

LA DIALECTICA DE LA FILOSOFIA (ENAMORAMIENTO DEL SER)

Celedonio Ramírez

El hombre es a la vez el animal de realidades y la conciencia de la realidad: lo primero porque aprehende a todas las cosas como realidades; lo segundo porque en él toda la realidad cósmica llega a hacerse consciente de que es real. Sin embargo, el hombre no tiene conciencia explícita desde el principio de que aprehende las cosas como realidades o de que la realidad se hace consciente de sí misma en él. Esto lo alcanza sólo históricamente mediante la introducción de diversos modos de ser. De aquí resulta que la realidad obtiene conciencia de sí misma en el hombre pero no alcanza desde el principio una conciencia plenaria de todo lo que es. Obtiene tal conciencia sólo a través del enamoramiento en que cae consigo misma cuando se observa desde la mente del hombre.

Si acentuamos la idea del hombre como el animal de realidades entonces su mente no añade nada a la realidad, siempre que por añadir se entienda una modificación o alteración de lo que la realidad es en sí misma. Por el contrario, si acentuamos la función trascendental de la mente, entonces añade realidad a todas las cosas porque al aprehenderlas como realidad hace que todas ellas se lleguen a afirmar como algo de suyo. Esta añadidura es, sin embargo, solamente un dejar que las cosas por primera vez se queden consigo mismas como realidad. Ahora bien, como este quedarse consigo mismas es lo mismo que hacerse idénticas, podemos decir entonces que la mente es aquello que les permite a las cosas una autoidentificación activa consigo mismas como realidad. Esta autoidentificación es lo que se lleva a cabo mediante el desarrollo dialéctico de la mente, y lo que se busca mediante la filosofía.

La búsqueda de autoidentificación es posible, porque la realidad en cuanto está en la inteligencia es a la vez idéntica y no idéntica consigo misma. Es idéntica consigo misma porque en la mente alcanza conciencia de que es real, pero no es idéntica porque esta conciencia no abarca desde el principio todo lo que la realidad es. Originalmente sólo se da una conciencia confusa y general. Esto se debe a que la mente no tiene toda su actualidad desde el principio, sino más bien la alcanza por medio de su actividad. Ahora bien, mientras la inteligencia carece de su actualidad completa no es más que un amor de aquello que ella misma es en plena actualidad, a saber, la identidad de la realidad consigo misma. Este amor es la forma en que lo buscado se hace presente en nosotros y nos llama hacia sí. Y como este amor es un amor que la realidad misma ha puesto en el hombre, es entonces un amor por el cual la realidad se saca de sí misma aquel saber por el que se conoce e identifica plenamente.

La inteligencia comienza por lo tanto con un conocimiento implícito y confuso de la realidad y se mueve hacia un conocimiento explícito y plenario. La filosofía en el modo en que aparece en la historia no es más que este movimiento continuo entre

LA DIALECTICA DE LA FILOSOFIA

(ENAMORAMIENTO DEL SER)

Celedonio Ramírez

El hombre es a la vez el animal de realidades y la conciencia de la realidad: lo primero porque aprehende a todas las cosas como realidades; lo segundo porque en él toda la realidad cósmica llega a hacerse consciente de que es real. Sin embargo, el hombre no tiene conciencia explícita desde el principio de que aprehende las cosas como realidades o de que la realidad se hace consciente de sí misma en él. Esto lo alcanza sólo históricamente mediante la introducción de diversos modos de ser. De aquí resulta que la realidad obtiene conciencia de sí misma en el hombre pero no alcanza desde el principio una conciencia plenaria de todo lo que es. Obtiene tal conciencia sólo a través del enamoramiento en que cae consigo misma cuando se observa desde la mente del hombre.

Si acentuamos la idea del hombre como el animal de realidades entonces su mente no añade nada a la realidad, siempre que por añadir se entienda una modificación o alteración de lo que la realidad es en sí misma. Por el contrario, si acentuamos la función trascendental de la mente, entonces añade realidad a todas las cosas porque al aprehenderlas como realidad hace que todas ellas se lleguen a afirmar como algo de suyo. Esta añadidura es, sin embargo, solamente un dejar que las cosas por primera vez se queden consigo mismas como realidad. Ahora bien, como este quedarse consigo mismas es lo mismo que hacerse idénticas, podemos decir entonces que la mente es aquello que les permite a las cosas una autoidentificación activa consigo mismas como realidad. Esta autoidentificación es lo que se lleva a cabo mediante el desarrollo dialéctico de la mente, y lo que se busca mediante la filosofía.

La búsqueda de autoidentificación es posible, porque la realidad en cuanto está en la inteligencia es a la vez idéntica y no idéntica consigo misma. Es idéntica consigo misma porque en la mente alcanza conciencia de que es real, pero no es idéntica porque esta conciencia no abarca desde el principio todo lo que la realidad es. Originalmente sólo se da una conciencia confusa y general. Esto se debe a que la mente no tiene toda su actualidad desde el principio, sino más bien la alcanza por medio de su actividad. Ahora bien, mientras la inteligencia carece de su actualidad completa no es más que un amor de aquello que ella misma es en plena actualidad, a saber, la identidad de la realidad consigo misma. Este amor es la forma en que lo buscado se hace presente en nosotros y nos llama hacia sí. Y como este amor es un amor que la realidad misma ha puesto en el hombre, es entonces un amor por el cual la realidad se saca de sí misma aquel saber por el que se conoce e identifica plenamente.

La inteligencia comienza por lo tanto con un conocimiento implícito y confuso de la realidad y se mueve hacia un conocimiento explícito y plenario. La filosofía en el modo en que aparece en la historia no es más que este movimiento continuo entre

el conocimiento confuso y el conocimiento pleno. En lo que pretende ser y en el modo en que nunca puede aparecer, la filosofía es por el contrario el *telos* silencioso que regula y hace posible nuestra búsqueda.

