es su núcleo originario.¹⁴ Porque siendo el acto de nombrar las cosas "una abreviación del acto de presentarlas directamente" (representación que se basa en una presentación), siempre hay en el lenguaje un objeto privilegiado, nunca ausente: el hombre. Su persona, sus actitudes, sus actos es lo que el lenguaje demostrativo y mimético puede en cualquier circunstancia significar mejor.

Numerosos casos comprueban que la naturaleza misma de los medios de expresión impone el antropocentrismo: 1º Un objeto puede designarse, por extensión, con el nombre de otro objeto semejante: el *brazo* del sillón, la *boca* del río, del cañón, el *cuello* de la botella, etc. 2º Designación de las cualidades de las cosas con adjetivos que se aplican originalmente al hombre: vivo, muerto, grueso, delgado, sordo. 3º Los nombres de hechos físicos provienen a menudo de nombres de actitudes y actos humanos: el río *corre*, el tiempo *corre*, *juego* del mecanismo, *pulgada*, *pie*, *puñado*. De aquí la prosopopeya o personificación. 4º Verbos hoy abstractos semiocultan el antropomorfismo: ser (*esse*, *sedere*, estar sentado), *être* (*stare*), *werden* (volverse).

Guillaume hace también un fecundo recorrido por la estructura y las partículas gramaticales, de cuya riqueza prescinde la ciencia, pues cuando ésta se sirve de los vastos recursos gramaticales es porque los ha vaciado de su valor específico.

En suma, las tendencias espontáneas que conducen al animismo, al artificialismo y al sustancialismo se consolidan bajo la influencia del lenguaje. Y peor aún cuando a partir de los griegos se confunden necesidades gramaticales y lógicas, o cuando los filósofos transforman problemas de lenguaje en problemas de ontología.¹⁵ Las sistematizaciones filosóficas, no científicas en su mayoría, considerando la estructura del discurso un reflejo directo de la misma naturaleza, creen posible extender la concepción humanizante a toda la naturaleza.

Todo esto conduce a sistemas subjetivos, personales de referencia. El pensamiento científico-objetivo tiene que liberarse de ellos en un trabajo paciente, lento y prolongado.

¹³ Cf. mi estudio "Heidegger: ¿existencialista?" en *Cuadernos Americanos*. México, D. F. Año XII, núms. 4 y 5.

¹⁴ Cf. Paul Guillaume, *op. cit.*, pp. 86-102.

¹⁵ Cf. Guillaume, *op. cit.*, pp. 118-22.

El panorama en lo filosófico y en el campo humanista no es nada halagüeño si además, tal subjetivismo, en lo que atañe ya a su objeto, al objeto de esas disciplinas, está condicionado por la multiplicidad de intereses inmediatos.

III. *Historia y fundación historiológica de la filosofía.*

Enfrentar un "nuevo" sistema filosófico a los ya existentes, es innecesario. Más aún, es insensato. Igualmente, si sólo se trata de una "nueva" teoría de la verdad o de otra metafilosofía. La especulación vacía a nada conduce. Seguir teorizando *in abstracto*, sin freno alguno, es literaturizar, pero no filosofar ni menos humanizar. Hay que ir de las idealizaciones filosóficas, infundadas e incontrolables, a la *realización* de la filosofía. ¿Un "nuevo" programa, más o menos rehegeliano? *Realizar* la filosofía es integrarla a la historia, infundirle la concreción del cambio y las mutaciones de lo concreto. Es desantropomorfizar sus sistemas de referencia. Es igualarlos, en posibilidades de control y de objetivación impersonal, con los de las ciencias físico-matemáticas. Esto no invalida la diferencia de objetos, el carácter específico de la "sociedad" frente a la "naturaleza", mas obliga al replanteamiento del problema del criterio de verdad. Porque, ¿cómo aceptar que éste sea unitario en las ciencias físico-matemáticas y pluritario, es decir, inexistente, en las disciplinas antro-po-filosóficas, que resultan entonces extracientíficas, si no anticientíficas? La reacción contra tamaño sin sentido es patente en la actualidad: en el movimiento neopositivista, en Teilhard de Chardin, en Paul Guillaume, en el marxismo.

