

**Mario Ciudad Vásquez**

**La filosofía como hecho filosófico**

## S U M A R I O

*Desviaciones especulativas de la filosofía.—Reinserción de la razón en las experiencias concretas.*

1. *La filosofía como «hecho filosófico».—La filosofía en cuanto producto y en cuanto proceso.—Los «hechos filosóficos»: la indagación psicológica; la indagación histórico-cultural; aparición de los elementos antinómicos internos a la doctrina.*

2. *Un «hecho filosófico» en Malebranche.—Análisis de un texto del «Tratado de Moral».—La consideración metódica propuesta.—«Nadie puede sentir mi propio dolor»: soledad, dramatismo, compromiso y exaltación de la existencia.—«Cualquier hombre puede ver la verdad que yo contemplo»: compañía de Dios y de los hombres; ausencia de dramatismo; anulación del compromiso personal; aniquilamiento de la existencia individual.*

3. *Contenido objetivo del «hecho filosófico»: las ideas inmatargas antinómicas.—El sujeto como origen de los núcleos antinómicos: tipología caracterológica y de la cultura. El objeto como origen de los núcleos antinómicos: dialéctica del pensamiento y del ser.*

La solidez de la reflexión filosófica depende de un instrumento frágil y compacto a la vez. De la razón proceden las concepciones más valiosas de la filosofía, a la razón, asimismo, hay que atribuir las sendas perdidas que el pensamiento ha abierto en el error. La firme estructura lógica da una apretada cohesión a las ideas, pero en esa misma estructura se encuentra el origen de la inconsistencia en que la razón suele incurrir. Ocurre que su fortaleza sea debilidad; lo que es su mérito puede ser defecto. La razón necesita alejarse de las cosas concretas para poder conocerlas; pero si la mínima e indispensable separación se exagera y se convierte en distanciamiento, entonces la realidad se desdibuja, los trazos se difuminan y la mente acaba por apuntar al vacío. Es la paradoja de la razón: de cerca, no ve; de lejos, sólo divisa sombras.

El apartamiento de la realidad que implica la razón fué captado desde muy temprano por la filosofía. Junto con descubrir el método racional, los filósofos diéronse cuenta de que para conocer racionalmente la realidad era preciso distanciarse de ella. Ciertamente es que en esta necesidad vieron el mayor merecimiento de la razón. Así, en uno de los diálogos platónicos, en el *Fedón*, Sócrates hace estas constataciones cuando explica a Cebes cómo debió cambiar la dirección de sus reflexiones: *“Cansado de estudiar las cosas —dice Sócrates— creí atinado procurar que no me sucediese lo que ocurre a las personas que miran y observan el sol durante un eclipse, las que suelen enceguecer si no miran la imagen del astro en el agua, o en cualquier medio semejante. Vinome al espíritu la idea de un accidente de esa naturaleza, y temí que mi alma también encegueciese si miraba las cosas con los ojos, o si ensayaba captarlas con uno de mis sentidos. Creí entonces que debía recurrir a los principios (logos) y mirar en ellos la verdad de las cosas”* (1). El maestro de Platón buscaba la imagen de las cosas en la idea; creía encontrar la verdad en la forma como lo real se refleja en el espejo de la razón. Apartaba la mente de las cosas mismas.

(1) Platón, *Fedón*, 99-d, e.

Es posible defender esta forma de pensamiento especulativo en consideración a que es inevitable. Pero hay, en cambio, una especulación de segundo grado, que no posee justificación alguna. Una vez que la razón se ha despegado de la superficie de lo concreto, que algo la retiene, parece animada de un irresistible impulso a ascender hacia los planos más abstractos. Libre de toda amarra que la enlace a la realidad, revolotea desaprensivamente en jugueteos conceptuales. El análisis racional ya no se inserta en las experiencias vitales, o en las intuiciones íntimas, o en el ser de las cosas, o en los productos del espíritu, sino que se reduce a pensar ideas de ideas, a formular abstracciones de abstracciones. La razón, equivocadamente, confunde su sombra con la realidad; borda verdaderas filigranas especulativas. La filosofía se sumerge así en una atmósfera enrarecida en la que sólo prospera la irrealidad; vaga y divaga en esas vacuidades como un cuerpo sin alma. No hay sitio para las grandes intuiciones, pero sí una predilección amorosa por el detallismo. No existe respeto para los grandes y angustiosos problemas, porque las soluciones se traen ocultas de antemano. Se hace hincapié en las palabras, que son la cáscara de la idea, y así no se llega siquiera a la corteza de la realidad. Es el bizantinismo filosófico, construido con mosaicos conceptuales fríos, secos, pesados, incoloros. La vida se ha detenido en esas filosofías y los filósofos son hieráticos e importantes. El pensamiento debe ser el cauce teórico de la realidad. Y así como es monstruoso que un río sea devorado por su cauce, es igualmente inconcebible que la fluencia de la vida se seque absorbida por las excesivas abstracciones de la razón especulativa. La filosofía, en fin, es mucho más que una simple combinatoria de piezas prefabricadas.

