

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FILOSOFIA

Y

LETRAS

*REVISTA DE LA FACULTAD
DE FILOSOFIA Y LETRAS*

43-44

JULIO-DICIEMBRE

1951

IMPRESA UNIVERSITARIA

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

Rector:

DR. LUIS GARRIDO

Secretario General:

DR. JUAN JOSÉ GONZÁLEZ BUSTAMANTE

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

Director:

DR. SAMUEL RAMOS

FILOSOFÍA Y LETRAS

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

PUBLICACION TRIMESTRAL

DIRECTOR-FUNDADOR:

† Eduardo García Máynez

SECRETARIO:

Juan Hernández Luna

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

Subscripción:

Anual (4 números)

En el país \$ 11.00

Exterior Dls. 2.00

Número suelto \$ 3.00

Número atrasado 4.00

Sumario

ARTICULOS

	Págs.
Alfonso Reyes <i>Los historiadores alejandrinos</i>	9
Antonio Gómez Robledo <i>Introducción a la ética aristotélica</i>	17
José Gaos <i>De paso por el historicismo y existencialismo</i>	81
Eduardo Nicol <i>Diálogo de filosofía entre el autor y el crítico</i>	149
Agustín Yáñez <i>Los moralistas franceses</i>	177
Joaquín Macgregor <i>Dos precursores del existencialismo: Kierkegaard y Unamuno</i>	203
José Romano Muñoz <i>El existencialismo a la luz del buen sentido filosófico</i>	221
Benjamín Aybar <i>Hacia una gnoseología de la totalidad</i>	257

	Págs.
Juan Hernández Luna	<i>Una polémica en torno al porvenir de América Latina</i> 275
Oswaldo Robles	<i>La psique y el compuesto humano</i> 293

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

Isaías Altamirano	<i>Breve historia de la filosofía griega.</i> (Agustín Basave.) 327
Eli de Gortari	<i>Philosopher Scientist.</i> (Albert Einstein.) 329
Pablo González Casanova	<i>La estructura social y cultural de México.</i> (José Iturriaga.) 335
Pedro Rojas Rodríguez	<i>La filosofía del derecho latinoamericana en el siglo XX.</i> (Josef L. Kunz.) 338
Bernabé Navarro	<i>Religión y ciencia.</i> (Bertrand Russell.) 344
Jesús Zamarripa Gaitán	<i>El arte teatral.</i> (Gastón Baty y René Chavance.) 346
Ismael Diego Pérez	<i>El ser y el tiempo.</i> (Martín Heidegger.) 350
J. H. Luna	<i>Noticias de la Facultad de Filosofía y Letras</i> 357
Publicaciones recibidas 379
Registro de revistas 381

DIALOGO DE FILOSOFIA ENTRE EL AUTOR Y EL CRITICO

Las páginas siguientes prolongan el diálogo de filosofía iniciado por José Gaos en las páginas anteriores de esta revista, con su crítica de mi último libro *Historicismo y existencialismo*. Las sugerencias de esta crítica resultan para mí tan fecundas, que me atrevo a pensar hayan de serlo también para todos los estudiosos de la filosofía las que pueda proponer a mi vez en este intercambio. Y así no puedo limitarme a expresar mi gratitud por la atención tan amplia y minuciosa, y por ello tan excepcional, que mi obra ha merecido por parte de Gaos; pues creo que mejor la expreso prestando atención pública a sus observaciones, contestando a sus preguntas, aclarando ciertas dificultades, y en fin aprovechando la ocasión que me brinda su crítica de precisar mi propio pensamiento.

