UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FILOSOFIA
Y
LETRAS

REVISTA DE LA FACULTAD
DE FILOSOFIA Y LETRAS

25

ENERO-MARZO

1947

IMPRENTA UNIVERSITARIA

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

Rector:
DR. SALVADOR ZUBIRÁN

Secretario General:
FRANCISCO GONZÁLEZ CASTRO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

Director:
DR. SAMUEL RAMOS

FILOSOFIA
Y
LETRAS

REVISTA DE LA FACULTAD DE
FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA
UNIVERSIDAD N. DE MÉXICO.

PUBLICACION TRIMESTRAL

FUNDADOR:
Eduardo García Máynez

DIRECTOR:
Agustín Yáñez

Correspondencia y canje a Ribera de San Cosme 71.
México, D. F.

Subscripción:

Anual (4 números)

En el país..... $7.00
Exterior..... dls. 2.00

Número suelto..... $2.00
Número atrasado..... $3.00

Tomo XIII México, D. F., enero-marzo 1947 Número 25

Sumario

ARTICULOS

		Págs.
Guillermo Héctor Rodríguez	*Conmemoración del Maestro Caso* . . .	9
Luis Recaséns Siches . .	*Antonio Caso, sociólogo*	15
Juan Hernández Luna .	*Una jornada del Maestro Caso en favor de la libertad de cátedra*	43
José Ferrater Mora . .	*El problema de la filosofía contemporánea y su forma de exposición*	55
Paul Westheim . . .	*El dualismo en la creación artística europea*	75
Ferrán de Pol	*La primera novela catalana moderna* . .	87
Agustín Millares Carlo .	*El escrito más antiguo de Francisco Cervantes de Salazar* . . .	101

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

		Págs.
José Gaos	*Aristóteles.* (W. Jaeger.) . .	107
José Gaos	*Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura.* (E. Cassirer.) .	114
Justino Fernández	*The Meeting of East and West.* (F. S. C. Northrop.) . .	118
Juan David García Bacca . .	*Historia de la Física.* (D. Papp.)	128
Juan David García Bacca . .	*La nature du transfini.* (Th. Greenwood.)	131
Octaviano Valdés	*Cultura mexicana. Aspectos literarios.* (F. Monterde.) .	134
Francisco Monterde	*Al filo del agua.* (A. Yáñez.) .	136
Agustín Millares Carlo . . .	*Nuevos documentos relativos a los bienes de Hernán Cortés* .	140
Agustín Millares Carlo . . .	*Conventos de monjas en la Nueva España.* (J. Muriel.)	141

ACTIVIDADES Y PRESENCIAS

Leopoldo Zea	*Significación del neokantismo mexicano.* Diálogo con Juan Manuel Terán	143
José Gaos	*Nuevas de la filosofía en Francia*	151

Noticias de la Facultad de Filosofía y Letras 155

Notas y noticias de América 167

Publicaciones recibidas 179

EL PROBLEMA DE LA FILOSOFIA CONTEMPORANEA Y SU FORMA DE EXPOSICION

Una exposición de la filosofía contemporánea y una posible e inevitablemente aventurada interpretación de ella no tiene sentido si tal filosofía no posee hasta cierto punto una unidad propia. Ahora bien, éste es justamente el caso para el conjunto de corrientes filosóficas principalmente alojadas en el marco del siglo XX. Si en la general vida humana este siglo nuestro carece aún de figura definida y es acaso uno de los instantes más confusos de una crisis que parece abarcar, como Comte había genialmente advertido, toda la época moderna, en la filosofía, por el contrario, posee ya, para quien sepa mirar las realidades de frente, un perfil relativamente acabado y, como casi siempre suele acontecer, programático para las épocas futuras. En otros términos: el hombre vacila donde el filósofo decididamente se resuelve. Esta posición, de tan extrema factura, no significa, desde luego, que el filósofo de nuestro tiempo ofrezca una figura satisfecha frente a la insatisfacción y a la inquietud que caracterizaría al hombre en general y aún al mismo filósofo en la medida en que no hiciera filosofía. En un cierto sentido, y como he puesto en otro lugar de relieve,[1] la vida humana es constitutivamente crítica, y la filosofía no parece ser sino aquel instante en que la crisis ha tocado más abismales profundidades. Así considerada la cuestión, debe entenderse sólo *cum grano salis* la precedente fórmula de una relativa estabilidad del pensamiento filosófico en la época presente. Pues lo que la filosofía hace es siempre ir un poco más allá e iniciar una nueva crisis en el mismo punto en que la crisis antigua se había desvanecido o, si se quiere, atenuado. Por todos estos motivos, y otros muchos que pudieran aducirse, el conocimiento del esfuerzo filosófico realiza-

1 *Cuatro visiones de la historia universal.* Ed. Losada, 1945, p. 13 y siguientes.

do en los últimos decenios posee algo más que un interés académico. En cualquier examen de las tendencias filosóficas contemporáneas deberá ir envuelto, para todo buen entendedor, el examen de los sustratos del alma humana, y tanto como un análisis de su pasado y de su presente, tendrá que ser un presentimiento de su futuro.

Claro está que, al hablar de la filosofía contemporánea y al enmarcar sus principales empeños dentro de nuestro siglo XX, no pretendo ni mucho menos circunscribirla exactamente a este período, como si fuese precisamente el año 1900 aquel en que el rumbo de las meditaciones filosóficas cambió radicalmente. Esto es también verdad en cierto modo; las *Investigaciones lógicas*, de Husserl, por ejemplo —sin duda una de las obras capitales del período "contemporáneo"— fueron publicadas en el año 1900. Y ya en 1889 apareció el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, de Bergson, otra de las grandes obras programáticas. De modo que ni siquiera desde un punto de vista formal cabría desechar el 1900 como una fecha significativa.[2] Pero ello no quiere decir en modo alguno que en esa fecha o en torno de ella surgieran, casi mágicamente, obras que trastornaban de raíz las opiniones hasta entonces sustentadas. En rigor, las obras que anuncian el nuevo período son tanto brotes inesperados como flores de raíces más ocultas. En cierto modo, la filosofía contemporánea es una depuración y una elaboración de los temas que llegaron por vez primera a madurez en la época romántica. Si quisiéramos comprender verdaderamente aquélla, tendríamos que entender primariamente y a fondo ésta. Pero, al mismo tiempo, la época romántica no puede entenderse cabalmente si no es analizando la significación del hombre moderno. Así retrocederíamos poco a poco hasta llegar a los mismos orígenes de la filosofía, a aquel conmovedor instante en que surgió la filosofía griega y, con ello, a los orígenes de esa forma de vida humana que acaso alcance ahora, por vez primera, la madurez completa — precisamente cuando en cierto modo está declinando para dar origen a figuras históricas cuyos rasgos apenas entrevemos. Me agradaría sobremanera poder contar algún día con la debida parsimonia la historia de tales orígenes. Pero es evidente que no puedo ahora detenerme en lo que, una vez emprendido, no podría abandonar sin me-