Inclusive, ¡quién lo diría!, Ortega y Gasset le daba vueltas al problema al proclamar que "si algún día deja de ser la historia el cuento de viejas que todavía es, se deberá al descubrimiento de leyes específicas que rigen los movimientos colectivos como las mecánicas imperan la inquietud de los astros". Que es justo su tema en *La "Filosofía de la Historia" de Hegel y la Historiología*, donde todo apunta al acercamiento de ciencias naturales e históricas. Lo demuestra una breve nota al pie de página que alude, en dicho ensayo, a la separación de ciencias idiográficas (Historia) y nomotéticas (ciencia de leyes, de "hechos generales", es decir, ciencias de la Naturaleza). He aquí la nota:

Esta distinción, propuesta con penosa insistencia por Rickert en su libro *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, ha impedido durante quince años el progreso de la Historia. Casi todos los que en un primer momento la aceptaron —grandes ejemplos son Troeltsch y Max Weber— han tenido que desasirse de ella, y, por tanto, con ella no hicieron sino perder el tiempo.

Dos observaciones: 1^ª Ortega no defendió siempre la misma idea de la Historia. ¿Evolución, involución de su pensamiento o simple inconsistencia? 2^ª Acercar ambas ramas del Saber, no significa pronunciarse en favor de su identidad (imposible, por otra parte), sino inquirir por su *unidad*. En efecto, sólo se puede unir lo diverso, y en este caso, la diversidad obvia de ciencias naturales e históricas se unificaría —sin anularse— en un común criterio de verdad. Se levanta (*Aufhebung*) lo diverso a un nuevo y superior nivel, dejando y, a la vez, no dejando de ser lo que es. Este proceso ¿no es acaso elemental en la estructura de la razón? Kant supo descubrirlo en la esencia misma del concepto.

Quede para otra ocasión dilucidar las estructuras "unidad-multiplidad" y "generalidad-particularidad", en su significación dialéctica, tanto como en su respectiva e intrínseca correlación aunada a los vínculos de una pareja con otra.

Ahora bien, hay vías que conducen a la unificación *teórica* de la verdad. Son vías metodológicas, ya lo vimos. Porque los senderos históricos y reales nos han llevado a las diferencias de interpretación en los dominios de la filosofía y de las ciencias sociales. Diferencias pues que se desarrollan en el seno de creaciones humanas de tipo *cultural*, cuya naturaleza misma —eminentemente histórica— nos impone el tratamiento historiológico. Sin embargo, no es un simple problema de cambio que pudiese escudriñarse al través de la *Historia cultural*; está el por qué de esas diferencias que se multiplican en las ramas que integran la Historia cultural mostrando cómo extensos grupos humanos no se reconocen en varios aspectos de la historia. V. gr.: aspectos "política colonialista", "política comunista", "latifundismo", "reforma agraria".

Tales *aspectos* son principalmente *teóricos*, o sea, interpretativos. Constituyen percepciones organizadas de acuerdo con los intereses y el carácter de grupo más o menos concretado en sus miembros individuales.

Sabemos que la percepción activa del espacio precede y condiciona a la teórica. Que primero es la movilidad prensil y situacional con respecto a un punto de referencia y luego el discernimiento del objeto. En términos de Heidegger: el *Zuhandensein* (ser a la mano) antes que el *Vorhandensein* (ser ante los ojos); es la ontologización heideggeriana de los datos de la psicología contemporánea acerca de la percepción espacial. Es el último Husserl con su noción de *Lebenswelt*. Y remontándonos al siglo pasado, es Marx sosteniendo que la existencia determina a la conciencia.

Pero aquí tocamos los bordes del por qué de las diferencias interpretativas: la *teoría* histórico-cultural debe vincularse con la actividad material de los hombres. Siempre se trata, naturalmente, de productos humanos

(teóricos o materiales) que semicosificados, desprendidos de su productor, reobran en éste, remoldeándolo.

Un hecho sobresaliente en la vida actual de México puede aclararnos el problema: los trágicos choques de la policía de la ciudad de México con los maestros de primaria y los estudiantes. La "gran prensa", el radio, la televisión, el Gobierno, las centrales obrero-campesinas justifican la feroz acción policíaca, culpando a los "amotinados"; mientras que opina exactamente lo contrario un corto número —aunque selecto— de intelectuales, políticos y periodistas de izquierda que en este caso coinciden, más o menos, con los partidos de oposición (PAN y PC, concretamente). Así planteadas las cosas, ignoramos lo que piensan al respecto las masas urbanas y rurales del país entero. Lo más probable es que no piensen nada, ya que se trata de un problema "ajeno", en apariencia.

Y bien, ¿quién tiene la razón? ¿Cuál es *la verdad* de ese movimiento de profesores de primaria, alumnos y hasta padres de familia conocido popularmente con el nombre de "otonismo"?