La filosofía como autoidentificación no es algo que tenemos sino más bien algo que buscamos. Lo que tenemos de filosofía es solamente un esfuerzo por corresponder con aquello hacia lo que ya estamos previamente dirigidos con el fin de llegar a sí mismo. Este esfuerzo de correspondencia es lo que constituye la historia de la filosofía, entendida como un movimiento de la inteligencia hacia aquella actualidad suya en la que se da la identidad de la realidad misma. Este movimiento, sin embargo, no es un movimiento lineal sino más bien un movimiento dialéctico que se levanta de diversas matrices y se ve obligado a recrearse por la intervención de diversos modos de ser. Para la intelección propia de esto vamos a proceder en los siguientes pasos: 1) La matriz de la filosofía; 2) Epocas de sentido; 3) Los nuevos seres; 4) La fuga dialéctica; 5) La rematrización; 6) Los estadios históricos.

1.—*La matriz de la filosofía*

La filosofía aparece como un esfuerzo consciente de la mente por alcanzar aquella causa radical que hace posible aun la misma reflexión sobre ella. Este esfuerzo, sin embargo, no nace de sí mismo, sino que por el contrario se levanta de ciertos antecedentes que le sirven de soporte y que constituyen su matriz. Por ejemplo cuando la filosofía nace en el Oeste cerca del siglo sexto antes de Cristo, la mitología, religión, etc. le sirven de matriz y la hacen posible. Ahora bien, esta matriz de la que la filosofía parte no es algo extrínseco a la filosofía misma, sino más bien algo constitutivo suyo. Como la matriz antecede a la filosofía, puede naturalmente existir sin ella, la filosofía por el contrario no puede existir sin su matriz porque le sirve no sólo de situación sino también de causa material.

La matriz de la que la filosofía se levantó originalmente fue única porque carecía de filosofía pero no por ello de inteligencia. Esta matriz es la ordinariedad, o la visión de las cosas antes de ser sometida a examen crítico. Como tal, esta visión contiene por un lado a todas las cosas que se pueden experimentar o pensar y por el otro sujeto pensante con todas las actitudes que se ha formado acerca de esas cosas. Incluye a todas las cosas que se pueden experimentar porque el hombre es una realidad que se encuentra en medio de otras y ante todo, e incluye todas nuestras actitudes porque las cosas sensibles o pensadas nos aparecen como peligros o como posibilidades que nos fuerzan a desarrollar actitudes hacia ellas. Esta visión es, sin embargo, acrítica u ordinaria porque todavía no hace distinción entre lo que se debe a la realidad en sí misma y lo que se debe al sujeto o la simbiosis entre los dos. Por el contrario la ordinariedad vive en una simbiosis amistosa y cándida en la que lo que es no ha sido todavía rupturado por la polaridad sujeto-objeto.

Esta simbiosis amistosa no precluye el ejercicio activo y creador de la mente; lo que sí precluye es la operación de la mente sobre sus mismas operaciones. En la ordinariedad el hombre lleva a cabo operaciones sobre sí y sobre el mundo, que llamo *operaciones concretas* porque se mueven todas en la línea de la inmediatez. Lo que el hombre no lleva a cabo todavía son *operaciones abstractas* por las que pueda observar sus operaciones concretas y medir la diferencia entre la realidad en sí y la realidad como término de tales operaciones, porque tales operaciones requieren necesariamente la destrucción de la inmediatez. Es, sin embargo, esta inmediatez lo que permite al hombre aprehender las cosas como realidades y ser la conciencia de realidad sin saberlo reflejamente.

En Grecia, donde la filosofía comienza, la ordinariedad es patente en el mercado. El mercado es el lugar de diálogo y de comercio entre los hombres. En este diálogo se supone ya una visión del mundo común a los que dialogan. Este mundo

común, fue por lo general un mundo asumido y recibido dentro de una conciencia mito-regida. La filosofía al aparecer se presenta como una fuga del mercado que le permite al hombre pararse a distancia de todas sus creencias y reevaluarlas. Esta fuga para el griego nunca fue una negación o duda de la ordinariedad como lo es después de Descartes sino más bien un mero pararse a distancia con el fin de ver el mundo de la ordinariedad desde el punto de vista de sus principios.

Sería un grave error aquí admitir que la matriz de la que la filosofía se levanta es siempre la misma. Todo lo contrario sucede, porque la matriz cambia dialécticamente en la historia, obligando a la filosofía misma a cambiar con ella. Esto se debe a que la ordinariedad misma es a pesar de su inmediación *toto coelo* distinta de una época a otra. Por ejemplo la ordinariedad de la que la filosofía griega se levantó originalmente carecía de filosofía, mientras que la ordinariedad de la que la filosofía medieval y moderna se levanta está ya saturada de 'filosofía'.

2.—Épocas de sentido

La matriz de la que la filosofía se levanta no es algo estático, sino más bien algo que cambia continuamente a través de la generación sucesiva de aquellos que la sostienen. Para las generaciones que devienen dentro del ámbito de una matriz ya constituida, ésta es el repertorio de creencias que se hereda y en que uno se mueve. El vehículo por el que se mantiene un mínimo de estabilidad en la matriz sostenida por varias generaciones es la *tradición*. Naturalmente como cada generación nace en un repertorio ya constituido, ninguna generación es responsable inmediatamente del repertorio como tal. Sin embargo cada generación contribuye a este repertorio a su propio modo, porque en la tradición misma el repertorio se transforma gradualmente y pierde algunos de sus sentidos debido a la sedimentación. Cada generación renueva su punto de vista al acomodarlo a sus necesidades y a su situación. Confrontada por diferentes problemas, cada generación como cualquier ser viviente *asimila* la tradición y la *acomoda* a su situación vital. Los cambios resultantes de esta acomodación producen un incremento en la matriz por el que la generación equilibra su tono vital. Al principio el incremento es externo y de poca importancia, pero gradualmente penetra el interior de la matriz. La dialéctica entre la situación vital de la generación y su matriz lleva progresivamente a cambios estructurales de la matriz.