El diálogo en verdad no empieza ahora. José Gaos alude a un artículo suyo anterior, publicado en "Cuadernos Americanos", en el que anticipaba ciertas discrepancias conmigo, que ahora expone con mayor amplitud. En mi respuesta a ese artículo de Gaos, publicado en la misma revista, no puse atención en las cuestiones de detalle, por importantes que fueran, pues juzgué preferible mostrar que todas nuestras discrepancias parciales eran resultado de una fundamental: Gaos y yo tenemos una diferente idea de la filosofía, y es por ello que, cuantas veces nuestros pensamientos parecen divergentes, la oposición incidental no es más que una consecuencia sistemática de la discrepancia de principio. Lo cual habrá de quedar ahora confirmado en el examen de las cuestiones siguientes:

La razón y el Ser (y la Nada).

Es un hecho que hablamos del Ser y de la Nada; y en tanto que hablamos, y que por ello los hacemos objeto de nuestro *logos*, el Ser y la Nada cabe decir que son "lógicos" o racionales. En tanto que la razón es esencialmente *logos*, logramos pues racionalizar todo aquello de que hablamos, incluso el misterio: la palabra mística también es *logos* y razón. Ocurre, sin embargo, que por una desviación histórica ya muy añeja, y un consiguiente olvido de la unidad fundamental del *logos*, llamamos razón tan sólo a una de sus formas específicas: la forma *lógica* de la razón racionante, o razón teórica. Esta choca con ciertos límites, a los cuales ha de llegar en cumplimiento de su tarea, pero tan sólo para reconocer que no puede rebasarlos. Podemos hablar del misterio, pero no resolverlo teórica o racionalmente. Podemos hablar incluso de lo que no existe, de lo que no es fenómeno; pero sólo podemos hacer fenómeno-logía de lo fenoménicamente real. Y el Ser en cuanto tal no existe; sólo existen entes, siempre determinados ónticamente. Y podemos averiguar qué sean estos entes, y hacer teoría de su constitución o forma ontológica radical. Pero no podremos nunca saber *qué sea ser*, en general. Esta cuestión desemboca siempre, inevitablemente, en un análisis de formas determinadas de ser. No podemos decir por qué hay Ser, más bien que Nada. Y Heidegger, quien formula la pregunta, la deja sin respuesta. La pregunta por el Ser también la dejaron sin respuesta Platón y Aristóteles. Explican *cómo* es el ser (de los entes); pero no *qué es ser*. Y de lo contrario del Ser, o sea de la Nada, ya Platón nos advirtió que nada podíamos decir con razón (con razón de teoría).

No hay pues contradicción en los términos de mi pensamiento a este respecto. No es que podamos y a la vez no podamos hablar del Ser y de la Nada. Es que hay diversas maneras de hablar. Con la razón teórica sólo podemos ocuparnos de los entes, y de su forma constitutiva de ser. Esto es ontología. El Ser en cuanto tal es un problema límite. Y la Nada total, la Nada que no sea mera privación determinada precisamente por una existencia, sino absoluta como indica la mayúscula,

DIALOGO DE FILOSOFIA ENTRE EL AUTOR Y EL CRITICO

ésta es radicalmente inaprehensible, y sólo puede concebirse en los términos absolutamente abstractos de Hegel: como absoluta indeterminación; lo cual equivale a confesar que no es concebible. Confirmación indirecta: Heidegger imagina que la Nada se revela en una experiencia esencialmente alógica.

Unidad y pluralidad de la razón.