No es casual que el pensamiento contemporáneo esté dotado de una aguda y sensible conciencia del peligro significado por estos excesos especulativos. La filosofía de ahora se caracteriza, justamente, por un no ocultado horror al vacío de las abstracciones. *“En Grecia, como de una manera general en la juventud de la filosofía —escribe Kierkegaard— la dificultad consistía en ir a lo abstracto, en alejarse de la existencia. Ahora lo difícil es lo inverso; lo arduo es alcanzar la existencia”* (1). Esta inserción de la filosofía en la realidad concreta, o en otras legítimas objetividades, se torna difícil porque está en pugna con cierta tradición filosófica. Además, es necesario vencer la espontánea tendencia de la razón a discurrir especulativamente. Pero hay que liberarse de esas trabas, porque el filósofo que hoy es en verdad fiel a su época no puede asentir a la posición socrático-plató-

(1) Citado sin señalar referencias, por Jean Wahl en *Etudes Kierkegaardienes*. Vrin, París, 1949, pág. 258.

nica, que veía un mérito en el distanciamiento de lo real. Con Gabriel Marcel repetamos siempre que es necesario desconfiar de las filosofías que no muestren la *mordedura de lo real*.

Cuando el problema filosófico es el hombre, los excesos especulativos se vuelven sobremanera patentes. Ninguna realidad más próxima al individuo que la realidad humana. De ahí la espontánea confrontación de las doctrinas antropológicas con el caudal de las experiencias vividas, que pone a disposición tanto del filósofo como del hombre culto una multitud de testimonios irrecusables respecto de los desacuerdos entre la vida y determinadas teorías filosóficas. Como tal vez en ningún otro, en el problema del hombre el pensamiento no puede discurrir atenido exclusivamente a las conexiones internas que le imprimen legalidad formal. Es imprescindible una constante referencia al objeto. La trama de las ideas se enrarece peligrosamente sin una permanente remisión a las experiencias de lo humano.

De una vía posible para acceder a esa existencia tan ardua de alcanzar, según Kierkegaard, queremos hablar ahora. Se trata de reinsertar la razón en el mundo de las experiencias concretas, de proporcionarle un contenido que le dé densidad y domine ese su impulso a refugiarse en el mundo de las abstracciones. A través de lo que denominamos *hecho filosófico*, y que explicaremos a continuación, nos proponemos sugerir una fuente de datos primarios de valor para la elaboración filosófica. Asístenos la convicción que de los *hechos filosóficos* se pueden extraer elementos valiosos para la filosofía.

1. *La filosofía como "hecho filosófico"*.—Las perspectivas para abordar la comprensión de las concepciones filosóficas son múltiples. De los varios planos en que es posible situarse para examinarlas, hemos de referirnos a sólo dos de ellos que facilitan marcadamente la explicación de lo que entendemos por *hecho filosófico*. Han de servirnos de telón de fondo para destacar más nítidamente el ángulo considerativo que proponemos en el presente trabajo.

Habitualmente, las concepciones filosóficas se estudian primero por su valor intrínseco. Son examinadas en sí mismas, en cuanto pretenden haber recogido rasgos esenciales del ser y del pensamiento. Interesan las doctrinas por el grado de validez y en cuanto han contribuido a aclarar los problemas que son patrimonio de la filosofía. La atención se inserta en la objetividad de las ideas; el examen se detiene en aquilatar el acierto de las interpretaciones. Es el punto de vista de la verdad y alude, sin duda alguna, a la filosofía perennis. Se constituye así el "cuerpo filosófico", formado

por las concepciones y sistemas que siempre tienen algún valor actual, y que en virtud de esa permanencia que resiste la acción del tiempo, parecen contener un núcleo eterno de verdad. En ese rasgo de la permanencia hay un reflejo de la validez universal a que aspiran los enunciados filosóficos.

En la otra perspectiva, el interés del análisis se desplaza un tanto del contenido mismo de las doctrinas. Las ideas no atraen por sí mismas, sino porque revelan la personalidad del filósofo, o bien, porque descubren la modalidad específica del pensamiento de una época. Las concepciones filosóficas, más que fines, son medios para comprender al filósofo o su época. Es un plano complejo, en el que se confunden en apretado haz los elementos psicológicos y los factores histórico-culturales. El individuo y su mundo histórico representan una unidad íntima de la que sólo son separados por un artificio de la mente. Una perspectiva que respete la naturaleza del objeto, necesariamente no ha de olvidar estas conexiones y entrelazamientos, merced a los cuales la personalidad del filósofo se proyecta en su mundo histórico, así como éste se interioriza en el espíritu del pensador. Es un plano mixto, psicológico e histórico-cultural a la vez, que difiere del plano en que se ubica la filosofía perennis.