Mientras una matriz se encuentra en el proceso de transformación, participan de ella todas las generaciones a que se les transmite y constituye así una *época* de sentido para todas esas generaciones. Sin embargo, las transformaciones introducidas por las generaciones pueden llegar a acumularse hasta producir una transformación estructural completa que causa la muerte de la matriz previa. Cuando la matriz previa se hace irreconocible, tenemos una crisis que marca el fin de una época. La crisis en sí es la destrucción de una visión vivida y un distanciamiento del repertorio que nos antecedió. En el estado de crisis no tenemos visión, sino más bien desorientación o duda que se muestra vitalmente en una pérdida del equilibrio. Es en reacción a esta situación que el hombre se ve obligado a formalizar de nuevo su situación con una respuesta recapituladora.

A través de una crisis el horizonte previo desaparece dejando al hombre sin centro de orientación. Con el fin de trascender este estado y recobrar el equilibrio perdido el hombre se lanza a la reconstrucción. Sin embargo, a diferencia de los que produjeron la matriz previa, la nueva generación no comienza desde la nada y no puede ignorar la matriz previa. Por el contrario usándola y guiándose por ella el hombre esboza su nueva actitud ante las cosas. Ahora bien, cuando una generación logra darle una respuesta adecuada a su situación, que la lleva a recobrar su equilibrio, se produce entonces una nueva *época de sentido* y con ello una nueva matriz de la filosofía. Las épocas de sentido son por lo tanto las visiones vividas que se comparten entre las generaciones.

Una nueva época de sentido no es posible siempre que la visión vivida en cierta matriz se considere dogmática y absolutamente. Nuevas épocas ocurren solo cuando la matriz se ve como algo efímero e incapaz de expresar la totalidad de la verdad y se somete a un examen crítico que la convierte en objeto de reflexión. Esta efimeralidad no tiene que conocerse necesariamente de una forma consciente. La efimeralidad de toda matriz está más bien contenida en el mero hecho de que puede ser trascendida por la reflexión cuando la observa críticamente.

3.—*Los nuevos seres*

La reconstrucción por la cual el hombre trasciende su estado de crisis e introduce una nueva época de significado no es posible a no ser que el hombre se traiga entre manos una nueva realidad con la que pueda habérselas con su situación. Ahora bien, las matrices cambian no solamente porque las generaciones que las sostienen cambian, sino porque los seres contenidos dentro de la matriz también cambian. Esos seres que entran en la matriz es lo que llamo los nuevos seres y lo que ellos hacen al entrar en la matriz es expandir el cosmos en que el hombre se mueve.

Antes dijimos que la ordinariedad contiene por un lado a todas las cosas que se pueden sentir o pensar y por el otro todas las actitudes que nos formamos acerca de ellas. Lo primero lo llamamos los seres y lo segundo nuestras convicciones. Ahora bien, nuestras convicciones cambian, así como los seres dentro de la matriz cambian. Lo natural hasta el presente ha sido suponer que los seres dentro de la matriz permanecen estables de tal modo que lo que cambia son sólo nuestras convicciones. Esto es sin embargo inadmisibile porque históricamente han sido los diferentes seres los que han producido las diferentes matrices. Se puede suponer que los seres no cambian sólo si identificamos a los seres con las cosas de la naturaleza y concebimos a ésta como algo estático. Como tal identificación es totalmente gratuita, debemos ver a las matrices más bien como algo en que el ser se expande constantemente.

Para el hombre primitivo los seres eran solamente las cosas de la naturaleza incluyendo aún esas cosas invisibles que él ha depositado en ella por su imaginación o su pensar. Para el *homo faber* los seres ya no son solamente los de la naturaleza sino que también lo son sus utensilios y sus instrumentos. En Grecia asistimos a la introducción de nuevos seres que crean problema con respecto a los anteriores. A raíz de las guerras médicas, se levantan por un lado los seres de las *tekhnai* y por el otro de la *res-publica*. Naturalmente que estos no son seres de la misma clase que los de la naturaleza y que no pueden existir sin la intervención creadora del hombre, pero es indudable que ellos amplían necesariamente el ámbito del ser para toda la filosofía ulterior. Aún si identificamos el sentido central del ser con la substancia como lo hizo Aristóteles, es necesario entender desde este sentido el sentido del ser que la *res-publica* y las *tekhnai* tienen.

La introducción de un nuevo ser se da en la forma más patente a través del cristianismo. Aquí asistimos a la entrada de un nuevo ser que no sólo vuelve problemático a los seres anteriores sino que también los transforma a *radice*, por medio de una regeneración de todo lo que es. Esta regeneración es el ser *sobrenatural* o la deificación, y como este nuevo ser es visto como una elevación se sigue que todos los sentidos del ser que el hombre poseía anteriormente se le vuelven insuficientes.

La función de estos nuevos seres consiste no solamente en incrementar el sentido del ser por medio de la introducción de una nueva *ratio entis* sino también en producir nuevas convicciones. La entrada de un nuevo ser fuerza al hombre a equilibrarse por medio de nuevas actitudes. Y como las actitudes que el hombre se forma son también parte de la realidad, la matriz se expande no sólo objetiva sino también subjetivamente. Es de esta matriz creciente que la filosofía se levanta constantemente para darle una formalización conceptual.