Nada impide que la razón sea una y varia a la vez. Por el contrario, la explicación de esa efectiva variedad que tanto desconcierta ha de buscarse en unos rasgos permanentes e inalterables. Pero el desconcierto proviene de que tradicionalmente se ha venido confundiendo la unidad con la unicidad. Cada forma determinada y cada teoría particular de la razón se presentaba como la definitiva idea de la razón única. Estas ideas resultaban inconciliables entre sí, e irreductibles a unidad común. Todas empezaban por romper la continuidad funcional que va del logos pre-lógico al logos lógico; y esta continuidad no la restablece el historicismo que patrocina Gaos, para el cual la indudable historicidad de la razón no representa una ganancia del conocimiento, sino la decepción que sufrimos ante el espectáculo de la fallida ambición que tuvo cada lógica de ser la única y la definitiva. Consideramos por el contrario que, siendo la historicidad inherente a la razón misma, es propio de ésta ir produciendo diversos sistemas formales o lógicos, como es inherente a la historicidad del hombre ir produciendo sucesivas ideas del hombre. Cada una de estas ideas del hombre expresaba con fidelidad una realidad histórica, una situación óptica determinada; ninguna de ellas lograba apresar el ser íntegro del hombre, pues la estructura permanente de su ser se manifiesta tan sólo en la secuencia histórica de sus diversas formas de existencia, y es lo que da unidad a estas diversas formas. Para ser adecuada, una idea del hombre no debe contraponerse expresamente a otras ideas que se hayan dado de él en el pasado, e implícitamente a las ideas que se puedan proponer en el futuro. Por el contrario, ha de aspirar a hacerse compatible con todas ellas, mostrando que el hombre es precisamente un ente productor de ideas de sí mismo, y tiene que serlo, puesto que el suyo es un ser histórico.

De parecido modo, la teoría o idea de la razón, para mostrar su unidad fundamental, no habrá de ponerse en serie junto a las otras que ha habido, y contraponerse a ellas implícitamente, tratando de excluirlas. Después del historicismo, esto ya no es posible. Su misión será exponer de qué manera la razón es creadora de múltiples formas simbólicas históricas.

No pienso —como sugiere Gaos— que la razón matemático-natural y la vital o histórica sean dos especies del género razón simbólica. Pienso más bien que la razón es, en todas sus especies posibles, esencialmente simbólica, vital e histórica. Funciona siempre igual, tiene siempre los mismos objetivos, responde siempre a las mismas motivaciones existenciales. Resulta por ello extraordinariamente ambiguo el calificativo de “racionalismo absoluto” que emplea Gaos para caracterizar mi teoría. Pues este calificativo se aplica a determinadas doctrinas, según las cuales la totalidad de lo real es concebible en términos de *una* razón que en cualquier caso excluye a las demás, y que en todos los casos se presenta desgajada de los usos que se suponen no racionales del logos. Si esta cuestión no queda clara, es natural que se produzcan interpretaciones vacilantes como la de Gaos, quien de una parte propendería a llamarme “racionalista absoluto”, cuando este calificativo no es apropiado en ninguno de sus dos términos, ni en la suma de ambos, si se mantiene su connotación tradicional; y por otra parte sugiere que tal vez este supuesto racionalismo, a pesar de ser absoluto, se limita o atenua con alguna dosis de irracionalismo. La universalidad del logos no tiene nada que ver con la universalidad de la razón, en el sentido del racionalismo (que va de Descartes al idealismo alemán). La nueva historia de la filosofía ha revelado en efecto, como dice Gaos, la falta de fundamento del racionalismo absoluto. Pero debemos advertir que el historicismo no ha puesto de manifiesto la incapacidad de la razón misma; por el contrario, pienso que ha de ensanchar enormemente su campo. Al quedar frustrada la ambición de absoluto de una idea particular de la razón, se ha revelado más bien la *conexión interna* que existe entre todas ellas. Todo depende, en efecto, de que se advierta esta conexión, de que no se consideren las diversas teorías como arbitrarias creaciones sueltas, dispuestas en la historia como una serie discontinua. Lo esencial a la historicidad de la razón es justamente la *conexión interna* entre las

DIALOGO DE FILOSOFIA ENTRE EL AUTOR Y EL CRITICO

diversas creaciones teóricas, y la ley reguladora de su continua sucesión. En vez de frustrado, yo me sentiría más animado por el espectáculo prodigioso de una razón creadora de tan diversos sistemas, capaz de tan variadas formas; y sobre todo, por la radical unidad de estas formas y creaciones, y por la regular, permanente estructura que las produce y que mantiene un orden interno en su sucesión histórica.