2 Se dirá que también fué en 1899 cuando aparecieron *Los enigmas del Universo*, de Haeckel. Pero mientras aquellas obras descubren un horizonte aún no enteramente explorado y acaso en principio inexplorable en su totalidad, el libro de Haeckel es el postrero fulgor de una hoguera definitivamente convertida en ceniza.

lancolía. Por un lado, una exposición cualquiera de la filosofía actual sería forzosamente el capítulo postrero de una posible historia general de la filosofía; a ésta debería recurrir, pues, quien sintiera mayores urgencias sobre el tema. Por el otro, acaso no podría hacerse semejante historia sin antes poner en claro algunos problemas últimos respecto a la vida humana y, de consiguiente, sin antes haberse decidido con respecto a algunas fundamentales cuestiones metafísicas.

Es inexcusable, pues, abandonar pretensiones semejantes y limitarse, por costoso que sea el sacrificio, a nuestro más humilde tema. Lo que una exposición de la filosofía contemporánea debería contar es cómo se ha constituído y cómo de hecho ha funcionado y sigue funcionando un conjunto de corrientes filosóficas que, no obstante sus discrepancias mutuas, beben en las mismas fuentes y parecen desembocar en los mismos mares. Tal vez para mostrar pareja unidad última sea necesario exagerar un poco los rasgos comunes de cada una de ellas — exactamente en el mismo sentido en que nos veríamos obligados a descoyuntar aún más sus perfiles discrepantes para mostrar en qué divergen. Se encuentra, por lo visto, en la índole misma del conocimiento esta doble necesidad de exageración y atenuación de perfil de las realidades que quieran de veras entenderse. Como en todos los demás saberes, también en éste, y aún en mayor proporción que en cualquier otro, es inexcusable la ironía. Mientras contempláremos una relidad, deberemos, al mismo tiempo, mirar de soslayo la que habita en sus vecindades y aún la que esboza gestos hostiles en la ribera opuesta. La ironía, que parecía de primera intención falsear la realidad sobre la cual se aplicaba, resulta, a la postre, la única posibilidad de serle fiel.

Más antes de proceder a cualquier exposición del general perfil de la filosofía contemporánea es forzoso despejar, para que no nos obsesionen por más tiempo, algunas delicadas incógnitas. La primera, y aún la principal de ellas, es la que afecta a la misma forma de exposición elegida. Cuestión sin duda mucho más decisiva de lo que parece a primera vista, porque si la forma de exposición de un conocimiento mantiene estrecha relación con la esencia misma de este conocimiento, tal relación se acentúa y exacerba cuando se trata precisamente de la filosofía. Entonces parece haber una tal relación entre el saber y su expresión, que no parecen sino constituir una misma y única realidad: la escurridiza realidad del pensar filosófico. De hecho, ocurre con el pensamiento y su forma de expresión algo que ha sido mil veces comprobado: que no puede existir ninguna se-

paración entre el contenido y la forma, sino, antes al contrario, que ambas realidades se destacan con su perfil peculiar sólo cuando la viva realidad del pensar ha cedido el puesto al relativamente inerte residuo del pensamiento. En otros términos: no sólo contenido y forma no se hallan separados más que cuando el pensamiento ha sido solidificado en fórmulas, sino que desde el mismo instante en que se pone un contenido cualquiera, se pone asimismo, por *leve que sea, alguna forma. Y viceversa: desde el* mismo instante en que alguna forma aparece en el horizonte, lleva implícito, sin poder evitarlo, algún determinado contenido. Así, aunque nuestro problema —el de la forma de exposición de unas tendencias filosóficas actuales— no alcance todavía las pavorosas proporciones del que ha sido anunciado, no puede de todos modos eludir un tratamiento preliminar para que por lo menos sean comprendidas las mayores dificultades a él inherentes. Ante un pensamiento filosófico cualquiera, y mucho más todavía ante un haz de tendencias filosóficas pertenecientes a un período dado, se plantea de continuo el problema de cuál es para él la forma de exposición más apropiada.

No hace falta ni siquiera decir que este problema no puede ser aquí resuelto como el autor quisiera: adentrándose en los últimos supuestos del mismo. Lo que nos limitaremos a hacer, por lo pronto, será indicar algunas de las más patentes dificultades de la cuestión y señalar cuáles son los motivos que nos han inducido a solucionarlas de una cierta provisional manera. Ahora bien, ¿de qué modo podríamos exponer, para que fuese decorosamente comprendida, una filosofía que designamos con el nombre de contemporánea y que hemos supuesto abarcaba, junto a los años finales del siglo XIX, los ya transcurridos cuatro decenios y medio de nuestra centuria?

Hay, en primer término, la exposición más común y corriente, la que se encuentra en casi todas las historias de la filosofía más a mano y que ha constituído hasta ahora la principal fuente de información para todos los interesados en estas cuestiones. Consiste ella simplemente en anunciar, con un orden cronológico más o menos riguroso, el pensamiento de los autores capitales del período o, para ser más exactos, de aquellos autores que la visión contemporánea destaca como los más eminentes. Eminencia o carácter principal que la posteridad se encarga inexorablemente de rectificar, a veces en un sentido que parece trastornar todo el pasado. Claro está que esta corrección del enfoque de una época es asimismo in-

evitable en otras menos apresuradas exposiciones y aun exégesis. Pero una mayor atención a las raíces de lo que es dado y, sobre todo, a su vinculación con el esqueleto del pretérito puede evitar en medida considerable excesivas sorpresas.[1] Sin embargo, los inconvenientes de tal forma de exposición no se limitan a lo apuntado: en rigor, éste sería inclusive beneficioso en cierto respecto si no fuera que la exposición no se articula entonces siguiendo una pauta orgánica, si no que se contrae a ser un mero enunciado de nombres, principalmente de los que en el momento de la exposición son más accesibles o conocidos.[2] Por otro lado, la exposición a base de una indicación de autores en un orden cronológico más o menos fiel es la menos a propósito para dar una imagen cabal del sentido del pensamiento filosófico. Si, a pesar de todo, este sentido acaba por imponerse, ello se debe menos a lo que proporciona la exposición que al hecho de que