4.—*La Fuga Dialéctica*

Las generaciones y los nuevos seres producen épocas de sentido, pero no son responsables ni de la formalización de estos sentidos ni de la conciencia de que tenemos una nueva época. Esto ocurre sólo por medio de una fuga de la ordinariedad. Esta fuga no es un abandono o negación de la matriz, una duda metódica o una epoché sino más bien una nueva situación ante la matriz. Esta nueva situación se alcanza cuando nos movemos de la ordinariedad hacia las condiciones de la posibilidad de tal ordinariedad. Tal movimiento implica, sin embargo, que al movernos de la ordinariedad nos situamos a la distancia de ella y la convertimos por vez primera en un objeto de reflexión al que le podamos encontrar las condiciones de su posibilidad. Solo así es posible encontrar el sentido de todos los sentidos del ser dados en cierta matriz.

La fuga de la ordinariedad que es constitutiva de la filosofía no se debe identificar de manera alguna con una perplejidad producida por las cosas mismas. La filosofía comienza por el contrario como un asombro producido por el mundo *qua legomenon*. Es este mundo *qua legomenon* que la filosofía trata de reexaminar con el fin de descubrir las condiciones de su posibilidad y establecer si es así como ya lo hemos concebido. Ahora bien este mundo *qua legomenon* está generalmente articulado en una lengua que es común a varias generaciones y es por lo tanto el momento de la filosofía que es público. (Es absurdo pensar que nuestros pensamientos son privados. Casi todos, si no todos nuestros pensamientos son en última instancia algo que derivamos y tenemos en común). Esto implica por el momento que para filosofar no es suficiente retirarnos a la montaña a pensar, más bien se necesita que participemos en un mundo común comunicado de generación a generación sobre el que podemos pensar. Igualmente esto implica que la fuga de la ordinariedad se puede completar sólo si a la vez observamos a las diferentes posibilidades de fundación que se nos dan ya dentro de la matriz misma.

La fuga de la ordinariedad, además de ponernos a distancia de la matriz, trata de situarnos en sus principios. Estos principios no son independientes de la matriz por cuanto ella los supone, pero no son parte explícita de ella porque de lo contrario la filosofía no sería necesaria o sería no más que una repetición. Esta fue la tendencia del sociologismo de Comte al reducir la filosofía totalmente a sus matrices. Contra esto debemos afirmar que la fuga sitúa al filósofo necesariamente en la visión de algo que no se puede observar en la ordinariedad. Esta visión es la visión de los principios o mejor la visión de la ordinariedad desde sus principios.

No se debe suponer aquí que la fuga es esencialmente la misma en toda época. Como ya hemos indicado las matrices cambian a través de las generaciones y a través de la introducción de nuevos seres. Es por lo tanto imposible situarse en los mismos principios en dos épocas distintas porque estas épocas no contienen los mismos seres. La filosofía misma es una fuga dialéctica por cuanto se sitúa cada vez en principios que contienen a los principios de épocas anteriores, pero sometidos a nuevos sentidos de ser, más amplios y completos. Esto sólo es posible si cada fuga lleva a cabo una dialéctica ontológica por la que expande el sentido del ser para introducir los nuevos sentidos implicados por los cambios de matriz y por los nuevos seres.

5.—*La rematrización y el desarrollo*

La función de la fuga filosófica es la de fundamentar la ordinariedad descubriéndole sus principios o formalizándole el sentido de los sentidos del ser que contiene. Esta fundamentación ocurre privadamente cuando el filósofo alcanza como término de su búsqueda la visión de aquello en lo que todas las cosas alcanzan su consistencia. Pero esta visión no se queda siempre como mera visión privada del

filósofo, porque él sólo raramente se siente satisfecho con la mera vía de la invención. Necesita de la vía de la exposición, por la que la hace relevante a su matriz. Ahora bien, cuando el filósofo expone su filosofía y la hace regresar a su matriz, la filosofía se convierte en una cosa más de la misma matriz —una de esas cosas que llamamos tópicos. Los griegos y tal vez aún los medievales mismos creyeron que la filosofía nunca se llega a vulgarizar, porque entonces sólo unos cuantos escogidos la podían estudiar. Además durante esas épocas era posible desarrollar la filosofía secretamente y evitar que cayera en los oídos de los no iniciados. Durante la época moderna, por el contrario, la filosofía no sólo está al alcance de todos, sino que también se ha convertido en una cosa más que se ha de estudiar bajo los auspicios de cultura. Ahora bien, cuando se expone la filosofía, no sólo vuelve a la ordinariiedad, sino que también se convierte en parte de ella al menos para la próxima generación. Cuando esto ocurre la filosofía se deshace como filosofía y entra en el momento dialéctico de su propia negación. La filosofía siempre comienza como una explicación crítica de la matriz, pero al hacerse pública destruye la distancia entre la matriz y se hace parte de ella. Es en esta forma negada como la filosofía se ha comunicado y sostenido en el desarrollo de la mente occidental.

La filosofía, en un sentido estricto, es destruida como filosofía cuando es expuesta, porque dentro del ámbito de la ordinariiedad se convierte o en una posibilidad o en una nueva matriz. Al salir de la visión privada, la filosofía pierde su momento de realidad, pero gana por ahí el carácter de posibilidad. Cada filosofía en sí presenta al hombre una posibilidad de habérselas con las cosas. Y como históricamente el hombre se encuentra con un número creciente de posibilidades, la filosofía lleva al hombre a decidir o escoger entre estas posibilidades o incluso a tener que repudiarlas todas. Por otro lado la filosofía, al ser expuesta, también se convierte en la matriz para una nueva filosofía. Aristóteles, por ejemplo, descubrió el sentido central del ser en la substancia o suficiencia, mientras que los medievales parten ya de este concepto y tratan más bien de acomodarlo dentro de la creación y del nuevo ser. En este sentido nunca puede haber una filosofía perenne porque no se puede evitar que los descubrimientos de una filosofía se convierten en el mero material del que la próxima generación toma su punto de partida.