Vemos, pues, que para evitar una actitud vencida, que nos produciría un desengaño de la filosofía misma, no es necesario regresar a la caduca idea de un absolutismo de la razón que negase sus efectivas relatividades. Es el decurso de estas relatividades precisamente lo que revela un absoluto. Pero, el atender a estas relatividades sin percibir en ellas el absoluto que las explica a todas, equivale a renunciar a la razón misma como instrumento de diálogo y de conocimiento, y a negar el sentido de sus creaciones históricas.

Individuo y comunidad.

Afirma José Gaos que la conexión entre individuo y comunidad fluctúa, en *Historicismo y existencialismo*, "entre la subordinación de la individualidad a la comunidad, la subordinación de ésta a aquélla, y la coordinación de ambas". Pero los párrafos que cita de mi obra revelan precisamente que el concepto de subordinación no es apropiado al caso, ni en un sentido valorativo, ni en un sentido puramente descriptivo. En el sentido valorativo, este concepto tiene una significación política, y se emplea para cualificar las relaciones del individuo con el Estado. Desde el punto de vista puramente descriptivo, ha de reconocerse que en ciertas situaciones históricas se produce una subordinación del individuo a la comunidad, y en otras se da la inversa. Pero mi libro no se ocupa de teoría política, ni hace historia de las relaciones del individuo con el Estado. Sin embargo ¿dependen estas relaciones del simple arbitrio de los hombres? La evolución de las formas de vida política ¿no es reveladora de algo más radical que la política misma? En *La idea del hombre* traté la cuestión con gran amplitud y detalle. Gaos puede no tomar en cuenta lo que expuse entonces, y lo que añadí más tarde en otros trabajos; pero su descuido no me obliga a repetir ahora lo que ya expresé con latitud más que suficiente. Para fines de aclaración tan

sólo, será bueno recordar: 1o., que por comunidad no entiendo nada más la comunidad política; 2o., que el individuo y la comunidad, sea ésta del tipo que sea, están en una conexión real indisoluble; 3o., que la comunidad *no es tan sólo* el término objetivo de una relación, en cuyo extremo opuesto estuviera el ser humano, definido desde luego como individuo uniforme, de tal suerte que la evolución histórica de las formas de comunidad no afectase para nada a la individualidad misma; 4o., que son históricas las formas de conexión que el hombre mantiene con lo que no es él; 5o., que la evolución histórica de estas formas afecta a su ser mismo; 6o., que el grado, la forma, la cualidad de la individualidad humana es función de la índole de vínculos que el hombre mantiene con lo que no es él, formando por ellos comunidad; 7o., que, recíprocamente, las formas de comunidad dependen de la forma de individualidad predominante en sus componentes; 8o., que estas formas históricas de comunidad, y por ello de conexión real entre el sujeto humano y lo que no es él solo, no han de ser objeto solamente de estudios psicológicos, sociológicos e históricos especializados, porque su principio determinante es ontológico, y reside en la estructura del ser del hombre mismo, como ser histórico; y 9o., que, por lo mismo, la comunidad es ya como tal un constitutivo del ser hombre, cualesquiera que sean el grado, la forma o cualidad y la fuerza de sus vínculos, y por ello mismo el tipo de su individualidad fáctica; su ser *es* ser de comunidad. En otras palabras: el hombre es un ente que tiene la forma de ser de "comunidad".

No tiene sentido, por tanto, hablar de una distinción "cuantitativa" de las individualidades. El grado mayor o menor de individuación en el hombre no expresa un factor cuantitativo, sino *modal*.