Sus detractores, en mayoría, lo consideran "subversivo", "ambicioso", o, si acaso, "equivocado" en sus tácticas. Sus defensores, plenamente justificado. ¿Cómo explicarse el antagonismo de ambos puntos de vista si no es en función de las contradicciones mismas que mueven la historia actual?

Los miembros de la sección IX del Sindicato de profesores protestan —casi en su totalidad— contra el desconocimiento de sus dirigentes promovido por los líderes máximos del sindicato. Estos defienden la legalidad de la medida, mientras que los otros la impugnan. Pero, sobre todo, los otonistas insisten en reivindicar la libertad y la autonomía sindicales, es decir, el derecho amparado por las leyes correspondientes de elegir a sus dirigentes sin interferencias de ninguna clase.

Es claro que no se trata de un problema de mera interpretación de la ley y que la solución no depende del presidente del Tribunal de Arbitraje. Hay que remontarse un poco para descubrir entre los altercados legalistas el choque de concepciones y mundos contrapuestos. El hecho central, piedra de toque de los recientes acontecimientos, es lo que se ha dado en llamar la gubernamentalización de los sindicatos. La naturaleza del régimen cardenista evitaba que se convirtiese tal *hecho* en fuente de problemas.¹⁶ Antes al contrario, el obrerismo cardenista estimulaba poderosamente la conciencia sindical. Pero los regímenes subsecuentes cambiaron de signo (hecho aceptado); la política revolucionaria se tornó predominantemente conservadora (hecho debatido) sin renunciar, desde luego, completamente, a la revolución ni a la reacción. El paternalismo

¹⁶ ¿No ocurre algo semejante en los sindicatos de los países socialistas?

conservador ha prostituido y dividido el movimiento obrero-campesino (hecho aceptado por todos, menos por los paternalistas) propiciando una de las lacras morales y políticas del país: el líder "vendido".

Contra este estado de cosas se rebelaron los movimientos otonista y vallejista, en sus fases más recientes, cuyo contenido resulta, por lo tanto, más político-moral que económico; algo semejante a lo ocurrido con el movimiento castrista de Cuba (en sus orígenes, porque a poco del desembarco en la isla descubrieron el factor económico de su movimiento, concretado en la Reforma Agraria).

Así pues, de un lado se pensaba y se piensa que la democracia y la libertad sindical son indispensables al desarrollo futuro de nuestra clase trabajadora y aun al desarrollo político-económico de México. Se juzga tal democratización y "depuración" como factor obligado de un proceso general de democratización creciente, de engrandecimiento y renovación del país.

Esta idea se topa con un obstáculo considerable que no es ciertamente la plaga de politicastros sin principios que padecemos (comprendidos los líderes venales); se trata de la teoría y práctica exactamente contraria, ilegítima, que se ha denominado gubernamentalización sindical. Esta juzga que es preferible correr todos los riesgos excepto la pérdida del control burocrático de las masas al través de los dirigentes dóciles. Tal política se funda en el soborno y en la atracción del encumbramiento fácil gracias al apoyo oficial.¹⁷ Es obvio que al extenderse esta concepción se mina el factor principal de la historia que es el hombre mismo, y no sólo se daña el proceso democrático.

¿De dónde proceden las ideas opuestas a la democracia y libertad sindicales? Una vez más, del suelo fértil de ciertos intereses creados, y no únicamente de la incomprensión del devenir. El Gobierno se ha acostumbrado mediante el control susodicho a sofocar las contradicciones con la clase trabajadora. No trata de dirimirlas accediendo a esa demanda imperiosa porque ello representaría su alejamiento de sectores poderosos, de dentro y de fuera, con los cuales ha ido contando cada vez más a partir de Avila Camacho. Se forma entonces una compleja dinámica en la que participan, de un lado, la banca privada, especuladora y agiotista, la oligarquía y su "gran prensa", todos con creciente influencia en el Gobierno que ha optado en este renglón por servir, junto con sus instituciones y los sindicatos "blancos", a quienes se han servido de él, sirviendo escasamente al país; del otro lado, la burguesía y pequeñaburguesía *nacionales*,

¹⁷ Los movimientos depuradores luchaban, entre otras cosas, por la prohibición expresa a los dirigentes sindicales de sentarse en las curules del Congreso de la Unión (recompensa oficial por sus buenos servicios, en vez de oportunidad para hacer oír la voz de sus representados en el Poder Legislativo).

es decir, patrióticas, los intelectuales de izquierda y, al frente, los grupos obreros democráticos. No cabe duda, fuerzas minoritarias en comparación con las otras.