Empero, una concepción filosófica puede ser examinada no sólo como producto ya constituido, a partir del instante en que ha encontrado su enunciación definitiva en el cuerpo de doctrinas del filósofo. También puede ser, más que estudiada, explorada en el proceso mismo que condujo a su formulación. Distanciamos entonces las ideas ya cristalizadas, que interesan a la filosofía perennis, y a partir de ellas la reflexión parece remontarse a las intuiciones primarias y originales del filósofo. El análisis no se fija entonces únicamente en la idea central, que el filósofo presintió antes de explicitar su contenido. Caemos en cuenta que junto a ella existen intuiciones y otras ideas un tanto marginales, adosadas al núcleo ideológico central tradicionalmente atribuido al filósofo, y lo que es importantísimo, no siempre coherentes y a menudo contradictorias respecto de las ideas-ejes. Si se investigan los planteamientos provisionales, si se aprovechan los ensayos de formulación, si se rastrean estos elementos antinómicos incrustados a veces en el corazón mismo de las doctrinas, es evidente que la reflexión enfoca las concepciones filosóficas desde una amplísima y total perspectiva. Aparecen como *hechos filosóficos*, ángulo diferente al plano de la filosofía perennis y al psicológico e histórico-cultural.

A una primera aproximación, parecería que hubiese cierta similitud entre el estudio de una filosofía en cuanto *hecho filosófico* y la indagación de los orígenes psicológicos e histórico-culturales de una doctrina. El bió-

grafo y el historiador de la filosofía también procederían con un criterio análogo, pero la semejanza es aparente. Cuando el historiador estudia un sistema filosófico según un criterio genético, lo hace para precisar el pensamiento de un filósofo, de una escuela o de una corriente. Muy distinto es instalarse en la fluencia de una determinada filosofía, no para conocerla, propiamente, sino para recoger materiales y datos que iluminen la problemática filosofía misma, no el pensamiento del cual se extraen. Las concepciones que elaboren estos aportes, tendrán valor independientemente de la validez perenne de las doctrinas que los proporcionan.

Al contemplar una doctrina desde el plano de la validez objetiva y universal de su contenido, se la observa como si el pensamiento humano hubiese discurrido por un camino único. Pero si se la analiza en cuanto *hecho filosófico*, adquiere la apariencia de una encrucijada teórica, de un entrecruzamiento de caminos investigatorios posibles, de los cuales el filósofo no siempre elige el que conduce a la concepción más profunda y plena. Suele ocurrir que el filósofo intuya posibilidades, que vislumbre ciertas objetividades, pero abandone las visiones nacientes por no justipreciarlas a causa de un tiempo histórico desfavorable a las incipientes ideas. Esos elementos inmaduros que el filósofo no desarrolla, a veces restan incluidos en la doctrinas, adheridos a aquellos otros que analizó hasta sus últimas consecuencias. Quedan depositados a modo de semillas incomprendidas, que por una u otra razón no recibieron la acción fecundante y explicitadora de una sistemática consideración reflexiva. El contacto con esas ideas inmaduras fué leve; más que verlas, el filósofo las entrevió, pero sin captar potencialidades ideológicas de las que bien pudo provenir una intensa luz para aclarar el enigma de la vida. A veces da la impresión de que estuvo al borde de una verdad más plena, pero escogió otra pálida y menos vigorosa. Rozó el gran descubrimiento, pero prosiguió sin darse cuenta, dejando de lado verdades que no lograron suscitar tensión en su espíritu. Son las ideas inmaduras, verdaderos ecos de lejanas convicciones.

Desde el punto de vista de la filosofía perennis, dichos elementos colaterales representan defectos, contradicciones, negatividad, porque están de más, o bien chocan contra los principios centrales del sistema filosófico. Desde la perspectiva de la filosofía como *hecho filosófico*, los elementos inmaduros son valiosísimos, pues constituyen una oportunidad sin par para que la reflexión filosófica se inserte en objetividades reales y el pensamiento alcance así densidad y plenitud. El *hecho filosófico*, por tanto, puede transformarse en una forma de recibir la generosa mordedura de lo

real, de apretar el contenido de las concepciones y huir de la rarefacción del pensamiento. Las antinomias interiores a una filosofía ya no significan imperfecciones, rasgos negativos, sino que dan margen a interpretaciones positivas.

2. *Un hecho filosófico en Malebranche.*—No hemos de limitarnos a enunciar este plano de la filosofía como *hecho filosófico*. Ciertamente es que la explicación de sus características específicas implica desde ya justificarlo. No obstante, vamos a ejemplificar analizando un texto de Malebranche desde la perspectiva especial propuesta. Será una nueva prueba de legitimidad, porque las posiciones metodológicas se justifican si la materia objeto de examen desde el nuevo ángulo, se ve distinta tras la aplicación de los renovadores principios metódicos. Si extraemos datos novedosos inadvertidos antes, quiere decir que la perspectiva era fecunda. La veracidad del método es certificada por el testimonio de las consecuencias de su empleo, en el sentido de hacer ver las cosas diferentemente a como eran concebidas antes. Otra valiosa comprobación está representada por el hecho de mostrar la existencia de un problema allí donde no se lo vislumbraba. El progreso de la filosofía no se realiza sólo a base de encontrar la verdad, sino particularmente gracias al descubrimiento de nuevos problemas. El crecimiento de la problemática filosófica es signo cierto de avance de la reflexión. Pondremos, pues, a prueba nuestra idea de la filosofía como *hecho filosófico* mediante el examen de un texto del filósofo francés, para ver si el análisis muestra un núcleo antes invisible en el pensamiento de Malebranche, o bien si revela la existencia de problemas que empañen la tersura de lo que creíamos comprender sin dificultades.