En cuanto al absoluto de la individualidad y los conceptos de lo óntico y ontológico: Primero. Lo absoluto puede concebirse de distintos modos. Hay el absoluto de la singularidad. En este sentido, todo individuo es absoluto, por ser único; inclusive todo acto y toda situación son absolutos, porque son radicalmente singulares e irreproducibles. Pero la variedad de actos de un sujeto individual, y la variedad histórica de modos de individualidad, presentan otro cariz de absoluto, que no es el de lo *singular*, sino el de lo *común*; no el de lo irreproducible, sino el de lo permanente (aunque lo común no ha de entenderse como

género lógico, ni lo permanente ha de entenderse como substancia). Así como todos los actos de un sujeto han de ser referidos a su unidad individual, aunque ésta no exista aparte o detrás de los actos mismos, así también, de parecido modo, las diversas modalidades óntico-históricas de existencia revelan la unidad fundamental de la condición humana, o sea la estructura ontológica constitutiva del ser hombre. Pero este absoluto tampoco representa una entidad aparte, definible por sí sola, desconectada de la existencia temporal y fáctica. La *forma* común del ser humano se presenta en los *modos* ónticos reales, concretos, fácticos y fenoménicos de la existencia: no aparte o detrás de ellos, sino tan sólo *en* ellos. La *forma* o estructura del ser puede llamarse absoluta porque, siendo constitutiva de toda posible modalidad óntica, es permanente e inalterable. Los modos de existencia, en cambio, son evolutivos o históricos. Pero estas modalidades existenciales tampoco son determinables mediante el análisis de la individualidad aislada, desconectada de la comunidad, pues lo determinante del tipo de individualidad son precisamente las vinculaciones que esa individualidad presente con lo que no sea ella misma; y aunque esas vinculaciones sean variables históricamente, lo son precisamente y existen siempre porque la comunidad es inherente de manera esencial al ser mismo del hombre.

Por esto, el análisis ontológico del hombre no puede ser puramente fenomenológico, sino además histórico; pues lo fenoménico del hombre reviste siempre los caracteres concretos de una actualidad óntica determinada, que corremos el riesgo de confundir con los caracteres ontológicos, si no estamos prevenidos por la idea y por el hecho de la historicidad del ser del hombre. El hombre no es histórico porque sea creador de productos históricos, sino porque es histórico su ser mismo. Y el ser del hombre cambia precisamente porque su estructura es permanente: porque es la estructura de un ser de acción; y lo producido eminentemente por la acción es la modalidad óntica del propio ente activo.

Segundo. Debe quedar bien claro que la *forma* de ser del hombre no se da nunca en estado de pureza, ni se puede captar independientemente, aparte de los modos ónticos particulares, determinados históricamente, de la existencia real. Tampoco se da recubierta o encubierta por estos modos reales, permaneciendo detrás de ellos, como la subs-

tancia se concebía antaño recubierta de accidentes. Así, ningún modo particular de existencia puede revelarnos enteramente aquélla estructura del ser, porque todos los modos posibles son históricos. El ser del hombre es histórico porque la historicidad “muere en su ser” mismo, como se dice. Pensar que sólo afecte a lo accidental y fenoménico implica suponer que detrás del fenómeno hay algo substante. Pero detrás del fenómeno no hay nada. No hay ninguna entidad que permanezca inafectada por el tiempo y por la historia. Todo lo existente cambia; pero la estructura del ser cambiante no es ella misma cambiante; por ella se explica el cambio, pues es permanente e inalterable.