El esquema anterior omite a los partidos políticos cuyo papel, secundario en México, exigiría estudios especiales; empero, los partidos y las agrupaciones de naturaleza diferente han de situarse dentro de la dinámica mencionada. Asimismo, habría que ver la situación internacional que con su principio de polaridad pesa ostensiblemente en la evolución interna de todos los países. Para México, que experimenta el influjo desconsiderado de uno de los dos polos, es de particular importancia discernir acciones y reacciones políticas en función de aquella interferencia constante.

Para concluir este punto: hay un hecho conflictivo y sus interpretaciones problemáticas, aquél y éstas como manifestación de intereses encontrados que sólo pueden comprenderse sumiéndose en la historia. La superación real y efectiva de tales contradicciones corre a cargo del hombre mismo que hace la historia, y no compete a la simple conciencia de ellas.

Ahora bien, zambullirse en la historia es implantar lo historiológico, el logos de la historia, la filosofía de la historia. Este es ni más ni menos el camino obligado de la filosofía en busca de fundamentación científica, pero no en el sentido de Dilthey, sino en el de Kant. El padre del historicismo conduce a *las verdades* heterogéneas y no a *la verdad*, a la ausencia de logos, de historiología.¹⁸ Kant en cambio, guía por lo historiológico despejando la senda de la verdad filosófica de la historia y de la verdad histórica de la filosofía.¹⁹

El planteamiento historiológico de la filosofía ha de circunscribirse —según lo hemos visto— al hecho innegable de la multiplicidad filosófica. "A nos yeux, *la Philosophie n'est pas* . . . En fait, il y a *des philosophies*".²⁰ Mas si este es el planteamiento adecuado del problema, la solución adecuada tiene que ser la unidad que junta y supera la diversidad levantando las diversidades particulares a lo universal, como ocurre en el concepto. Es en fin el tránsito de las verdades a la verdad, o mejor dicho, del particularismo subjetivista en pugna, por consiguiente, con lo verdadero, al universalismo unificador del logos.²¹

Tal solución, en las circunstancias actuales, permanece en la esfera

¹⁸ Cf. *supra* II, A.

¹⁹ Cf. Lucien Goldmann, *La communauté humaine et l'univers chez Kant*. Paris, Presses Univ. de France, 1948.

²⁰ Jean-Paul Sartre, *op. cit.*, p. 15.

²¹ Unificador y no identificador, puesto que mantiene las individualidades, al contrario de lo que temen los subjetivismos existencialistas.

de lo posible. El hecho de las divergencias así lo impone. *La verdad* filosófica y *la verdad* científico-humanista dependen de la posible unidad (unidad y no identidad) del género humano. Empero, ¿quién se atrevería en la era de las revoluciones técnicas y sociales a calificar de imposible la unidad? Por otra parte, la posible solución unitaria es propósito *efectivo* y no mera hipótesis teórica. Es conquista de la verdad, hazaña emancipadora. No podía ser de otro modo, desde que lo historiográfico (proceso unitario de la verdad) es historia viva y no abstracción pura.

III, A. *Totalidad e integración.*

La fundamentación historiográfica de la filosofía descubre óptimos reinos utópicos y ucrónicos que no lo son tanto. Así, desde la república ideal de Platón hasta la sociedad sin clases de Marx hay que retener la búsqueda de los valores supremos y universales, prescindiendo de los particularismos históricos, contingentes y perecederos. Estos aparecen en *La República* bajo la forma de realización de la justicia al través del comunismo *aristocrático*, es decir, responsabilizando de la Polis perfecta a los sectores privilegiados de la sociedad ateniense, únicos capaces de seguir a los filósofos-reyes que intuyen las ideas.

Comprendamos las limitaciones platónicas y quedémonos con el ideal de la comunidad humana (armonía y personalización) que se trasluce necesariamente a pesar de la discriminación del pueblo trabajador.

Las utopías renacentistas, especialmente la de Tomás Moro, proponen con mayor claridad el ideal de la concordia a partir del hecho de la división y el distanciamiento de los hombres. La formulación burguesa de los ideales de igualdad, libertad y fraternidad representan otro paso gigantesco; así como las nociones kantianas de "comunidad de los espíritus" y del "mundo inteligible" (período precrítico) completadas, durante las *Críticas*, por el "reino de los fines" y, ya en los últimos años de Kant —deslumbrado por la Revolución Francesa—, las ideas de una confederación universal y de una sociedad de ciudadanos del mundo englobadas en la paz perpetua.