1 Francisco Romero hace notar con razón las sorpresas que causa el examen de una historia de la filosofa redactada en el primer tercio del siglo XIX: la *Histoira de la philosophie moderne, à partir de la Renaissance des Lettres jusqu' à la fin du dix-huitième siècle,* por J. M. de Gérando. En ella se estudia, por ejemplo, "a s'Gravesande y a O'Aguesseau a lo largo de nueve y doce páginas, respectivamente; a Spinoza, en cambio, se le concede poca más extensión que al hoy olvidado D'Aguesseau y menos de la mitad que a Locke, mientras naufragaban del todo en espantosas lagunas del texto algunos filósofos sin los cuales no nos explicaríamos ahora la marcha regular del pensamiento moderno". (*Sobre la historia de la filosofía,* 1943, p. 8). Permítaseme agregar aquí algunos otros datos que confirman tal curiosa impresión: a los nombres de Galileo y Bacon como reformadores del método se agrega, dedicándole por lo menos tanta extensión como al primero, el de Jacques Concio o Aconcio, de Trento, autor de un pequeño tratado latino sobre el método, "que no parece haber sido conocido de ningún historiador de la filosofía o que, por lo menos, no ha sido citado, que sepamos, por ninguno". (*Histoire,* etc., ed. 1858, tomo II, p. 3). El minucioso Ueberweg, por lo menos el que tengo a mano (ed. de 1914, reelaborada por Max Friescheisen-Köhler), no lo menciona. Las sorpresas siguen en ritmo creciente: fuera de un tratamiento del cartesianismo bastante próximo a nuestro sentir, y del platonismo moderno, en el que no parece pueda haber resquicios por donde se filtre una imagen distinta de la actual, Boulainvilliers y Christoffe Wittich reciben honores que hoy se desconocen, y corrientes como el "nuevo eclecticismo" en Suiza y en los Países Bajos son examinadas acuciosamente. Lo que no significa, por cierto, que tal exposición sea totalmente errónea y las actuales absolutamente correctas. Es aun posible que algunos autores y corrientes hoy desatendidos vuelvan a recibir en sazón más propicia favores que ahora se les niegan.

2 Así un poco en el libro de J. Benrubi, *Les sources et les courants de la philosophie contemporaine en France.*

el pensar filosófico lleva en sí mismo, más que ninguna otra forma de saber o de vida humana, su propio sentido. Una exposición de tal índole se asemeja, en efecto, más a la lista o al catálogo que a la auténtica historia, y aunque en ciertos momentos sea absolutamente inevitable para ofrecer una idea de cuanto hay presente y vigente en el campo de la filosofía, debe ser de continuo corregida por una imagen que atienda más al sentido y se preocupe un poco más por la raíz.

Claro está que una enumeración semejante no existe apenas en ninguna de las exposiciones más corrientes, como no sea en aquéllas que, por su escaso valor científico, no pueden ni siquiera figurar decorosamente en ninguna bibliografía. Por lo general, el historiador de la filosofía contemporánea, sobre todo si con ella termina la exposición de la historia general de la filosofía, suele alojar la sucesión relativamente cronológica de los nombres y de las doctrinas en una serie de rúbricas comunes. Así sucede, por ejemplo, con una historia que recientemente ha circulado mucho en los países de habla castellana y que me parece por muchos conceptos admirable: la de Emile Bréhier. No se puede decir que no proporciona una excelente imagen de la historia del pensamiento filosófico; por el contrario, es desde cierto punto de vista la más acabada imagen que de él puede proporcionarse en espacio comparativamente tan escaso. Pero cuando el autor llega al pensamiento contemporáneo se encuentra con dificultades que, por obvios motivos, no puede solucionar fácilmente. Mientras la filosofía antigua, la medieval y la moderna se le presentan como unidades orgánicas, que sólo es preciso mirar casi sin segundas intenciones para extraer su esencia y su plena figura, el pensamiento contemporáneo es, por su proximidad y tal vez en sí mismo, un caos donde se impone de inmediato un orden. Entonces debe tomarse el primer esquema que haya a mano, y el primer orden disponible es aquel que está constituído por una especie de mezcla entre lo más resonante y destacado de la filosofía contemporánea y los mismos cuadros que habían servido para exponer tan brillantemente la fase moderna de la historia de la filosofía. De ahí una continua manquedad, tal vez inevitable en toda exposición, pero que cuando menos la advertencia continua contra sus posibles celadas puede hacer más soportable: las distintas corrientes del pensamiento contemporáneo aparecen rotuladas, o por la decisiva influencia que un modo de filosofar haya ejercido sobre ellas, o por la particular dedicación de los pensadores a determinadas disciplinas u orbes de problemas. Bergsonismo, realismo, idealismo se manifiestan

entonces como apartados diferentes en un tratamiento que abarca asimismo las direcciones consagradas a la crítica de las ciencias, a la "crítica filosófica", a la "filosofía de la vida" o a la proliferación de los estudios sociológicos y a la crisis de la psicología. La general caracterización de un período, aunque notablemente aclaradora, y, como todos los escritos del citado autor, nimbada de lucidez, resulta insuficiente para una fase que, por no estar conclusa, no puede ser tratada con los mismos métodos con que fué examinada la filosofía moderna. Alguno de los elementos de tal caracterización, y especialmente los derivados de la fecunda advertencia según la cual el nuevo espiritualismo emergido con Lachelier, Boutroux y Bergson es algo esencialmente distinto de un espiritualismo que se reducía a afirmar maníacamente y sin creerse dispensado de rigurosa fundamentación filosófica la peculiaridad del reino del espíritu, deben ser para cualquier obra sobre la filosofía contemporánea un norte que hay que tener continuamente en vista.[1] Mas, aun con todas sus virtudes, habrá que corregir ese orden provisional, precaviendo de continuo al lector contra todas las celadas que cualquier exposición de la filosofía como tal y en particular cualquier exposición e interpretación del pensamiento filosófico contemporáneo lleva implícitas.