Tercero. Gaos pregunta cómo distingo entre individualidad histórica e individuación ontológica. La pregunta quedaría ya contestada con lo dicho anteriormente. Pero veamos todavía esta analogía: El cuerpo cambia. Cambia por renovación celular constante; cambia por el crecimiento y el envejecimiento; por la digestión y el metabolismo, etc. Pero un cuerpo humano determinado es siempre el mismo: el cuerpo de un mismo sujeto individual. Sin embargo, esta mismidad no se determina de un modo puramente material. Es lo que podemos llamar *forma* del ser del cuerpo lo que permanece, y permite determinarlo como unidad a través de sus múltiples cambios; pero no la materia, ni la conformación material o externa, o el aspecto físico, espacial, que presente en cada momento. Este cuerpo que siempre es el mismo, ontológicamente, cuya estructura funcional y cuya ley de cambio son permanentes, es también siempre distinto, ópticamente. Ni siquiera cabe decir que sea igualmente individual en la primera infancia que en la madurez. Pues bien: el ser del hombre, como unidad integral, tiene una estructura ontológica permanente, común a todos, presente en toda situación, y por ello mismo ahistórica (aunque sólo con el auxilio de la historia podemos determinarla completamente). Esta permanencia inalterable de una misma *forma* de ser, igual en todos, es lo que permite llamar hombres a entes muy diversos. La diversidad óptica e histórica no es meramente accidental o accesoria, es decir cualitativa (psicológica, sociológica, etc.), ni mucho menos cuantitativa, sino que afecta al ser mismo del hombre, como el cambio del cuerpo en las sucesivas edades de la vida afecta al ser mismo del cuerpo (a su *modo* de ser, aunque no a su *forma* de ser). La diferencia entre la mutación del ser del

cuerpo y la mutación del ser completo del hombre estriba en que la primera es necesaria o predeterminada en su línea principal; mientras que la mutación del hombre implica la libertad, y en cada caso la existencia efectiva es la trama de tres factores diferentes: necesidad, libertad y oportunidad (azar, destino y carácter).

Cuarto. Naturalmente, esta concepción evoca la substancialista; pero la evoca porque la substituye, no porque se asemeje a ella. Es decir, este concepto de forma o estructura funcional del ser ocupa en la construcción teórica un lugar equivalente al que ocupaba el concepto de substancia en las teorías llamadas por esto substancialistas, y responde a la misma necesidad vital y teórica. Esta necesidad, dicho sea de paso, también es permanente; es otro rasgo constitutivo de nuestro ser, determinante velado de modos muy diversos de conducta. De ahí proviene el afán que muestra siempre el hombre de *identificar* la realidad, de inmovilizarla mediante el logos y el pensamiento, y de obligarla a que permanezca en su ser. Esto lo hacemos en teoría (científica o filosófica), pero ya en el pensamiento y el logos pre-teóricos: en ambos casos, con el logos nos curamos del tiempo. Esta es la motivación radical de las teorías substancialistas, implícita en la teoría misma, y velada por sus términos manifiestos. Pero sea ésta u otra cualquiera la teoría que *forjemos para apresar la realidad, lo decisivo es percatarse de este hecho: que si no logramos captar algo permanente, quedamos incapaces de comprender nada en absoluto. Si no hay en el fenómeno del ser cambiante algo que no cambie, el ser mismo es un misterio y su cambio es un caos. La historia ha superado la antigua concepción de un ser no cambiante, aparte del ser cambiante, y recubierto por él. Pero no ha suprimido ni podrá suprimir la necesidad misma de lo permanente, pues esta necesidad es constitutivamente inherente a nuestro ser y a las funciones del logos y del conocimiento. De cualquier modo, la ganancia positiva para el conocimiento que representa el haberse percatado de esto, impide regresar al substancialismo; pero no permite confundir con él la teoría que substituye el concepto de substancia por el de estructura funcional.*

El tiempo.

No advierto el fundamento que pueda tener la crítica para interpretar cuanto he escrito sobre la temporalidad, ya desde mi *Psicología de las situaciones vitales*, como una "primacía del pasado". Tampoco me parece que el concebir la potencia como inherente a un ente actual, implique necesariamente una idea substancialista del ser, como en Aristóteles. Si el ser se considera como temporal, su dinamismo puede concebirse muy bien como literal acción, vinculando así el concepto de *acto* al concepto de *acción*, en que acto y potencia quedan implicados en la continuidad del desarrollo temporal; en vez de asociarlo al concepto de una substancia que permanezca inafectada por el tiempo. Menos percibo aún la conexión que pueda haber entre esta teoría del tiempo y el supuesto materialismo de la filosofía griega, especialmente la platónica.