Por cuanto ninguna matriz es incambiable, inmodificable o incapaz de acomodar nuevos seres y nuevas convicciones, no puede haber una filosofía perenne, o una filosofía que da una explicación agotadora de la realidad. Esto no significa que la filosofía es relativa o falsa. La filosofía, como aparece históricamente, es una serie de aproximaciones a la realidad misma. Si la miramos escatológicamente, la filosofía promete una explicación plena y una identidad con la realidad. Sin embargo esto es sólo la visión de la filosofía desde el punto de vista en que no se da y no se puede dar en la historia. Si tal visión plena pudiera ocurrir, entonces el hombre habría llegado a su actualidad plena y con él el cosmos, llevándonos así al fin del eón mismo. Pero esto solo puede servir de fin normativo de la filosofía, y sólo se puede actualizar en tanto la mente viaja evolutivamente hacia él.

La filosofía de cada época pretende haber obtenido un punto de vista total y absoluto que nunca será trascendido. También la filosofía de cada período supone que la *doxa* que investiga es la única. De hecho, esto es verdad, porque la *doxa* del momento incluye a todas las anteriores y la filosofía por su lado formaliza recapitulativamente todas las anteriores. Esto nace de la incapacidad que una época tiene de ver lo que todavía no es. Sólo cuando reconocemos el marco mayor dentro del que las filosofías se han movido, pero que han sido incapaces de agotar reconocemos también la fragilidad de la filosofía y a la vez su continuidad.

La filosofía puede ser perenne sólo si la matriz de la que se levanta es perenne y esta última es perenne sólo si todo lo que está dentro de ella es todo lo que hay. Sin embargo, como las matrices cambian por medio de la introducción de nuevos

seres, así también la filosofía misma tiene que cambiar para acomodar estos nuevos seres. El mundo sobre el que la filosofía se mueve es un mundo abierto y con ello la filosofía misma, porque en cada época la filosofía tiene que recrear el sentido del ser para acomodar dentro de él los nuevos sentidos. Esta recreación no es una mera adición o estratificación de sentidos sino más bien una constitución progresiva del orbe mismo del ser. Como esta constitución está determinada de antemano por los seres que ya tenemos, las filosofías nunca pueden ser más que aproximaciones hacia el sentido de todos los sentidos del ser. Estas filosofías son verdaderas por cuanto están dirigidas hacia este sentido, pero no son perennes porque no pueden abarcar totalmente todo el orbe del ser. Nuevas filosofías abarcan cada vez un marco mayor reemplazando a la vez a filosofías previas y habriéndole al hombre las dimensiones de su mundo. Ninguna filosofía es capaz de constituir el orbe del ser en su totalidad, porque es imposible abarcar todos los sentidos del ser, y con mayor razón esos que todavía no han aparecido. La filosofía marca el crecimiento de la mente misma al actualizar progresivamente y constituir un mundo expandiente.

6.—*Los estadios históricos*

Lo anterior nos puede llevar erróneamente al escepticismo o al historicismo. Si aceptamos que la filosofía cambia constantemente porque la matriz de la que se levanta cambia de generación a generación, con facilidad podemos concluir que la filosofía no puede conocer ninguna verdad válida y que toda verdad es relativa a la situación de la que se levanta. Igualmente cuando decimos que la filosofía cambia con la situación de la que se levanta, podemos caer fácilmente en un historicismo que reduce la verdad al mero valor de la inteligencia en su situación. Y como cambian las situaciones de la inteligencia, también cambian sus valores y sus verdades. Sin embargo caemos en estas desviaciones naturales a la inteligencia sólo cuando vemos la historia de la filosofía como pura mutación.

Desde hace tiempo nos hemos acostumbrado a dividir la historia de la filosofía en tres períodos, a saber: filosofía antigua, medieval y moderna. Pocas veces nos hemos preguntado si esta división se debe a meras formas culturales o si por el contrario es intrínseca a la filosofía misma. Si estos períodos de la filosofía no son intrínsecos a la filosofía, entonces tampoco son filosóficamente inteligibles ya sea porque la filosofía en sí no tiene períodos o porque no responden a estadios diferentes de experiencia filosófica. Por el contrario estos períodos pueden ser filosóficamente inteligibles sólo si representan los diversos estadios concatenados por los que la experiencia filosófica pasa en su afán de llegar a expresar la identidad de la realidad consigo mismo.

Indudablemente tenemos que admitir que la filosofía se ha levantado de diferentes matrices y que estas matrices son responsables de que tengamos diversos modos de filosofía. El problema central de la historia de la filosofía no son tanto las matrices como la unidad de estos modos diversos de filosofar. Tres actitudes han predominado en este respecto. Primero ha habido los que creen que las filosofías son las opiniones de diversos individuos, pero que ninguna contiene la verdad como tal. El problema con esta actitud es que ignora el hecho de que la visión del filósofo representa no solo su actitud personal sino también la de toda una época. Ha habido también los que creen que hay sólo un modo verdadero de filosofía y que todos los demás están en el error. El neotomismo, por ejemplo, creyó por largo tiempo que sólo la filosofía tomista es verdadera y que las demás o la preparan o se desvían de ella. El problema con esta actitud es el no tomar en cuenta suficientemente que los problemas que el mismo neotomismo trata de resolver son problemas oriundos de modos de experiencia filosófica completamente distinta. Finalmente ha habido algunos que han hecho el esfuerzo por ver en la historia de la filosofía y en las formas diversas de filosofar una continuidad interna.