No es mi intención, claro está, detenerme en el análisis de las exposiciones de la filosofía contemporánea que mayores justificados honores merecen; si lo hago ahora con algunas de ellas no es tanto para ejercitar una, por otro lado necesaria, crítica de obras como para tejer con ellas algunas ideas acerca de las dificultades y problemas que entraña semejante empresa. Varias de las primeras pueden ser obviadas siguiendo otros procedimientos: por ejemplo, el que busca, tomando el cuadro de conjunto de la actual filosofía, la exposición de aquellas corrientes que, por motivo diverso, resultan o parecen resultar más fundamentales. Un camino semejante ha seguido, entre otros, el difundido libro sobre la filosofía actual de August Messer. Se sitúa éste en medio de las corrientes filosóficas principales que agitan a su época, muy especialmente en Alemania, de tal modo que para caracterizar a un pensador no tiene que hacer sino alojarlo dentro del marco de la corriente que con mayor fidelidad refleja la marcha de su particular pensamiento. La época aparece así dividida en corrientes y tendencias, en "filosofías" no acaso incompatibles, pero sí lo suficientemente

1 Emile Bréhier, *Historia de la filosofía,* trad, esp. 1942, tomo II, p. 851.

independientes entre sí para que puedan seguir su curso propio sin más interferencias que las necesarias. La ventaja que brinda un tal método consiste principalmente en el hecho de ofrecernos la filosofía, no como una particular disciplina cultivada por algunos autores que son por acaso profesores universitarios, sino como algo vivo, destinado a iluminar o a inquietar a los hombres. Las corrientes de lo que el citado autor llama la filosofía religiosa confesional aparecen así al lado de las tendencias "racionalistas", principalmente volcadas sobre la teoría del conocimiento y la ciencia, y todo ello, religado por cierta vaga unidad, al lado y con frecuencia frente a las filosofías de la vida, de la intuición y de la acción, presentadas en gran parte como la fase propiamente crítica del pensamiento filosófico contemporáneo, hasta el punto de que el libro de Rickert sobre *La filosofía de la vida* aparece como la reanudación de una tradición seria, sólida y compacta contra las exageraciones de la intuición y los desmanes del irracionalismo. Mas al lado de las ventajas mencionadas, ofrece el libro de Messer —que aquí se analiza sólo como caso típico de esta forma de acercarse al tema— inconvenientes considerables. En primer lugar, las citadas corrientes son menos tendencias propiamente filosóficas que grandes girones de "opiniones" defendidas o protegidas por una ocasional tendencia de la filosofía. Cierto es que lo que Messer llama la "filosofía religiosa confesional" posee una unidad frente a otras formas de filosofar contemporáneas, pero tal unidad no nos debe hacer olvidar que las grandes tendencias filosóficas, sobre todo cuando se presentan bajo la forma de "opiniones" constituyen círculos que continuamente se entrecruzan, y que, en la marcha del pensamiento, aún las que parecen más incompatibles entre sí a veces se superponen y exactamente coinciden. Ocurre con las tendencias filosóficas, y muchas veces por análogos motivos, lo mismo que ocurre, según agudamente ha observado Simmel, con el "cruce de los círculos sociales". Lo mismo que la familia encierra un número de individualidades diversas que posteriormente se relacionan con otras pertenecientes a círculos distintos, con una forma de relación dimanente de relaciones internas, surgiendo "nuevos círculos de contacto, que se cruzan en los más diversos ángulos con los antiguos", [1] así también una "tendencia" filosófica encierra un número de corrientes subsidiarias y de doctrinas particulares que, por motivos muy diversos, tienen que relacionarse con otras "tendencias" y entrecruzarse con

1 G. Simmel, *Sociología,* trad. esp., reed., 1939, tomo II, p. 8.

otros círculos". Ahora bien, la estricta separación tiene que ignorar o, por lo menos, dejar en suspenso tal entrecruzamiento; entonces se forma una imagen del presente filosófico relativamente inadecuada, porque lo más original y nuevo del pensamiento tiene la tendencia a reasumirse en los círculos previamente establecidos. Nada de extraño, entonces, que una tendencia como la fenomenología aparezca en el cuadro de Messer sencillamente enmarcada en la corriente orientada en la teoría del conocimiento, junto al positivismo de Mach y Vaihinger, al pragmatismo y al realismo e idealismo críticos. Ello es debido no tanto a cierta particular animosidad que pueda existir en el citado autor contra la fenomenología que al hecho de que ésta tenga que aparecer como el conjunto de esfuerzos que hallan *naturalmente su lugar y su centro de gravitación en una de las grandes* "corrientes" establecidas.

Muchas de estas desventajas pueden fácilmente obviarse con un modo de tratar el pensamiento filosófico contemporáneo que ha sido utilizado con gran destreza por H. Heimsoeth en su apéndice a la historia de Windelband y aún en otros escritos donde, por alguna razón, tenía que desarrollar temas parejos. [2] Consiste éste en formar, desde luego, un cuadro dentro del

---

2 Huelga decir que he elegido para este apresurado examen las obras que, por ser desde todos los puntos de vista, más accesibles al lector de lengua castellana, pueden permitir una fácil comprobación de las tesis sustentadas en estas páginas. Pero, en verdad, casi todas las demás obras existentes consaagradas a la exposición o a la interpretación de la filosofía contemporánea pueden encuadrarse, con mayor o menor violencia, en los precitados marcos. Para citar sólo una obra que en más de una dimensión puede compararse con el referido trabajo de Heimsoeth, veamos lo que ocurre en el libro de Fritz Heinemann, *Neue Wege der Philosophie* (*1933*), que con razón ha alcanzado, dentro de los límites accesibles, en estas materias, una difusión considerable. El sistema de los problemas está articulado según una especie de "sistema de temas" que abarcan, como lo indica, por otro lado el subtítulo de la obra, el "Espíritu", la "Vida" y la "Experiencia". El primero es el tema de la modernidad en sentido estricto; el segundo, el de una especie de período de transición que resulta, con sorpresa del lector, increíblemente reducido en el tiempo; el tercero, el del período más actual del pensar filosófico. Pero estos períodos no se limitan a esta esfera cronológica, sino que se repiten en cada uno de los momentos de la historia filosófica y aún en el proceso intelectual de cada uno de los filósofos. Así, nos dice Heinemann, se comprueba la tesis de la sucesión de los citados temas, con los correspondientes orbes de problemas, en la escuela fenomenológica, donde al racionalismo de Husserl sucede el emocionalismo vital de Scheler, completado por el existencialismo de Heidegger; en el siglo XVIII, donde "tras las filosofías del espíritu del racionalismo europeo, sobreviene el principio de la vida en Herder, Hamann, Jacobi, y el de la existencia

cual pueden enmarcarse las principales tendencias de la filosofía, pero no de un cuadro constituído menos por "corrientes" y por "núcleos de opiniones" que por la incesante sucesión de los problemas mismos. Lo que se hace constar entonces no son las doctrinas fijadas en fórmulas ni menos aún las inciertas opiniones que con frecuencia las envuelven; son las grandes cuestiones que agitan a la época y que se reflejan con particularísima fidelidad en la filosofía. Cualquier doctrina filosófica tiene entonces que emerger como el resultado de una previa preocupación e inquietud, como la consecuencia de un esfuerzo para seguir marchando a través del constante problematismo de la filosofía. De ahí que el encasillamiento sea en tal caso, por así decirlo, más "natural"; los diversos pensadores aparecen también ciertamente, agrupados, pero en una serie de círculos cuyo entrecruzamiento es de continuo subrayado. El esquema de Heimsoeth en la obra mencianada. —"Los problemas del conocimiento"; "Las regiones de la realidad"; "El hombre y la historia"— representa de este modo el esquema mismo de los principales núcleos de problemas que atraviesan como una constante la filosofía contemporánea, y cualquier otro esquema, como los que el citado autor ha puesto en circulación en otras obras, tiene por base este agrupamiento problemático dentro del cual giran las distintas corrientes. La ventaja que se deriva de tal procedimiento es, empero, algo más sustantiva que la de tender a una ordenación más "natural"; consiste primordialmente en que no se destruye con ello ni la marcada individualidad de algunas filosofías ni el hecho, mil veces comprobado, de que hay múltiples corrientes que tienen su fuente en varios grupos de problemas. Y, por otro lado, esta "naturalidad" revierte asimismo sobre la mayor posibilidad de mantener fiel a la imagen de la filosofía contemporánea: las doctrinas ya fijadas sólo pueden