Lo radical en este punto del desacuerdo entre Gaos y yo estriba en la continuidad o discontinuidad ontológico-temporal. Para Gaos, en la misma continuidad fenoménica, sensible, material, se manifiesta una ontología discontinuidad. Por esto piensa que es posible y real una creación de la nada (la cual rompe la continuidad temporal, y con ella, creo yo, la unidad del ser mismo y la del proceso histórico). Y con esta idea suya es congruente la de una inabordable singularidad del ente humano, la de una realidad aprehensible por un solo sujeto, la de una validez exclusivamente subjetiva de la verdad, y la de una desconexión histórica entre las diversas, sucesivas filosofías. Considera además que esto es "lo moderno, lo historicista, lo existencialista, y lo espiritualista". No me importa, si así fuera, que mi filosofía no se llame historicista ni existencialista (cualificativos por los que en ningún caso he mostrado particular predilección, sea cual sea la parte positiva de estas filosofías que considere necesario adoptar para superarlas). Moderna tiene que serlo de cualquier manera toda filosofía actual, sin proponérselo. Pero es dudoso, por lo menos, que el espiritualismo haya de quedar asegurado, y no más bien comprometido, por esa concepción de la discontinuidad ontológico-temporal. Por el contrario, considero que se afirma mejor en una teoría que conciba la temporalidad del ser (del ser humano) como la continuidad

de una acción creadora que se articula precisamente mediante los conceptos de potencia y acto, posibilidad, necesidad, libertad y azar, tradición y herencia histórica (entendidos en el sentido que explican mis textos). La presencia del pasado en el ser actual es condición ontológico-temporal de la patente continuidad en el despliegue de este ser; al cual, en tanto que determinable ontológicamente como acción, le es inherente esa forma de *intencionalidad vital* que he llamado también anticipación. Por ella, el futuro se integra además en la unidad existencial del presente. Si esta concepción concuerda o no con la de Heidegger, es cosa que importa muy secundariamente; si la idea heideggeriana de los "éxtasis" temporales rompe o no la continuidad del tiempo, es cosa de la que debemos sacar inferencias dogmáticas. En todo caso, lo que llamamos acción creadora, propia y exclusiva de un ser espiritual, implica en su misma libertad un *condicionamiento temporal e histórico, en el que se descubre precisamente la continuidad: lo nuevo se obtiene de, y se articula con, lo viejo*. La creación de la nada, rompiendo esta continuidad ontológico-temporal, sería *en el hombre* una creación sin condicionantes, y por ello mismo sin libertad: fuera el absoluto de un acto *gratuito*, y por ello mismo absurdo y carente de sentido.

Historicidad de la filosofía.

Para revelar con toda radicalidad el carácter histórico de la filosofía nunca he pensado, como supone Gaos, que bastara simplemente completar el "método vertical" con el "método horizontal". Lo importante es aquello que podamos descubrir sobre la esencia de la filosofía, empleando los métodos apropiados; pero no los métodos mismos, como meros instrumentos de investigación y exposición historiográfica. Por esto he dicho que Dilthey no ha llegado —ni tampoco Gaos— hasta la significación extrema de este concepto de historicidad. Llamarían historicidad simplemente al hecho, bastante desolador en sí, de que ninguna filosofía vale para siempre. Esto reduce sin duda el valor de verdad de cada una. ¿Qué vale entonces una filosofía? Valdría, como creación personal, por lo que expresa, a saber: la personalidad misma de su creador, y la situación histórica que influye en él. (De ahí se pasa a imaginar que una época próxima dejará de haber filosofía, que el hombre se expresará de