Sin embargo, estas ideas *terrenales* no conducen al supremo bien que como unión de la felicidad y la virtud universales no puede ser de este mundo. Kant postula entonces una existencia histórica parcialmente reintegrada consigo misma —aun cuando pueda otorgarse la libertad universal y la paz perpetua—, ya que se le escapa el valor sumo. Este, por su irrealizable naturaleza éticorreligiosa deja al hombre descontento de sí mismo, si no de los demás, mutilado pese a la conquista común de la historia libre y pacífica.

La necesidad terrena del bien supremo y la impotencia humana —que no se conforma con nada inferior, por alto que sea— nutren la cosmovisión trágica, según la denomina Goldmann, propia de Kant, Pascal y de la literatura jansenista. Este humanismo ambicioso resuelve con su teoría de la persona las contradicciones entre la parte y el todo, entre el individuo y la colectividad. Acaba desesperando de la solución efectiva, terrenal, y confiando su destino a Dios con lo cual difiere la solución al más allá.

Feuerbach, en otras circunstancias, terrenaliza plenamente la solución, la armonía hegeliana,²² ahora feliz y satisfecha, del Yo y del Nosotros, conservando empero su validez estrictamente teórica, es decir, sin volverla operante. En cualquier forma, su planteamiento es inobjetable: "Nuestro ideal no es un ser mutilado y sin cuerpo; es el hombre entero, real, desarrollado totalmente, completo".

Al materialismo teórico-humanista de Feuerbach, a su designio máximo del hombre completo, plenamente integrado a su medio natural y social, le infunde Marx las contradicciones históricas que le había tocado descubrir así como en el pasado, en los movimientos clasistas de su época, y no sólo bajo el aspecto de la dialéctica metafísico-histórica de Hegel o de los antagonismos no particularizados de la filosofía kantiana de la historia.

Marx descubre en la sociedad industrial de su tiempo la existencia de una clase *sui generis*, particular y universal a la vez. Si bien es cierto que forma parte de la sociedad, la totaliza premonitoriamente, la *comuniza*, porque es el único grupo humano que dondequiera se distingue por la unidad de sus intereses. Sus posibles disensiones son artificiales y circunstanciales, mientras que las de los otros grupos, intrínsecas. Posee, además de la ventaja cualitativa, otra cuantitativa numérica, que la dota de una fuerza latente excepcional, cuya organización internacionalmente y en cada pueblo es perentoria ("Proletarios de todos los países, uníos").

La virtual cohesión interna del proletariado —fuente de la solidaridad de las clases trabajadoras, del "internacionalismo proletario"— es sólo uno de los factores de su prepotencia. Asimismo, su superioridad numérica. Porque lo básico es que el proletariado sea el único factor "desenajenante" de la historia;²³ representa la única posibilidad de universalismo y unificación efectivos del género humano, supuesto que al autoliberarse eman-

²² "Lo que acontecerá más tarde a la conciencia es la experiencia de lo que es el espíritu, esta sustancia absoluta que en la perfecta libertad e independencia de su oposición, es decir, de las autoconciencias distintas que son para sí, constituye su unidad: el Yo que es Nosotros y el Nosotros que es Yo." (Hegel, *Phaenomenologie des Geistes*. Leipzig, Felix Meiner, 1949, p. 140.)

²³ Debido al papel que desempeña en la vida económico-social, pues se trata de una clase transformante-transformable, gracias a la índole de su trabajo.

cipa también a la sociedad entera. Esto considerando que el proletariado no busca absolutizarse, que no trata de proletarizarlo todo, sino al contrario, lo cual no podía ocurrir durante el dominio de las clases sociales que lo preceden.

Así, el señor feudal, feudaliza, y el burgués, aburguesa. Sin embargo, la desproletarización, la autodestrucción del proletariado, que significa la conquista del "reino de la libertad", es meta *final*. La desaparición de las clases y del Estado, así como la de cualquier instancia compulsiva y "enajenante", ha de prepararse en forma gradual. De ahí esa fase de transición —ciertamente, de proletarización— que Marx llama la dictadura del proletariado, etapa hoy decisiva para el marxismo contemporáneo.

La teoría del joven Marx sobre la *enajenación*, bajo la influencia de Hegel, presupone dos instancias opuestas: el todo de la cosificación humana, que es el hombre víctima de sí mismo y siervo de sus propias creaciones, y el todo de la recuperación final. Totalidades destotalizadas, según la expresión tentadora de Sartre, pero la segunda más genuinamente totalizadora, ya que funda la *comunidad* humana.