Malebranche dice en su *Tratado de Moral*, cap. I, párrafos II y III:

II. Si mi propio *espíritu* fuese mi *Razón*, o mi luz, mi espíritu sería la razón de todas las inteligencias: porque estoy seguro de que mi *Razón*, o la luz que me aclara, es común a todas las inteligencias. Nadie puede sentir mi propio dolor: cualquier hombre puede ver la verdad que yo contemplo. Mi *dolor* es, pues, una modificación de mi propia substancia, y la *Verdad* es un bien común a todos los espíritus. III. Así, por medio de la *Razón*, tengo o puedo tener alguna sociedad con Dios y con todas las inteligencias, puesto que todos los espíritus comparten comúnmente un bien común o una misma ley, la *Razón*.

Si entendemos estos principios desde el punto de vista tradicional, ningún enigma aflora del texto citado. Las inteligencias poseen todas una estructura común: la *Razón*. De ahí que la misma verdad pueda ser con-

templada por todos los seres inteligentes. Como la legalidad racional se da en todas las inteligencias, tanto en los hombres como en Dios, los seres humanos pueden comunicarse entre sí; también están en situación de mantener algún género de sociedad con Dios y las demás inteligencias. Las ideas de Malebranche, por tanto, fluyen tersas, sin repliegues ni trasfondos.

Situémonos en la posición propuesta, y apenas consideremos el texto en cuanto *hecho filosófico*, los repliegues discrepantes se exteriorizarán. Es necesario no ver en Malebranche sólo un filósofo racionalista, porque esa forma de entenderlo impulsa constantemente a no advertir los elementos no racionales que él pudiera consignar. Ha de interesar la expresión filosófica total de Malebranche, pues de lo contrario apartaremos automática e inconscientemente cualquier factor adverso a esa ubicación en el pensamiento filosófico. Entonces se harán patentes los contenidos antinómicos a la idea racionalista central. Su filosofía ya no tendrá un tono uniforme, sino que la apreciaremos veteada de algunas tonalidades no racionales. En sus intuiciones básicas ya no hay una sola línea, sino dos: una que Malebranche consideró legítima y que traza el contorno de una concepción racionalista del hombre, y otra leve, desdibujada, que no despertó su interés, pero que bosqueja una comprensión no racional del ser humano.

Ambos principios aparecen yuxta y contrapuestos en aquel pensamiento de estructura sencilla, pero de profuso contenido, en que Malebranche declara que "*nadie puede sentir mi propio dolor*", mientras que "*cualquier hombre puede ver la verdad que yo contemplo*." Repitamos esa fórmula contradictoria: "Nadie puede sentir mi propio dolor: cualquier hombre puede ver la verdad que yo contemplo". Malebranche reflexionó a base de la veracidad del segundo de estos dos principios. No se detuvo a meditar acerca de la primera verdad, o sea, no examinó sistemáticamente la visión del hombre que supone la evidencia de que "nadie puede sentir mi propio dolor". Si lo hubiera hecho, su filosofía sería actualísima: consideraríamos a Malebranche un contemporáneo nuestro como a Maine de Biran o a Kierkegaard, por ejemplo. El camino desdeñado por el filósofo francés es seguido por corrientes importantísimas del pensamiento contemporáneo. Veámoslo.

*Nadie puede sentir mi propio dolor.* En otras palabras, en el ser humano se da una dimensión absolutamente interior, sólo asequible a mí mismo. El mundo de la intimidad lo frecuenta, únicamente, cada cual; ningún otro individuo tiene acceso directo a las aguas del yo profundo. En sus parajes interiores, cuando el ser se ensimisma, el hombre transita

solo; no hay compañía posible. Otro puede darse cuenta de que sufre, pero nadie —como no fuese el mismo— siente su propio dolor. En los *Upanishads* se habla de un oyente interior: “*Nadie le puede ver, pero él ve, nadie le puede oír, pero él oye; nadie le puede pensar, pero él piensa; nadie le puede conocer, pero él conoce. Solamente él ve, oye, piensa y conoce. Ese es... el oyente interior*” (1). Pues bien, ese oyente interior está solo.