---

en Goethe y Humboldt; y en el siglo XIX, donde el racionalismo del idealismo alemán es sustituído por la filosofía de la vida vigente en el romanticismo, y ésta a su vez por la filosofía existencial de Marx, Feuerbach, Kierkegaard" (*op. cit.*, p. XXI). De hecho, era inútil para Heinemann fundamentar esta división en una "teoría de la resonancia" destinada a superar las teorías vigentes acerca de la concepción del mundo. Bastaba simplemente indicar que éste es uno de los grupos de temas y uno de los sistemas de problemas mediante los cuales nos resulta más accesible el complejo panorama de la actual filosofía. Pero algunas mentes alemanas tienen, como es notorio, el defecto de sus virtudes y se empeñan en fundamentar lo que acaso no necesite por lo pronto fundamento. Así, la mencionada tesis no necesita precisamente ser, como pretende Heinemann (*ibidem*, p. 370), un ritmo originario y fundamental de la *Daseinsgrunde gelosten Lebens.*

ser propiamente vistas cuando ha transcurrido un tiempo suficiente para que adquieran perspectiva, en tanto que los problemas son lo que el hombre de la época vive de un modo inmediato y experimenta como pertenecientes a la substancia misma de su existencia.

En modo alguno pretento decir con ello que sea éste, por oposición a los otros dos procedimientos anteriores, el más adecuado. Tiene, por cierto, inconvenientes graves. En primer lugar, éste: el "sistema de los problemas" representa sólo, junto a lo que podría llamarse, con forzosa redundancia, el "sistema de los sistemas", una parte del pensamiento filosófico, de tal suerte que sería excesivo e imperdonable sacrificar a él todos los aspectos de la filosofía. Pero hay más: una exposición de la filosofía contemporánea a base de una atención casi exclusiva al "sistema de los problemas" corre el peligro continuo de ser una ininterrumpida interpretación de este sistema mismo y, de consiguiente, un prolegómeno necesario a la presentación de una época filosófica, pero no la filosófica misma en toda su inmensa multiplicidad y riqueza. Esta consta asimismo de otros elementos que no cabe descuidar: de las doctrinas filosóficas ya fijadas en afortunadas fórmulas y que influyeron precisamente por ellas; de las personalidades que parecen desbordar siempre no sólo toda fórmula, sino inclusive todo círculo determinado de problemas; de la sucesión cronológica que hace de un fragmento de la historia de la filosofía algo necesariamente vinculado al flujo de las generaciones. En el rigor de los términos, la presentación de las corrientes filosóficas exclusivamente atenta al "fluir irrestañable del curso del pensamiento" [1] solamente puede corresponder a un momento determinado de la historia filosófica, momento que es, por así decirlo, detenido con el fin de brindar entonces la imagen total de aquel determinado presente. Lo mismo que el entrecruzamiento de los círculos en el caso de las "tendencias filosóficas" a que me he referido en los párrafos anteriores, también aquí existe un entrecruzamiento de problemas, de doctrinas, de personalidades singulares e irreductibles y de lo que constituye la base inexcusable de una presentación histórica: la sucesión cronológica, sea a base de unos períodos ordenados según cualquiera esquema, sea a base de la "generación".

Si hemos analizado brevemente estas tres obras no ha sido, pues, porque deseáramos hacer aquí una crítica literaria de ninguna índole a propó-

1 F. Romero, *op. cit.*, p. 25.

sito de aquellas exposiciones de la filosofía contemporánea que se encuentran a mano del lector de habla castellana. Lo que nos proponíamos hacer sobre todo era averiguar, al hilo de escritos de fácil consulta y reconocida valía, aquellas grandes cuestiones que suscita no sólo cualquier exposición e interpretación de la filosofía contemporánea, sino, de un modo más general, toda la historia de la filosofía. Ahora bien, un análisis de las dificultades principales que ofrece una tarea semejante parece poder reducirse a tres aspectos, que no por azar son aquellos mismos desde los cuales resulta relativamente comprensible cualquier exposición e interpretación de un período de la historia filosófica.

1. En primer lugar, hay una forma de exposición que podríamos llamar "clásica", aun cuando este término posea ahora mucho menos el sentido de lo perfecto y acabado que el de aquello que, perfecto o no, ha terminado por convertirse en un modelo de uso continuo. Estriba la misma en una división de la historia de la filosofía o de cualquier fragmento de ella en períodos donde quepa descubrir alguna raíz común, en los que sea posible anunciar algunos "caracteres generales" no sólo en el aspecto propiamente filosófico, sino en el de la general vida humana. Procede este modo de exposición a imagen de la división de la época moderna en centurias: siendo indudable que cada siglo de la modernidad, a partir cuando menos del XVII, posee ciertos rasgos comunes y ciertas comunes apetencias, parece que el marco del siglo sea suficiente para caracterizar cuanto en él haya acontecido y para otorgarle lo que los hechos históricos quieren y deben tener ante todo: un sentido. Si, como en el caso del siglo XIX, se produce, por la realidad de las cosas o simplemente por su proximidad mayor a nuestra época, una duda sobre su unidad, tal duda es primariamente resuelta por una subdivisión: tal momento del período, se dice, posee tales caracteres comunes, pero éstos son bien pronto sustituídos por otros de signo complementario u opuesto. Sólo de este modo es posible conservar, junto al método de la general caracterización de ciertos períodos —en principio, irreprochable— la presentación de una mutiplicidad de personalidades, de escuelas, de tendencias. Mas al proceder de esta suerte se descuida forzosamente, según antes advertí, la auténtica sucesión de los acontecimientos: personalidades y escuelas, lo mismo que tendencias y "subperiodos", son alojados en un marco previamente confeccionado, que tiene, ciertamente, alguna subsistencia por sí mismo, pues de lo contrario no resultaría ni