El movimiento de una a otra es imposible planearlo *in abstracto*. No basta la simple dialéctica de la clase universal-particular. Debe concretarse el "antagonismo" de que hablaba Kant en su *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* (1784). Y también las tríadas hegelianas, siguiendo el ejemplo, más próximo, de los historiadores franceses de la Restauración, cuyo descubrimiento de la lucha de clases aprovecha Marx concienzudamente.²⁴ Es entonces cuando Marx pasa de la filosofía a la economía, afinando y enriqueciendo el concepto de enajenación hasta renunciar casi a él para atenerse a las nociones de trabajo, de explotación del hombre por el hombre, de plusvalía, de expropiación de los expropiadores por los productores, etc., todas relativas a la lucha de clases y a su exacerbamiento que culmina en su abolición definitiva. Este es el paso de la teoría a la práctica, el comienzo operante de aquel "humanismo positivo" planteado en los años cruciales de 1844.

Bien importantes son estas tesis para una historiología —según era solicitada por Ortega y Gasset, que no supo, sin embargo, utilizarlas— y para una fundamentación historiológica de la filosofía.

Ortega y Gasset no supo justipreciar dichas tesis, y muchos como él tampoco, debido a las interferencias extracientíficas, a los intereses múltiples, enemigos de las posibilidades concretas de "unidad-totalización-integración". Porque ignorarlas, al modo de Ortega y de quienes como él rehuyen lo historiológico, es mantenerse en los abismos del cisma actual

²⁴ Cf. G. Plékhanov, *Les questions fondamentales du marxisme*. Paris, Editions Sociales, 1947. (Hay varias traducciones españolas.)

y de sus expresiones ideológicas contrarias a *la verdad* científico-humanista; pese a que Ortega encomia a cada paso la Posibilidad (*in abstracto*), se afirma en rigor su imposibilidad. Reivindicar al hombre como *efectivo* "ser de lejanías", según la frase poética de Heidegger, significa reconocer con Sartre que

notre tâche historique, au sein de ce monde polyvalent, c'est de rapprocher le moment où l'histoire n'aura qu' *un seul sens* et où elle tendra à se dissoudre dans les hommes concrets qui la feront en commun.²⁵

No otro es el propósito del humanismo moderno, de Goethe, por ejemplo, que no en balde afirmaba: "Sólo todos los hombres viven todo lo humano". La importancia de lo historiográfico estriba en el descubrimiento del ámbito *real* de los planes de concordia universal. Se vuelve *tópico* —y lo que es mejor, *tópico común*— lo utópico.

Ahora bien, ¿dónde hallar sino en las clases menesterosas y a la vez productoras, el portador de la posibilidad? ¿En qué otros sectores apoyarse para la transformación hacia los posibles concretos? Los grupos privilegiados cierran el camino, tienden a *conservar* a toda costa sus privilegios, salvo en casos excepcionales. Son *conservadores*, por naturaleza. Y el progreso buscado, humanista, es esencialmente revolucionario. De ahí que formen una sola estructura *sui generis* las clases trabajadoras, lo posible y el progreso.

Ahora bien, lo decisivo de la hora actual es que parte del trayecto ha empezado ya a recorrerse. No otra cosa significa la creciente solidaridad clasista ya señalada por Lukács como claro síntoma de la futura concordia, de la totalidad procurada, de la comunidad ideal.

Pero hay más aún. La experiencia de los países que han abolido parcial o completamente la propiedad privada de los medios de producción es aleccionadora y, en su dinámica interna, *excepcional*, dentro de la historia mundial. Escasas entendederas ha de tener quien lo niegue. O quizás adolezca de falta de datos o de sobra de prejuicios. Aquellos países han despejado la ruta de una sociedad nueva que tiene ante sí mejores posibilidades de unificación interna y de emancipación de lo económico. Una sociedad que no se funda en el lucro y que ciega, o tiende a cegar la fuente principal de los conflictos insolubles dentro de los regímenes de propiedad privada (conflictos de toda clase: económicos, políticos, morales). El lucro y el hombre están, sin duda, esencialmente reñidos. Estoy hablando de la naturaleza intrínseca del lucro porque no ignoro que tiene sus formas benignas, permisibles y hasta legitimadas en razón del desarrollo histórico. Pero el afán de lucro que se desborda en países como los Estados Unidos, macula groseramente la faz del hombre.

²⁵ *Op. cit.*, p. 63.