Contra toda actitud que reduce el desarrollo de la filosofía a una mera mutación de opiniones sostenemos aquí que la historia de la filosofía es el esfuerzo de la realidad misma por permanecer en sí misma a través de la mente. La unidad de la filosofía, por lo tanto, es algo llevado a cabo por la realidad misma en su movimiento hacia su plena autoidentificación. De aquí que la historia del pensamiento occidental no es una mera colección de diversos sistemas, sino más bien la historia de la progresión de la mente hacia su plena actualidad. Ahora bien, la mente humana tiene inicialmente una conciencia confusa de la realidad, pero en su actualidad propia es capaz de una conciencia plena de la realidad. El pensamiento occidental es precisamente la ascensión gradual de la mente desde su actualidad inicial hacia su actualidad plena. Y como la mente no puede alcanzar su plena actualidad a no ser que llegue ha coincidir con todas las cosas, este movimiento es también el movimiento por el que la realidad misma llega a autoidentificarse.

La filosofía occidental no forma un continuum, si por esto se dice que cada movimiento procede linealmente al anterior. Ni siquiera la evolución de organismos alcanza tal continuidad, porque se dan mas bien retrocesos. Por el contrario, la filosofía forma un continuum en el sentido de que los diversos sistemas revelan diversos aspectos de la realidad y lo hacen de un modo sucesivo y ordenado. Este orden no es un orden de pensamientos, sino más bien un orden de conciencia que se intensifica cada vez más a través de la presencia de filósofos anteriores. Por esto la filosofía se desarrolla por medio de un ingreso o interioridad más que por materiales nuevos y aditivos.

Por este ingreso toda la historia del pensamiento occidental se puede dividir en tres etapas que coinciden con la edad Antigua, Medieval y Moderna. Estas etapas marcan la dirección hacia el cual el telescopio mental ha apuntado gradualmente en su esfuerzo por llegar a su plena actualidad. El pensamiento ha enfocado primero al objeto, luego al sujeto trascendente y finalmente al sujeto trascendental. He aquí por lo tanto los tres grandes estadios sobre los que el pensamiento se mueve.

a) Estadio del objeto. Cuando la filosofía apareció en Grecia trató de justificar una experiencia previa que todavía no había justificado las condiciones de su posibilidad. Lo que se buscó sobre todo fue lo que hace posible todos los objetos que podemos experimentar, de tal forma que desde su principio la filosofía pretendió dar voz a la totalidad silenciosa que contiene a todas las cosas. La matriz de la filosofía primera ya había vivido la condición de posibilidad de todos los objetos de la experiencia en una forma conatural, pero no había sido capaz de formalizar esta experiencia en forma conceptual y lógica. Los primeros filósofos formalizaron esta condición cuando rompieron el velo que esconde el fondo permanente de las cosas y se quedaron con la visión de la naturaleza.

A pesar de que la filosofía desde su principio trató de ser la voz de la totalidad, estuvo siempre sujeta a una evolución gradual debido a la expansión misma de la totalidad. Al principio los filósofos encuentran la naturaleza bajo de todas las cosas, pero las cosas de que tratan son sólo las que desde Aristóteles llamamos cosas naturales. Con Parménides y Heráclito, los filósofos descubren también el fenómeno de llegar a ser y cesar de ser y articulan por primera vez ser y naturaleza. A partir de las guerras médicas se da por primera vez la introducción de las *res-publica*, y el éxito de la opinión y de las artes. A partir de aquí el todo del que los filósofos primeros se preocuparon se vuelve insuficiente, forzando a la filosofía a hablar de un todo que contiene no sólo cosas naturales, sino también *res-publica*, opinión, artes, etc.

Debido a este desarrollo gradual de la totalidad de la que la filosofía habla en Grecia, no es posible afirmar que sólo hay una filosofía griega. Por el contrario, lo que encontramos en Grecia es más bien una serie de filosofías que corresponden a la expansión evolutiva del marco de la totalidad. Pero hay algo de lo que todas estas

filosofías participan en común gracias a que se convierten en aquel modo de experiencia filosófico orientado exclusivamente hacia el objeto.

No hay duda que los griegos en su filosofar hablaron de la totalidad en cuanto se muestra al hombre y por el hombre, porque sólo el hombre se preocupa de ella. Sin embargo lo que los hace distintos a nuestra época es, negativamente, la ausencia de la conciencia de sí mismos y el interés exclusivo sobre aquello en lo que el foco mental cae. El telescopio mental griego va dirigido hacia las cosas y preferiblemente hacia la totalidad. Esta totalidad es a la vez el objeto de la filosofía y la única realidad de importancia. Claro que los griegos no niegan al que mira y a su mirar, pero, si tiene importancia alguna, debe encontrarse en cierto modo en aquella misma totalidad sobre la que el ojo mental cae. Ahora bien, lo que buscan dentro de esta totalidad son las causas o los principios que hacen a todas las cosas no sólo inteligibles sino también ser, y ser lo que son.