Hay en esto una experiencia vital difícil de no haber sentido alguna vez. En algún instante hemos padecido un sufrimiento intenso, un dolor acerbo. No me refiero a contratiempos, a dificultades de gravedad fluctuante que se traduzcan en aflicciones leves y pasajeras, sino a un dolor moral agudo y permanente, de esos que sacuden entero al individuo y lo desgarran por dentro. Los dolores en que nos sentimos perecer pueden llegar débil o fuertemente al exterior, mas sólo quien los padece sabe de la agudeza de su crueldad. Las palabras de consuelo no mitigan los sufrimientos profundos; antes bien los exacerban, porque captamos la impotencia de la ayuda. Superlativas pueden ser la simpatía y la comprensión, pero al final caemos en cuenta que estamos solos, irremediablemente solos en nuestra congoja. El amigo cercano sólo entreverá el resplandor de estos estados interiores, pero ¡qué abismo entre el débil reflejo y la aflicción que abate! Otras veces es la indiferencia la que nos lanza al pozo de la soledad: la incompreensión de alguien nos susurró al oído nuestra condición de solitarios. Suele ocurrir que la existencia misma parezca vacía, y la ausencia de contenido patentiza, asimismo, la soledad. A ella el hombre llega por múltiples vías. No hay duda que Malebranche comprobaba una verdad de hecho al aseverar que “nadie puede sentir mi propio dolor”. Y como el dolor es en cuanto somos, en tan amargos instantes quisiéramos olvidarnos de nosotros mismos, a modo de seguro procedimiento para desprendernos de sus tenazas. Como el individuo está a solas con su dolor, ansía desaparecer para desasirse de la congoja. Ambiciónase el refugio transitorio del sueño; nos aturdimos en las cosas. Mediante esta evasión de nosotros mismos, procuramos liberarnos de la pesada lápida de la soledad.

Así, pues, quiérase o no, la soledad es una de las categorías ineludibles de la existencia humana. Cuando se examina al hombre en cuanto ser dotado de intimidad, en tanto posee conciencia aguda de sí, el individuo aparece a solas consigo mismo. Existencia y soledad se implican. La condición solitaria del hombre posee raíces metafísicas. Esta visión del hombre tiene como actor al solitario individuo, y como escenario, la soledad. Acontece al ser humano lo que al gorrión de que habla Leopardi, enhiesto

(1) Los *Upanishads*. Brihadaranyakopanishads. Ed. Bauzá, Barcelona, pág. 14.

en la elevada y antigua torre, solo ante la extensa llanura: “*Tú, solitario pájaro, en la noche del vivir que te asignen las estrellas . . .*” (1).

¿Puede ser plácida una visión en que el hombre comienza sintiéndose solo? ¿Escapará la espiritualidad a esos reflejos perturbadores? Indudablemente, no. Esa filosofía ha de llevar el signo indeleble de una creación estremecida y conturbada por la soledad consubstancial al individuo. “*Percebir que soy* —ha escrito Louis Lavelle— *es darme cuenta que soy único, separado, solitario, encerrado dentro de límite alejables, pero que no pueden ser traspasados. Basta pensar que tengo una existencia propia, subjetiva, personal, ignorada de todos y que me pertenece, para sentir una emoción tan aguda y desgarradora, que me parece imposible su prolongación*” (2). La situación que aqueja al individuo está descrita a perfección en los *Upanishads*: “*Miró en torno suyo: no vió otra cosa que sí mismo. Y gritó en un principio: ¡soy yo! Se atemorizó. Por eso le invade a uno el miedo al estar solo*” (3). Pero no sólo de la conciencia de sus menesterosa y abandonada soledad provienen los matices dramáticos que engendra esta posición del ser humano. En esta visión no se alude al hombre en general; no se piensa en un individuo cualquiera. Se habla de, está en el tapete, un solo ser humano, yo mismo, únicamente yo. Mi propio ser, yo, estoy comprometido, pues el dictamen me afecta. Expliquémosnos. Cuando un corredor de propiedades concierta una transacción entre dos individuos, es en cierto modo ajeno al negocio, pues su interés en una comisión no puede compararse con la participación del comprador y del vendedor. Así ocurre a quien plantea desde esta perspectiva el problema del hombre: no es espectador, sino parte. Todavía más: su compromiso es mayor, porque no se transa una cosa, sino que él mismo está en cuestión. Se discute su suerte; se dilucida su destino. Está total y absolutamente envuelto en el problema. El compromiso y el dramatismo acompañan siempre a esta posición filosófica, por estar en juego la suerte del filósofo como hombre.

El sentimiento de soledad, como todas las afecciones profundas, posee una coherencia peculiar; hay en él una trabazón en cierto sentido análoga a la lógica del entendimiento. Es el “orden del corazón” de que habla Pascal en sus *Pensamientos*. Examinemos a través de la experiencia de la muerte ese “orden del corazón”, esa lógica de la existencia.

Al sobrevenir un infortunio irreparable, cuando la muerte nos arrebató a un ser a quien amamos profundamente, a quien llevamos todavía

(1) Leopardi. *El gorrión solitario*, en *Poemas*. C.I.A.P., Madrid, 1929, pág. 39.

(2) L. Lavelle. *Le mal et la souffrance*. Plon, Paris, 1940, pág. 143.