No contrapongo la luz a la oscuridad, porque es difícil olvidar que el socialismo —lo historiológico en acción— ha costado y cuesta aún muchas lágrimas (y no me refiero a las lágrimas de cocodrilo); lo juzgo, simplemente, como el único reino de la posibilidad —en la acepción antes designada— que se abre al hombre contemporáneo. No queda disyuntiva alguna, si queremos deshacernos de las tradicionales miserias que han agobiado a la especie humana. Por otra parte, la historia está en sazón para alcanzarlo, supuesto que vivimos la era atómica cuya exigencia imperiosa es la concentración de vastos conglomerados de productores, la multiplicación de empresas descomunales y la automatización en gran escala. Todo esto escapa al control de los particulares, cuya apropiación *particular* de una riqueza tan colectivizada en sus orígenes, representa un sinsentido.

Así las cosas, imposible conformarse con las presentes discordias, sociales y científico-humanistas. La inconformidad es doble: activa, político-social e intelectual, gnoseológica. Es la lucha rebelde por un mundo mejor,²⁶ lucha que si se fundamenta historiológicamente adquiere eficacia; es la unidad teórico-práctica de los marxistas. Y está el segundo aspecto: la *inadequatio*, la falsedad de cualquier concepción conformista, apegada al presente estado de cosas que se define por lo que hemos llamado *el cisma*.

El marxismo *creador* —historiológico por excelencia— es el primero en darnos una gran lección de inconformidad. Tal marxismo es la figura que resalta sobre el insistente fondo del marxismo *dogmático*.

Empero, hay filósofos de mente lúcida, no marxistas y tampoco cercanos a las luchas sociales (en esto último difieren de Sartre) que entrevén la solución del cisma, es decir, que se aproximan a lo historiológico y a la inconformidad intelectual. Dos, v. gr., son Teilhard de Chardin y Alphonse De Waelhens, ambos sacerdotes, tomistas que pudiéramos llamar disidentes. Aquél, omitiendo su metafísica espiritualista, proclama la "socialización" y la "totalización" humanas, y hasta la *ultra-hominisation*. Su optimismo —fundado— no tiene límites. Sus vaticinios están por cumplirse. En 1949 escribía:

Une chose au moins est hors de doute: tôt ou tard la *tentative* sera faite par l'Homme pour déborder la Terre. Pour arriver au centre de lui-même, ne sent-il pas qu'il lui faut avoir touché la limite de tout? ²⁷

²⁶ Ciertos sectores de la Iglesia también comparten esta inquietud: Pío XII promovió en 1950 el "Movimiento por un mundo mejor" dirigido, desde entonces, por el padre Lombardi. Mas este movimiento está en contra de la revolución social.

²⁷ *Le Groupe zoologique humain*. Paris, Albin Michel, 1956, p. 152, nota. (Hay versión española.)

Su previsión admirable ha revivido en nosotros la confianza en la *transfinitud* humana, según el término del primer García Bacca, que tanto conmoviera nuestros años mozos.

De Waelhens, por su parte, dirimiendo *quelques problèmes de la culture* se refiere al hilo conductor de las relaciones históricas del hombre consigo mismo y con la naturaleza, ya que la historia humana no es —aquí, la historiología— “una serie de ‘estados’ y de posibilidades sin lazo intrínseco”:

Un hilo une el “devenir” de estas relaciones y este hilo es una tensión (no decimos que sea necesariamente un progreso) a la vez hacia el dominio de la naturaleza más y más perfecto (o menos y menos imperfecto) y hacia un vínculo interhumano que conceda a cualquier hombre la posibilidad efectiva de ser reconocido y tratado como ser humano por cualquiera. Podría admitirse que esta tesis sea una apuesta. Diríamos entonces que fuera de esa apuesta no hay más que el silencio y que es inútil, si se la rechaza, pensar algo sobre la filosofía de la historia y de la cultura. Desde que la rechazamos, éstas quedan sin fundamento alguno, solamente orilladas a trivialidades escépticas, las cuales —lo confesaríamos si osáramos revelar todo nuestro pensamiento— no valen la pena ni aun el gasto del papel empleado en su exposición.²⁸

IV. Corolarios.

1. La búsqueda de un concepto científico de la filosofía conduce al terreno de los hechos, donde los cismas resaltan de inmediato.