mínimamente inteligible, pero que se muestra cada vez más insuficiente y angosto; como dice Gide, con otro propósito, "si existen aquí márgenes, es que han colocado el marco demasiado pronto". En rigor, este método solamente puede funcionar con la debida eficacia cuando es aplicado a épocas un poco distantes de aquella en que vive el escritor; a medida que se alejan, las épocas parecen concentrarse en períodos bien definidos, dotados de ciertos rasgos generales que destiñen sobre todos los acontecimientos, aún los más rebeldes a reducción y encasillamiento. Por eso mientras para el siglo XVIII, no obstante constituir una centuria de indudable crisis intelectual, es hacedero bosquejar un cuadro orgánico como el que nos ha dejado Ernst Cassirer en su atractiva *Filosofía de la Ilustración,* [1] para el siglo XIX han fracasado casi por completo todos los intentos encaminados a esta meta. Lo cual no quiere decir tampoco que el siglo XIX no posea ciertos rasgos comunes; quiere decir que ellos no son acaso, por ahora, suficientes para permitir cabalmente entender las formas de vida humana y los pensamientos filosóficos que a lo largo del mismo emergieron. De ahí que sea habitual para el siglo XIX y lo que ha transcurrido del XX la subdivisión en ciertos períodos, ya sea caracterizados por rasgos históricos generales, o por la acción y reacción de las más destacadas corrientes filosóficas. Procedimiento sumamente ventajoso y eficaz cuando, como algunas veces acontece, el corte de la realidad histórica está hecho, según diría Bergson, siguiendo las articulaciones naturales, pero realmente desastroso cuando, por prejuicio o aún con la mejor buena intención, corta en fragmentos arbitrarios y según improbables articulaciones lo que se trataba de someter a un análisis inteligible.

Cortes que tienen, sin duda, su justificación y que nos permiten también, cuando los utilizamos con la debida cautela, una comprensión complementaria del pasado filosófico. Tal ocurre, por ejemplo, con la división de las corrientes filosóficas de un período según los países en que hayan surgido. La justificación de semejante proceder tiene su base en la indudable diver-

1 Para no hablar de otras obras en que el carácter orgánico de tal siglo se nos revela desde múltiples puntos de vista: así, el libro de Carl L. Becker, *La Ciudad de Dios del siglo* XVIII (trad. esp. 1943), la incomparable *Formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo* XVIII, de B. Groethuysen (trad. esp., 1943), y el delicioso libro de Paul Hazard, *La crisis de la conciencia europea* (trad. esp., 1941), que aunque no afecta estrictamente al siglo XVIII *resulta iluminativo* para muchos aspectos del mismo.

sificación que han experimentado en el curso de la época moderna los caracteres nacionales europeos. Habiendo florecido la filosofía principalmente en Occidente durante la modernidad, y habiéndose manifestado, dentro de Occidente, con especial esplendor en algunos países, parece que una de las maneras de comprender las peculiaridades, de otra suerte irreductibles, de ciertos sistemas o corrientes sea la de derivarlos de aquella raíz nacional de que brotaron o de las influencias que sobre un filósofo de un país determinado ejercieron los modos de pensamiento surgidos en otros países.[1] La habitual distinción entre el "empirismo inglés" y el "racionalismo continental" durante los siglos modernos —distinción cada día menos plausible— ha contribuido, seguramente, en buena parte a la adopción, abierta o velada, de semejante procedimiento, pero éste ha ido mucho más allá de sus sanas posibilidades cuando, por motivos estrictamente nacionalistas, se ha tratado una filosofía desde el exclusivo punto de vista del país a que pertenecía. Especialmente en Francia y en Alemania ha llegado esto a límites increíbles. Procedimiento, insisto, que no deja de tener su justificación y que aún nos permite comprender ciertos aspectos de la realidad filosófica que de otro modo permanecerían en la penumbra, pero que debe ser usado con precaución infinita si no quiere perder inclusive las específicas ventajas de que goza. Pues el hecho de que un pensador sea, por ejemplo, de origen francés o alemán, puede explicar mucho acerca de su filosofía, pero no todo ni acaso lo más entrañable. De hecho, una filosofía depende tanto más de la nacionalidad cuanto más nacionalista sea: el mesianismo polaco o el racismo germánico lo ponen claramente de relieve. Mas esta dependencia se atenúa y aun casi se desvanece cuando se contempla la filosofía occidental en conjunto o cuando se ve la filosofía contemporánea, y en particular la del siglo XX, como una línea comparativamente uniforme.[2] Así, y para volver al ejemplo citado en los primeros párrafos,

1 Así ocurre con la parte contemporánea del Ueberweg y, en general, con múltiples historias alemanas, subyugadas por la división entre la "filosofía alemana" y la "filosofía del extranjero". Así también en la difundida *Filosofía contemporánea*, de Guido de Ruggiero, con su división en "La filosofia tedesca", "La filosofia francese", "La filosofia anglo-americana" y "La filosofia italiana".

2 En un libro sobre *La filosofía europea en el siglo XIX* (1943), Adolfo Ravà supone que mientras "el arte, la literatura, la ciencia de la primera mitad del siglo XIX son eminentemente nacionales, y nacional es también la filosofía", en cambio "hacia mediados del siglo, o poco después, las diversas corrientes vienen a confluir y de nuevo se hace posible trazar una historia de la filosofía totalmente europea"

el cariz del pensamiento de Bergson es, en muchos aspectos, típicamente francés, en tanto que el aire de la filosofía de Husserl es, en muy principales rasgos, completamente germánico. Sin embargo, una y otra filosofías son, desde supuestos diferentes y aun con diferentes intenciones, una misma y única respuesta "contemporánea" a la necesidad de una superación del positivismo que fuera algo más que la vaga afirmación de un espiritualismo sin recio fundamento.