(3) Ob. cit., Ib.

más adentro que en el corazón, los días se tiñen de un gris lacerante. Para extirpar el dolor engarfiado en nuestra carne, quisiéramos huir de nosotros mismos, anhelaríamos dejar de ser. Trascurre el tiempo, y, por un sino implacable, el dolor se aquieta; el olvido recluye en la lejanía la ausencia antes acongojante. Poseemos en ese instante lo que ansiábamos: estamos a punto de advenir a un recuerdo tranquilo, o lo que es igual, a un tranquilizador olvido. Mas nos afligimos, porque ha surgido un nuevo motivo de pesadumbre. Como una tenebrosa neblina, invádenos interiormente una impresión de culpa. Hemos traicionado a la persona que teníamos adherida con invencible firmeza a nuestro corazón; parecería que fuéramos desleales con ella. Entre la persona muerta y la nada absoluta existía una breve distancia, se extendía un pequeño intersticio. En trance de olvidarla, el leve trecho ha desaparecido. Ahora sí que la hemos aniquilado; la hemos sumergido irremediabilmente en la nada. El dolor se apaga en forma paulatina y sentímonos responsables de su extinción. En cierto modo somos culpables de su anonadamiento. Debido a nosotros, a causa mía, de ese ser sólo resta . . . nada. Asústanos la diferencia que hay entre la fidelidad al dolor y al recuerdo, y la situación actual, en que nos sentimos traidores a ese recuerdo y a ese dolor. Tenemos la incómoda impresión de ser otros. Hemos decaído, pecado, y nos sofoca el polvillo impalpable y torturante de la culpa. Somos culpablemente extraños a nosotros mismos.

En todo esto hay una coherencia, una trabazón. Los sentimientos fluyen, a su modo, coordinadamente. Hay allí una lógica que no es la de la razón. Más todavía: existe antagonismo entre la lógica de la existencia y la lógica del entendimiento. Los núcleos hondos de la interioridad humana resisten al esfuerzo racionalizador, porque son otras las categorías de la existencia. La existencia no se sostiene en categorías mentales. La razón, en su intento conceptualizador sólo araña lo más superficial de estos planos profundos. Y no hay aquí margen para fantasmas, ni espectros irreales, ni menos espejismos. De ninguna manera, pues se da consistencia y autenticidad. Basta rememorar las emociones más intensas, los dolores amargos, las ansiedades que hacen esperar y temer, la angustia frente a lo que aun está en el futuro, el temor que coge y aprieta, la exaltación de la alegría desbordante, la tensa expectación del amor. En esos estados que cogen al ser en sus últimos resquicios, nos sentimos vivir como nunca; se agudiza al máximo la propia conciencia de sí. ¿Qué es más convincente, una definición de la existencia, o la vibrante aprehensión de nosotros mismos que acompaña a esas experiencias vitales? Descubrimos entonces el ruido

sordo y potente de la existencia; asistimos al silencioso fluir del río subterráneo del ser. Nos sabemos existiendo. En esas corrientes oscuras, a veces, brillantes, otras, pero siempre poderosas, el individuo toca fondo en los estratos metafísicos mismos del ser. Si se trata de hallarnos alguna vez en la vida, nunca estamos más próximos a nosotros mismos que en esos existenciales encuentros. La experiencia vital intensa nos inmoviliza y estimula a la vez; induce una especie de vaivén dialéctico que impulsa a un descenso y a un ascenso en la propia personalidad. Hay un repliegue en nosotros mismos, al cual sigue un despliegue de las fuerzas creadoras que extraemos en estas inmersiones espirituales. A la superficie de la conciencia no llegamos con las manos vacías.

Podemos ya trazar el contorno de la visión del hombre implícita en el principio de Malebranche de que “nadie puede sentir mi propio dolor”. Soledad, dramatismo, compromiso, irracionalidad y existencia exaltada, son los caracteres que singularizan la visión existencial del hombre, tan firmemente sostenida en la filosofía contemporánea.

Veamos ahora, aunque sea brevemente, la otra concepción del hombre implícita en el texto citado de Malebranche. “Nadie puede sentir mi propio dolor: cualquier hombre puede ver la verdad que yo contemplo”. En la segunda parte de este enunciado, en el principio “cualquier hombre puede ver la verdad que yo contemplo”, está contenida la idea antagónica a la visión antropológica ya examinada.

*Cualquier hombre puede ver la verdad que yo contemplo. ¿Quién es cualquier hombre? Soy yo, y no lo soy. Soy yo, porque cumplo con el requisito de ser cualquier hombre; pero no lo soy, porque esa parte de mi ser que llamo “cualquier hombre” no es mía, propiamente, puesto que la comparto con todo el género humano. Me pertenece y me es ajena a la vez. “Cualquier hombre” pueden ser todos, pero al mismo tiempo nadie lo es en sentido estricto. En otros términos, en esa visión del hombre éste desaparece como individuo, en cuanto ser singular y concreto. La concepción racionalista clásica desindividualiza al ser humano; borra los caracteres que dan al individuo una fisonomía propia, inconfundible. Este, el hombre concreto, yo, cada uno de ustedes, queda reducido a una fórmula abstracta, a un ente fantasmagórico, a una etiqueta, a un signo. El sujeto pensante, el yo trascendental, el sujeto moral, el homo sapiens, el ciudadano, el consumidor, el transeúnte, etc., son sombras esmirriadas que restan del hombre después de la acción empobrecedora de la realidad que ejecuta tanto la razón filosófica como la razón de la vida corriente.*

Y es así porque para la posición intelectualista, lo objetivo se alcanza únicamente a condición del abandono de la subjetividad. En la relación que la mente establece con la realidad, debido a esta exterioridad del pensamiento y del ser, el hombre debe esfumarse en cuanto sujeto, para que así las cosas resten solas y puedan ser conocidas sin interferencias perjudiciales. La razón aspira a una deshumanización, en la cual cada uno de nosotros deje de ser uno mismo para transformarse en uno cualquiera, en "cualquier hombre", como dice Malebranche. Ya no subsiste el individuo concreto para que se sienta aislado en su inalienable soledad, como en la otra visión del hombre, porque los seres humanos desaparecen absorbidos en fórmulas generales y abstractas.