2. El cisma social encuadra y condiciona el pluralismo epistemológico de las ciencias humanas y filosóficas.

3. Al hecho de la discordia efectiva se contraponen, en nuestra época, otro hecho: la concordia en germen, visible en la clase universal-particular y en la progresiva unificación interna de algunos países socialistas. Aquí conviene mencionar otro fenómeno igualmente aleccionador: el de la Revolución Cubana, con su potencia unificadora de todo un pueblo en pie de lucha. Naturalmente, su unificación —partícipe de la concordancia actual— presupone la desunión. Aquélla es interna (del pueblo cubano) y ésta, de las relaciones exteriores de Cuba que choca obligadamente con el fenómeno del imperialismo. Es el drama y la limitación de las unificaciones y concordancias que impone la época, parciales sin duda.

4. Dentro del radio de los focos unificadores actuales puede y debe alcanzarse la objetividad en las ciencias humanas y filosóficas.

5. Esa objetividad, sin embargo, no resulta plenamente intersubjetiva.

²⁸ A. De Waelhens, *Existence et signification*. Louvain et Paris, Nauwelaerts, 1958, p. 163.

6. La unanimidad absoluta, el acatamiento general de la verificación en tales ciencias, sólo podrá parangonarse con el de las ciencias físicas cuando se conquiste la unidad histórico-universal.

7. Esta, además de un *desiderátum*, es un camino existente que ha empezado a recorrerse. Es la historiología en acción.

8. Lo metafilosófico ha de comprenderse entonces en función de la actividad historiológica: "Nada tiene el derecho de sentirse vinculado a la filosofía y al espíritu, más que lo que se propone la liberación del hombre y la realización de una comunidad verdadera" (Goldmann). Por consiguiente, la esencia y la utilidad de la filosofía son historiológicas.

9. Las especialidades filosóficas (lógica, epistemología, ética, estética, filosofía del lenguaje, etc.), principian a reflejar el panorama histórico e historiológico que hemos trazado.

10. La especialización filosófica no riñe, como tampoco la científica, con la totalización metafilosófica. No tiene por qué obedecerse, en el perímetro del saber tanto como en la realidad historiológica, al absolutismo del *totum pro parte*, pues la categoría filosófica de totalidad integra las partes al todo, levantándolas sin borrarlas.

11. Justamente, la especialización es lo que puede salvar al filósofo de ser aprendiz de todo y maestro de nada ("especialista en generalidades", señalaba Comte elegantemente).

12. Máxime si recordamos que nuestros planes de estudio humanistas adolecen del vicio de las generalidades (formación general que escamotea los problemas concretos y también, como no podía ser menos, los totalizantes).

13. Sin embargo, la especialización tiene que impregnarse de espíritu historiológico, único que abre las puertas de la filosofía genuina, la filosofía *in sensu cosmico*, "la idea de una sabiduría perfecta, que nos muestra los fines últimos de la razón humana". Kant la contrapone a la "filodoxia", simple habilidad erudita, mero saber especulativo carente de la *universitas* de la auténtica filosofía.

14. A propósito, la Universidad posee una contextura íntimamente filosófica. Es *universitas*, laboratorio de la comunidad verdadera. Si la Universidad no funciona de acuerdo con el sentido actual, historiológico de su ser, se encogerá espiritualmente hasta convertirse en un subproducto tecnócrata y antiuniversitario.

15. Dentro de este orden de ideas, tiene que considerarse la filosofía como el instrumento esencial del saber *formativo*, dotada, por tanto, del sumo valor pedagógico y de enseñanza obligada en cualquier carrera profesional.

16. Nuestras hipótesis —y, sobre todo, el concepto “universitario” de filosofía— no implican demostraciones irrefutables. Su fecundidad o su esterilidad empíricas habrá de servir para juzgarlas. Por otra parte, las ciencias funcionan, con la sola excepción de la matemática, a base de hipótesis.

17. Las circunstancias han hecho posible la formulación de la idea historiológica, científica del filosofar, así como la teoría y la práctica propiamente historiológicas del marxismo.

18. Aquella formulación —que es nuestro aporte— no es sino el esfuerzo por resolver ciertos problemas que surgen dentro de la situación en que los filósofos se encuentran actualmente.

19. Tal metafilosofía no puede considerarse, gracias a su origen historiológico, al modo de una Minerva que armada de punta en blanco es parida por el numen jupiteriano.

20. Cifra y compendio de las inquietudes y suspicacias al respecto, es la pregunta: ¿por qué no hay una filosofía segura y suficiente?²⁹ Ojalá que hayamos podido ofrecer una respuesta satisfactoria.

²⁹ “El mundo es viejo, y no puede haber cambiado mucho desde que apareció el hombre, pues de otra manera éste habría perecido. ¿Por qué, entonces, vivirá todavía sin una filosofía segura y suficiente?” (George Santayana, *Los reinos del ser*. México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1959, p. 7.)