2. En segundo término, hay la exposición que atiende principalmente a los temas y que averigua la significación de cada pensador o de cada corriente según el objeto que le mueve o la intención que le guía. Tal forma de exposición no necesita detenerse forzosamente en los problemas. En realidad, puede escindirse en dos grandes grupos. Uno de ellos estaría constituído por la repartición de las doctrinas filosóficas, de las corrientes y de los pensadores de acuerdo con el interés predominante en sus investigaciones y, sobre todo, de acuerdo con el objeto considerado como propiamente filosófico. Filosofía de la vida, filosofía de los valores, filosofía de la religión o de la ciencia constituirían de este modo los grandes apartados de las corrientes filosóficas. El otro estaría compuesto por lo que he llamado el "sistema de los problemas" y podría igualmente asumir una serie de subdivisiones determinadas por el objeto y por la disciplina que mejor se reputara servirlo. El punto de partida y el punto de llegada caracterizarían en tal caso las filosofías y los pensadores que las sustentaran, pero partida y llegada quedarían siempre, inevitablemente, centradas en el conjunto de aquellas disciplinas que hacen de la vida, del valor, de la ciencia, de la religión o del arte el objeto capital de sus investigaciones. También en

---

como prólogo a una posible filosofía que abarque el planeta entero (págs. 8 y sigs). De ahí una exposición de la filosofía de dicho siglo según naciones hasta 1848 aproximadamente y una exposición de conjunto desde tal fecha hasta los primeros años del siglo XX. Afirmación incompatible con la tesis de Ortega, según el cual "durante los postreros cincuenta años de la última centuria se hallaba la vida intelectual europea más disociada que lo había estado nunca, desde sus comienzos" en virtud de una "nacionalización del tipo de hombre intelectual" (*Cosmopolitismo*, 1924, recogido en el volumen *Goethe desde dentro*, reed., 1940, p. 141), pero incompatible sólo en cuanto se olvida que semejante aislamiento y convivencia eran dos movimientos rítmicos en la cultura europea y mundial de la época. En rigor, no sería en modo alguno ineficaz examinar algún día ese ritmo, tal vez uno de los elementos que nos explicaría algunos secretos todavía inéditos de la vida "contemporánea".

este caso puede hacerse el pensamiento filosófico de una época notablemente inteligible si se tiene el cuidado o lo fortuna de cortar la realidad según sus naturales articulaciones. Y, en todo caso, ninguna exposición y menos aun ninguna interpretación del pensamiento filosófico de un periodo cualquiera puede prescindir de semejante forma de corte. Pues por grandes que sean las desventajas de este método y por mucho que parezca orientarse hacia lo que es propiamente no filosófico en la historia de la filosofía, la verdad es que sólo él nos puede permitir entender —sobre todo cuando es el "sistema de los problemas" el que sirve de eje alrededor del cual la exposición gira— lo que hay de realmente vivo en el período y, sobre todo, aquello que enlaza por su raíz misma el período en cuestión con los anteriores de la filosofía. El hecho de que Dios, el mundo, el hombre, la historia y otros temas de análogo alcance hayan persistido a lo largo de toda la historia de la filosofía no es motivo, en efecto, para que la particular orientación que en algún momento, asumen, y la mayor o menor luz proyectada sobre cualquiera de ellos, no nos permita caracterizar con suficiente energía el período sometido a estudio. Ventaja que lleva inherente el inconveniente de suprimir la irreductible individualidad de los pensadores y de los particulares sistemas, hasta el punto de que, si es también necesario aprovecharla para ciertos momentos de la historia, es asimismo de efecto mínimo en ellos. Así ocurre sobre todo cuando el período estudiado se compone principalmente de grandes sistemas; para el siglo XVII, en efecto, es casi imposible llevar a sus últimas consecuencias una exposición según temas, no obstante la destreza con que el citado Heinz Heimsoeth ha llevado a cabo esta tarea. [1] En un período que, como el nuestro, parece tender a la atenuación de los rasgos de las grandes personalidades, no por falta

1 En su *Metafísica moderna* (trad. esp., 1932), el "corte" pasa sensiblemente de los pensadores que edificaron grandes sistemas —Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz, Hobbes, Kant, Fichte, Schelling, Hegel— a los años de los siglos XIX y XX en que la comprensión del pasado filosófico parece más adecuada cuando la labor individual de los pensadores gira en torno a ciertos "sistemas de problemas. En cambio, en *Los seis grandes temas de la metafísica accidental* (trad. esp. 1928), del mismo autor, el "corte" está hecho invariablemente según los grandes temas o problemas que atraviesan como una constante el ancho período occidental-cristiano, pero ello redunda forzosamente, para el siglo XVII y el período del idealismo alemán, en una reducción de la imagen completa y cabal del esfuerzo filosófico. Una vez más se pone aquí de relieve que la forma de exposición de una filosofía o de un período tiene que depender de la estructura misma que tal filosofía o tal período asuman.

de ellas, sino porque hay una parte principalísima del esfuerzo filosófico que está hecho en forma distinta que por ellas, el citado modo de exposición resulta, en cambio, infinitamente más adecuado. En cualquier exposición de la filosofía contemporánea cabrá, por lo tanto, tener en cuenta este procedimiento, cuando menos para subrayar lo que hay de permanente en el pensar filosófico de Occidente y lo que hay de problemáticamente común en los múltiples empeños del pensar contemporáneo.

3. Menos habitual aunque en algunas ocasiones intentado, es el procedimiento que articula un período de la historia filosófica atendiendo con el mayor radicalismo posible a su historicidad. Ahora bien, parece cada vez más probable que ésta se sustente en parte considerable en la sucesión y el juego de las generaciones. Concepto, ciertamente, discutido y discutible, pero donde aún la menor buena voluntad puede extraer algunos de los más jugosos secretos de la historia. Tal como fué anticipada por Ottokar Lorenz y como ha sido desarrollada por Pinder y por Ortega y Gasset, la noción de generación histórica es iluminadora hasta un extremo que acaso ni sus propios creadores sospecharon, pero ello no significa ni mucho menos que baste para dar sentido a la historia ni articularla según esos cortes naturales que son las generaciones. En primer lugar, se plantea el problema, de nada fácil solución, que concierne a la relación entre las generaciones y los demás elementos de la historia o, para reducir el tema a proporciones más modestas, entre las "generaciones" y las "ideas". Tomar decidido partido por uno o por el otro elemento, declarando que sólo él caracteriza verdaderamente un período determinado de la historia, es un camino demasiado fácil: la observación de Benedetto Croce, de que son las ideas las que califican a las generaciones y no a la inversa,[1] no es más que la contrapartida de las doctrinas allegadas a la opinión contraria. Lo que cumple hacer no es tanto decidirse por uno o por el otro elemento como ver, con la mayor fidelidad posible, cuál es la forma en que se relacionan mutuamente. Ahora bien, la doctrina de las generaciones está demasiado llena de celadas para que pueda aplicarse, como algunos entusiastas pretenden, sin algunas astucias. Mientras sus creadores y cultivadores no hayan salvado los obstáculos que su misma radical novedad ha interpuesto no será posible que pueda servir de eficaz instrumento para la intelección de un período filosófico.