Pero el hombre no pierde la soledad únicamente porque se esfuma en cuanto ser concreto al trocarse en "cualquier hombre". Para Malebranche, está en la muy segura compañía de Dios y de los demás hombres. Todos los individuos en tanto seres inteligentes participan de un bien común: la Razón, por lo cual cualquier hombre puede ver la verdad que yo contemplo. Los principios racionales de que somos copropietarios, establecen la posibilidad de la comunicación, el abandono de la soledad. La razón fundamenta una solidaridad humana y una comunión con Dios que, evidentemente, dispersan y aventan todo asomo de soledad, y con ello, todo dramatismo y compromiso.

La concepción del hombre implícita en el principio de que cualquier hombre pueda ver la verdad que yo contemplo, es, pues, opuesta a la contenida en el principio de que nadie pueda sentir mi propio dolor. No hay soledad, sino la reconfortante compañía de Dios y de los hombres. Desaparece el compromiso personal, pues mi ser es reemplazado por "cualquier hombre". El dramatismo y el compromiso se esfuman juntos al ocultarse el individuo concreto, y gracias también a la apaciguadora aparición de Dios y de los otros hombres. La existencia trémula y exaltada se deslie en la serena contemplación de la Razón divina.

3. *El contenido objetivo del hecho filosófico.*—Analizado desde la perspectiva del hecho filosófico, en el texto de Malebranche se explicita un contenido latente. El pensamiento del filósofo francés no discurre deslizando sin violencias, sino que se arremolina en ciertos puntos, justamente el que nos ha interesado, creándose tensiones entre polos ideológicos que parecen excluirse. En la poderosa fluencia de la idea central que Malebranche desarrolla sistemáticamente, flotan otras ideas inmaduras sin formar cuerpo con ella, a modo de elementos heterogéneos en germen. No las

discute ni tampoco niega; pero menos las desenvuelve: las consigna, sencillamente. No era necesario incluirlas, pues podrían ser eliminadas sin alterar el curso de la reflexión. están de más, simplemente. No adhiere ni asiente a esos elementos de naturaleza discrepante; más bien están depositados, incrustados, en el sistema central, como esas rocas que parecen resistir la dirección de las aguas. Hay allí prefiguradas otras filosofías. Parecería que las ideas inmaduras fuesen impuestas por la fuerza compulsiva de ciertas experiencias, pero con un impulso amortiguado sea por una configuración espiritual inapropiada, fuere por un tiempo histórico poco propicio a su desarrollo. Otras épocas más favorables, la nuestra, por ejemplo, darán forma a esas intuiciones en escorzo; las elaborarán sistemáticamente dando lugar a una especie de ucronía del pensamiento filosófico.

Empero, estos factores antagonicos no se dan exclusivamente en Malebranche; no es un caso de regionalismo filosófico. Las tensiones antinómicas son frecuentes. En otro estudio nuestro, hemos mostrado cómo en la certidumbre del cogito cartesiano estaban dadas las condiciones para el problematismo de la filosofía contemporánea (1). Desde que Aristóteles se apartó del platonismo porque era más amigo de la verdad que de su maestro, se han repetido a menudo estas fluctuaciones conflictivas que se originan en la estructura antinómica de la filosofía. Señalemos algunas actuales: el marxismo hegeliano negando el hegelianismo; Bergson se opone y contradice a Spencer, cuando su propósito primitivo fué completarlo; Heidegger contra Husserl, no obstante su formación fenomenológica; el idealismo del empirismo lógico, en que incurre a pesar de su pretensión de atenerse a los hechos, etc. No es, pues, circunstancial el encuentro de estas oposiciones dialécticas: afloran espontáneamente del subsuelo de las doctrinas cuando se las encara como *hechos filosóficos*. Es la estructura dilemática de la filosofía, y tal vez de la realidad, que se hace presente.

¿Cómo explicar la coexistencia de estas estructuras ideológicas que deberían excluirse, sobre todo cuando son interiores a una filosofía, como en el texto de Malebranche? Es muy comprometente responder a esta pregunta, pues obligaría a elaborar toda una filosofía. Sólo hemos de esbozar, ligeramente, algunas direcciones que podrían seguirse a modo de líneas investigatorias.

Las filosofías muestran núcleos antinómicos, especialmente visibles cuando se las estudia como *hechos filosóficos*. Unas veces, esos antago-

(1) Mario Ciudad Vásquez. *La certeza cartesiana y el problematismo contemporáneo*. Revista de Filosofía, Ed. Universitaria. Santiago de Chile, 1950. Vol. I, Nº 4, págs. 397-418.

nismos son internos, en otras ocasiones, se dan entre diferentes filosofías. Sea como fuere, el problema puede plantearse a base de dos posibilidades fundamentales: las antítesis son puestas por el pensamiento, o bien son dadas por la realidad. Proviene las tensiones dialécticas del sujeto que filosofa, o del objeto sobre el cual reflexiona.