Algunos filósofos, como Aristóteles, dan indicaciones de la posición trascendental de la mente cuando afirma que puede llevar a ser todas las cosas y que no tiene otra naturaleza más que la de ser una potencialidad. Sin embargo el mismo Aristóteles no tiene interés alguno en si el momento de la mente añade algo a la realidad o la completa. Por el contrario, lo que la mente hace para él es solo ver el ser de las cosas, y lo que le interesa a él y a todos los demás griegos no es el ver mismo sino mas bien lo visto. Ya lo dijo cuando afirmó que la perfección del conocimiento no es el acto o el proceso sino la identidad con lo visto. De aquí que el foco mental de la filosofía griega se dirige no sólo hacia el objeto, sino que también sólo es consciente del objeto. La conciencia del sujeto, por el momento, permanece dormida a sí misma.

Lo anterior no se debe confundir con el esfuerzo de algunos griegos por demostrar que hay racionalidad en el universo o que la substancia misma del universo es *nous*. Tal esfuerzo se aprecia por ejemplo en Anaxágoras, Platón y Aristóteles. Sin embargo esto no significa en manera alguna que los griegos han descubierto una función trascendental de la mente humana, porque la mente a que se refieren es innegablemente algo inhumano. Los griegos sólo dirigieron su mirada a la totalidad de las cosas para encontrar dentro de ellas el faro de la eternidad. Esta mirada no se mira a sí misma —de ahí la filosofía como visión del objeto.

b) Estadio del sujeto trascendente. El ser de las artes, el ser de la *res publica* el ser de la opinión etc., expandieron el sentido original del ser como naturaleza en Grecia, forzando a la filosofía a abarcar dialécticamente cada vez un ámbito mayor de ser. El período medieval nace y está constituido a través de la introducción de un *nuevo ser* más radical que todos los seres griegos, a saber el *ser sobrenatural* o el *ser de la deificación*. Este ser es más radical porque ya no se trata solamente de un modo de ser entre otros, sino de un modo de ser que está por encima de todos los demás y que los contiene y regenera.

Este nuevo ser no se le manifiesta al hombre porque él es el único interesado, como ocurre con el ser de los griegos, sino que, por el contrario, se le revela al hombre gratuitamente. Igualmente no es el hombre quien rompe el velo y se queda con la visión del ser, sino más bien es el ser mismo el que ahora rompe el velo de la finitud y se le muestra al hombre. Ha llevado a cabo esto último en dos etapas. En el Antiguo Testamento le habla al hombre a través de nubes, en el Nuevo Testamento le habla en persona. Por esta revelación el hombre no sólo se siente honrado, sino que también divinizado y elevado a una nueva situación ante el ser.

Para los efectos de la filosofía, esta nueva situación consiste primero en un cambio radical en la dirección del foco mental, y, segundo, en la reducción de todos los sentidos anteriores del ser al nivel de problema. La introducción de este nuevo ser hace al foco mental girar desde las cosas y su fondo hacia un sujeto trascendente

por cuanto está más allá no sólo de las cosas sino también de cualquiera que sea su fondo. Este movimiento no implica una destrucción del mundo como pretendió Nietzsche, sino solamente la reducción del ser del mundo al nivel de problema. Por esto de ahora en adelante la dialéctica ontológica va a obligar al hombre a tener que reconstruir todos los sentidos del ser en vista de este nuevo ser.

Ya hemos indicado que algunos griegos buscaban un principio de inteligibilidad en el cosmos y que algunos hasta creyeron que la substancia de las cosas es la razón. Pues bien, por medio de la introducción del nuevo ser va a ser posible por primera vez la contemplación de todas las cosas en cuanto emergen de la mente o de un sujeto trascendente. Para los medievales, todos los antiguos sentidos del ser se tienen que incorporar en el nuevo ser y esto ocurre cuando los vemos emergiendo ordenadamente del nuevo ser por un proceso de creación. La visión de este proceso nos lleva a la contemplación del arte divino por el cual podemos no solo ver a todas las cosas sino también el modelo del que se desprenden. La contemplación de Dios como fuente de todos los seres y los modelos que usa para producir sus criaturas nos lleva a la nueva sabiduría.

No todos los medievales creyeron que Dios y todos los sentidos del ser que ya el hombre tenía pueden entrar en un *supra*-sentido. Para algunos este sujeto trascendente está más allá del ser y es completamente inescrutable. Sin embargo todos están de acuerdo en que la filosofía ocupa una nueva posición y que tiene un nuevo fin. La filosofía para los griegos era la última palabra. Para los cristianos la última palabra es la palabra de Dios mismo o el *logos theou*. A esta palabra todo está sujeto, inclusive la filosofía. De aquí el contexto de la filosofía medieval, a saber el marco teológico. Por su lado la filosofía ya no consiste en el conocimiento de las cosas, sino en los principios eternos de los que reciben tanto inteligibilidad como ser.

Naturalmente la filosofía griega no ha desaparecido. Ha sido aceptada en un nuevo marco y ha recibido un sentido nuevo. Sin embargo, con ello ha nacido también un nuevo estadio en la filosofía, que va a hacer imposible la recuperación del primero. De ahora en adelante el foco de la filosofía no es el objeto sino el sujeto trascendente. La filosofía todavía está interesada en la totalidad, pero la examina sólo en cuanto nace de este sujeto trascendente. El mismo hombre se ha hecho consciente de su importancia, pero cae bajo el telescopio filosófico sólo en cuanto también nace de este sujeto trascendente. De nuevo lo único que le interesa al hombre es el objeto que contempla, en vez de sí mismo. Sin embargo, por vez primera lo que importa en el objeto contemplado es su visión de todo. En otras palabras, los medievales tratan de ver todas las cosas como Dios las ve. Esta visión divina es aquello de lo que nace la inteligibilidad y el ser.