---

1 B. Croce, *La historia como hazaña de la libertad* (trad. esp. 1943, p. 100).

En segundo término, la pertenencia a una misma generación de diversos pensadores es a veces bien insuficiente para caracterizar sus supuestos comunes. No ignoro, claro está, que la doctrina de las generaciones no pretende en manera alguna afirmar que la comunidad de generación equivale a la comunidad de ideas o de supuestos filosóficos. Más lo que ocurre es algo que va más allá de tal dificultad: dentro de una misma generación, y aun admitida cierta comunidad, es posible, e inclusive habitual, una especie de no correspondencia entre la cronología de los escritores y la de las obras producidas. Las diferencias que podríamos llamar psicológicas entran en mucho para explicar la razón de estas significativas desarmonías. Así, mientras la madurez de la obra de algún escritor o pensador puede sobrevenir en plena juventud, la de otros puede irrumpir sólo cuando, tras innumerables tanteos, están ya casi al final de una larga vida. La importancia que ello puede tener para la *presencia* efectiva de una obra y de un sistema de pensamientos sobre las épocas no necesita ser subrayada. Agréguese a ello la sombra proyectada sobre la clasificación según generaciones por el hecho, mil veces acontecido, de que los grandes creadores están siempre un poco fuera de su generación. Así, pues, una aplicación de la tesis de las generaciones digna de confianza supone sobre todo un cuidado exquisito y continuo de no tomarla en el mismo sentido en que fué tomada la teoría del "medio": la generación no puede ser en manera alguna lo que sustituya a la antigua teoría del medio, porque ha venido justamente en gran parte a resolver las enormes dificultades que aquélla suscitaba, pero justamente porque no puede operar con aquella misma fácil facilidad, es preciso, para poder aplicarla debidamente, que haya alcanzado una madurez de la que ahora indudablemente carece.

Acaso se pregunte qué necesidad había de tan prolija discusión si, a la postre, el autor de estas líneas se encuentra muy lejos de haber descubierto algún nuevo y maravilloso método. Pero el propósito fundamental que ha guiado las precedentes indicaciones acerca del carácter de la filosofía contemporánea y de su forma de presentación es simplemente subrayar que cualquier exposición de ella debe poner de continuo al lector en guardia contra sus posibles celadas. Por este motivo, si hubiera de proponer alguna forma de exposición que resultara suficientemente adecuada, me atrevería a insinuar una que podríamos calificar de mixta si este término no arrastrara consigo el sentido peyorativo de la vaga composición ecléctica. Método mixto significa aquí más bien la mejor combinación po-

sible de las ventajas derivadas de las distintas formas de exposición a que se ha aludido. De ahí que un cuadro general de la filosofía contemporánea pudiese, por ejemplo, comenzar por rescindirse en tres períodos: una "época de transición", que abarcaría aproximadamente del 1870 hasta el 1900; un bosquejo de las "bases de la nueva filosofía", que comprendería del 1901 al 1920, y una exposición de la "sedimentación de la crisis", que alcanzaría hasta nuestros días. Pero una tal división no significa en ningún momento la consideración o la creencia de que hay en dichos períodos algo irreductible ni mucho menos que cada uno de ellos abarque direcciones que no puedan adscribirse a los restantes. Así, algunas direcciones —tales como el personalismo— cabrían holgadamente en el segundo período, bien que varios de sus principales representantes estén formalmente alojados en el primero y hayan florecido sobre todo en el último. Sin embargo, ello se debe a que el personalismo constituye, en el sentido lato del término, una "filosofía nueva" o, cuando menos, uno de los elementos del pensar contemporáneo que van a parar íntegros a la "nueva filosofía". Otras corrientes —tales como el inmanentismo de Schuppe, el empirio-cristicismo de Avenarius, el pragmatismo de Peirce— se encuentran, por así decirlo, a caballo de la misma época de transición: son direcciones que pudieran, con iguales derechos, figurar en ambas vertientes y que en muchos casos, surgidas y desarrolladas en el período que va de 1870 a 1900, no ejercen el debido influjo hasta entrado el siglo XX. Lo mismo cabría decir acaso de tendencias como la escuela de Brentano, la filosofía de Dilthey y el pensamiento de Nietzsche, bien que todas ellas, que pudieran ser consideradas como auténticos "precursores", sean mucho más que tendencias "transicionales". De hecho, tanto unas como otras pudieran, y aún debieran, mencionarse en el curso de los dos períodos, de suerte que si se alojan en uno de ellos no significa esto que dejen de operar o de hallarse de algún modo presentes en el otro. Conviene tener todo esto bien en cuenta para que el estudioso de la filosofía contemporánea, seducido por la comodidad de los esquemas, no confunda éstos con la realidad misma, no considere jamás como definitivamente adscritas a ningún determinado momento aquellas corrientes que, para ser debidamente estudiadas y dilucidadas, habría que perseguir hasta sus últimos tributarios. Hay, por otro lado, un motivo más que es preciso tomar en consideración: el hecho de que, un poco al modo de toda realidad, el pensamiento filosófico sea algo existente en tanto que se hace presente y, por tal razón, actúa. En rigor, en cada

uno de los "períodos" citados habría que tratar de casi todas las corrientes filosóficas adscritas a los otros. Así, es el problema íntegro de lo contemporáneo —y, a través de él, de lo moderno— en la filosofía lo que aquí se ha planteado. Como no puedo extenderme ahora sobre tema tan sugestivo, acaso baste una leve postrera advertencia. En cierto modo, lo contemporáneo no es sólo, ni mucho menos, lo "actual", en el sentido de lo que nos está ahora presente y actúa de manera efectiva sobre nuestros espíritus. "Contemporáneo" es un vocablo muy equívoco, pero al que conviene cada vez más adscribir un determinado propósito: el de designar la época incierta que sigue a la clausura de la historia propiamente moderna. Ahora bien, terminado lo moderno a comienzos del siglo XX o, mejor aún, a fines del siglo XVIII, parece evidente que lo contemporáneo debería designar todo lo que, a partir del romanticismo y aun de algunas anticipaciones pre-románticas, se arrastra tumultuosamente hasta nuestros días. Como es imposible efectuar tal desmesurada amplificación, habrá que suponer, en toda exposición de lo contemporáneo — en la vida o en la filosofía— un conocimiento o, si se quiere, una intuición de lo que representa la época que le antecede. Pues siendo la filosofía *actual* aquel momento en que las anticipaciones iniciadas en los primeros años del siglo XIX alcanzan por vez primera madurez efectiva, parece que un tratamiento de la actual filosofía fuese imposible sin el trasfondo de la entera filosofía del siglo XIX. De ahí que también por este lado se haga inevitable un método "mixto": en primer lugar, hay que cercenar de esta "contemporaneidad" de la filosofía del siglo XIX todo lo que no sean los tres postreros decenios de tal siglo; en segundo lugar, hay que extender lo que es propiamente la filosofía de la centuria actual hasta el séptimo decenio de la pasada. Sólo así será posible dar a lo contemporáneo, en la filosofía y en todo, sentido orgánico, límite, proporción.

JOSÉ FERRATER MORA