En el primer caso, si proceden del sujeto, hay lugar para una tipología filosófica, o sea, existiría margen para reducir la multiplicidad de concepciones filosóficas a determinadas formas básicas. Esto ya ha sido hecho por Dilthey y Rickert, entre otros filósofos, pero se podría ensayar una tipología caracterológica, o sea, fundamentar la diversidad teórica en la diversidad de las complejidades espirituales tipos de los pensadores. Habría que sistematizar esas constantes psicológicas que incitan a reflexionar sobre la realidad y la vida desde ángulos específicos. No se trataría de una mera descripción tipológica de las filosofías, al modo de Dilthey, sino de una explicación caracterológica de esa tipología, en la que se encontraría el origen de la inclinación y sensibilidad del filósofo para mantener una actitud unitaria determinada en el enfoque de los problemas. Pero no hay que olvidar el tiempo histórico que inhibe o favorece la reflexión sobre el contenido de las intuiciones originarias y primordiales. Hay también, pues, lugar para una tipología del "espíritu de la época" de alcance histórico-cultural, mediante la que podrían precisarse los ambientes culturales tipos en que se desenvuelven las filosofías. Una y otra, tanto la caracterología psicológica como la histórico-cultural, serían explicatorias, no descriptivas. ¿Hasta dónde se las puede separar en virtud de sus múltiples e íntimos entrelazamientos?

En el segundo caso, que tiene un particularísimo interés, o sea, cuando se plantea el estudio de los contrastes antinómicos como si de alguna forma procediesen de la realidad —no del pensamiento—, es posible ver en estas oposiciones datos primarios objetivos. El pensamiento parece estar instado por una realidad compleja y riquísima que presiona y se impone no obstante el cauce rígido que el pensamiento le ofrece a causa de su configuración tipológica. Las aguas de la realidad irrumpirían en esos cauces, pero en las situaciones en que las antinomias internas afloran visiblemente, como en Malebranche, esas aguas lo desbordarían en razón de su plenitud, y es así como juntas y aun adheridas a las concepciones centrales del filósofo, observaríanse los elementos ideológicos heterogéneos e inmaduros de que hemos hablado. La multiplicidad de concepciones, por tanto, no sólo se debería a la diversidad caracterológica de los filósofos, sino también, en algún grado, a la complejidad misma de la reali-

dad. Las contradicciones paradójicas constituirían materiales de inapreciable valor para la elaboración de la metafísica. Habría que ahondar en las diferencias dialécticas para encontrar la raíz de ciertas certidumbres metafísicas. El *hecho filosófico* se convierte así en una fuente de datos y elementos para la investigación metafísica; se transforma en un legítimo modo de recibir la imprescindible mordedura de lo real. En el *hecho filosófico*, a causa de los contenidos antinómicos que revela, se da una evidente vía de acceso a la dialéctica. Sea que se planteen las antinomías como propias del pensamiento, o fuere que se las afirme como oposiciones inherentes a la constitución del objeto, la reflexión filosófica ha de sentirse compelida hacia una teoría de la dialéctica del ser y del pensamiento.

En resumen, si se concibe la filosofía como *hecho filosófico*, éste suministra un fundamento cierto para una doble tipología caracterológica e histórico-cultural. El hecho filosófico representa una veta riquísima para un pensamiento metafísico que no divague y que huya de la rarefacción conceptual, sobre todo porque permite incursionar por fuera del área visible según la constitución tipológica del filósofo, y acrece así la experiencia de la vida y de la realidad. El *hecho filosófico* insta, finalmente, a una teoría dialéctica que abarque tanto el plano lógico como el metafísico.

He aquí ligeramente enumerada, la compleja y riquísima problemática que se despliega a partir de la posición metodológica que hemos expuesto en el presente trabajo. La filosofía, dijimos, progresa más descubriendo problemas y denunciando los falsos problemas, que gracias al encuentro de verdades indubitables e indiscutibles. Hallar problemas, fundamentar la legitimidad de los planteamientos, por esto, es signo indicador de que se está en buen camino. La convicción de estar ante problemas auténticos implica la responsabilidad moral de estudiarlos, y cuando esa problemática posee una unidad en la que las cuestiones están como integradas, los problemas que frecuentan el espíritu del filósofo no son contratiempos, sino que poseen la calidad de estimulantes programas de investigación. Los movimientos del espíritu empalidecen en el estatismo; la impulsión a filosofar se atempera por la ausencia de incertidumbres, sin las cuales no se da una tensión positiva que cree líneas de fuerza en el pensamiento. Bienvenida entonces una posición metodológica, como la del *hecho filosófico*, que permite hacer la experiencia de los problemas en toda su bullente viveza. Enerva no saber dónde ir; estimula divisar objetividades en la lejanía, aunque fuere duro y difícil el camino que conduce a ellas.

MARIO CIUDAD VÁSQUEZ