La filosofía medieval (judía, cristiana y musulmana) es una forma genuina de filosofía, y no una teología filosófica, porque no sólo coexiste con la visión teológica, sino que también a su propio modo la incluye en la dialéctica ontológica. El resultado es una expansión de horizonte de la filosofía misma. Los griegos descubren el cosmos, mientras que los cristianos descubren al *theos* y por su medio redescubren al cosmos. Al mismo tiempo la filosofía avanza segura de las cosas a la mente y descubre a la mente no solo como el fundamento sino también como la causa de todo.

c) Estadio del sujeto transcendental. A través de la Edad Antigua y de la Edad Media, el hombre como sujeto pensante observaba los objetos o el sujeto transcendente. Durante estos períodos nunca negó la existencia de este sujeto pensante, ni siquiera su valor. Sin embargo durante todo este tiempo la filosofía opera bajo el supuesto de que el yo que piensa es insignificante ante la majestad de la naturaleza, del ser o de Dios. Esta insignificancia consiste en el hecho de que mientras la naturaleza, el ser o Dios existen eternamente y necesariamente, el yo existe sólo contingentemente y por unos años. De aquí que el hombre lo que siente es humildad ante la

magnitud de lo otro y lo que lo salva es el hecho de que se siente gozosamente partícipe de un misterio que lo abarca infinitamente.

La filosofía moderna comienza cuando el telescopio mental completa su gira y se vuelca sobre la mente observante. Ya lo importante no son los objetos o la mente trascendente, sino el yo que piensa, el mirar o el sujeto ante quien antes apareció el objeto o el sujeto trascendente. Se pierde de ahora en adelante toda humildad y el hombre ya no busca el todo de las cosas, ni a sí mismo, sino más bien aquel pensar por el que puede haber un todo.

Cualesquiera que sean las causas que hicieron al hombre volverse hacia sí mismo, es indudable que con Descartes aparece un nuevo ser y que esta vez es la filosofía la que lo introduce. Este nuevo ser es el ser de la subjetividad. Indudablemente la subjetividad existía aún antes de la filosofía misma, porque sin ella no puede haber pensamiento alguno, pero nunca antes en la historia se había hecho consciente de sí misma. Por lo tanto la filosofía no introduce aquí un nuevo ser en el sentido en que el ser de la deificación es nuevo, sino en el sentido de una nueva conciencia. De aquí que podemos llamar propiamente *ser viejo* al ser de la subjetividad.

La filosofía moderna, al descubrir el ser de la subjetividad trata de hacer ver cómo todo el cosmos, inclusive el sujeto trascendente, es *constituido* gradualmente por esta subjetividad. Nos encontramos ahora ante un sujeto que ocupa el lugar central de toda la realidad, no porque sea la realidad más duradera o más perfecta, sino más bien porque es aquella realidad ante quien todas las demás han de aparecer si han de ser para el yo. Este yo no es la causa del universo o el ser del que nace realmente el ser de las cosas, sino mas bien el fundamento o la condición de que exista un cosmos y hasta un ser que crea al cosmos que es pensado por el yo. Al acontecer esto asistimos al nacimiento del sujeto trascendental.

Algunos han creído que la diferencia central entre la filosofía medieval y la filosofía moderna es que mientras la primera está bajo un marco teológico la segunda es una antiteología. Tal parece ser el caso en filósofos como Nietzsche, Feuerbach, etc. Esto es, sin embargo, inadmisibile, primero porque los teólogos de la época moderna también pertenecen al pensamiento moderno y al menos en ellos la filosofía todavía coexiste con la teología; segundo porque la filosofía moderna es primero una filosofía trascendental y por esto a veces anti-teológica, pero nunca lo contrario. Lo que los filósofos modernos y aún los mismos teólogos buscan es encontrar dentro de la subjetividad no sólo todo el cosmos griego sino también el cosmos cristiano. Naturalmente a veces no encuentran ninguno de los dos, pero ya eso es un efecto más que la esencia misma del pensamiento moderno.

La filosofía moderna ha dejado al hombre solo. A la vez ha tratado de salvarlo de este aislamiento, encontrando dentro de él al resto del universo. Todos somos ampliamente conscientes de esta penosa tarea y de las desviaciones a que nos ha llevado. En este esfuerzo el hombre a veces se ha perdido a sí mismo, al mundo y a Dios. A la vez es ampliamente claro que sólo hasta el siglo presente el hombre ha llegado más felizmente a concebirse a sí mismo como una abertura y por ahí a sumergirse de nuevo en el cosmos.

La introducción del sujeto trascendental y la concepción de este sujeto como una abertura no marca la destrucción de la filosofía sino más bien el principio de la autoidentificación de la realidad. El hombre ha llegado a sí mismo por un rodeo que comenzó en el objeto, se movió hacia Dios y lo hizo regresar a sí. Por largo tiempo este regreso hacia sí se convirtió en una prisión y en una fuente de agonía mental, porque al enfocarse el hombre atendió a las imágenes que se encontró dentro de sí en vez de atender a su propio ser. Hoy día estamos a punto de eliminar esta agonía al concebir al hombre como una abertura. Sin embargo, el hombre puede ser una abertura hacia la totalidad sólo si esta abertura es aquel momento en el que la

totalidad misma se hace consciente de sí. Esto es el hombre como conciencia de realidad o como aquel ser en que la totalidad misma se hace consciente de que es real. Sólo tal ente es capaz de expresar la finitud de la totalidad cósmica y abrirla de nuevo hacia lo que hace que haya cosas.

Por medio de este giro filosófico, la realidad ha sacado de sí misma elementos esenciales de su verdad. En primer lugar sacó la totalidad a través de los griegos. En segundo lugar sacó a la luz la finitud de las cosas a través de los medievales. Finalmente ha sacado a luz la trascendentalidad del sujeto pensante. Así gradualmente la realidad misma se pone en la situación de ser capaz de llegar a su plena identidad.