otra manera, y que incluso en el pasado su expresión filosófica era equivalente a otras expresivas, como por ejemplo el arte. Compárese esta idea con la concepción estética de la filosofía en los sofistas griegos, y en una cierta fase del pensamiento de Nietzsche.) De esta manera, toda filosofía sería igualmente verdadera, en el sentido de fielmente expresiva. Pero ¿sería también verdadera en el sentido del conocimiento, como reveladora inequívoca de una realidad? Esta pregunta no tiene respuesta adecuada en la obra de Dilthey (y tampoco en el otro historicismo de raíz kantiana que es el de Cassirer). En Gaos encuentra una respuesta de tipo solipsista: “La historia de la filosofía —dice— se presenta como una serie de filosofías personales porque cada filósofo piensa con y en su filosofía lo sólo aprehensible por él.”

Más adelante me ocuparé de la verdad y de este supuesto de una realidad sólo aprehensible por uno. Ahora debo señalar la incompatibilidad del supuesto con la propia historicidad de la filosofía. Pues, en efecto, si cada filosofía se limita a decir lo que *uno* piensa de una realidad sólo aprehensible por él, entre una filosofía y otra no hay conexión ninguna. La historia de la filosofía es entonces una *serie* disconexa de filosofías personales sueltas, como dice Gaos; pero una serie sucesiva y discontinua *no* constituye historia. Si esto es la historia de la filosofía, entonces la filosofía misma no es histórica como tal. Ninguna filosofía estaría vinculada a sus antecedentes y consiguientes, y cada una se produciría por una especie de acto de creación espontánea. No habiendo conexión, no habría tradición; y sin tradición no hay historia. ¿No era ésta precisamente la vieja manera de hacer historia, que el historicismo venía a superar?

El método horizontal permite poner al descubierto la conexión histórica que existe entre las sucesivas filosofías. Esta es una relatividad más profunda que la relatividad de tipo vertical, o sea la conexión que guarda todo pensamiento con su autor y con la época de éste. Y era necesario llegar a este extremo radical de relatividad, porque justamente en él podemos encontrar de nuevo el auténtico sentido de la verdad filosófica; no como mera expresión subjetiva e histórica, no como pensamiento de una realidad sólo aprehensible por uno, sino como efectivo conocimiento de una realidad común. Dilthey, por muchos y muy notables que sean sus estudios histórico-filosóficos, no ha desprendido de ellos una idea de la estructura interna y de las condiciones permanentes del proceso histórico

DIALOGO DE FILOSOFIA ENTRE EL AUTOR Y EL CRITICO

de las ideas (cosa que intentaron hacer, a su manera, Hegel y Marx). Gaos niega expresamente la existencia misma del proceso como tal: suprime la condición de posibilidad de una comprensión de lo histórico como tal. De ahí la simpatía que muestra por la idea que se hace Kierkegaard de la "verdad subjetiva" (y su peregrino aserto de que mi libro "trata mal" a este filósofo).

Pero la subjetividad del filósofo y su circunstancia vital no basta para explicar la producción de su filosofía. Esta obedece todavía a otras motivaciones y determinantes, que son históricas, y no meramente actuales, personales y circunstanciales. El pasado entero de la filosofía pesa sobre cada nueva producción, y no sólo su presente actual. El nexo entre el presente filosófico y su pasado inmediato y remoto: esto es lo que debe ponerse al descubierto, y lo que han pretendido hacer *La idea del hombre e Historicismo y existencialismo*. Y más aun que el nexo: la ley o forma constante de estos nexos de articulación histórica. Sea cual sea el acierto eventual de este plan teórico, su fecundidad principal estriba en llamar la atención sobre el problema mismo que deja pendiente Dilthey, y la necesidad en que nos encontramos (manteniendo justamente con ello la continuidad de la tradición) de incorporar las ganancias que consigue su filosofía, para atender a los problemas que heredamos también de ella. Sobre todo, no pensemos que el historicismo impone la idea de una desconexión histórica de las filosofías, según la cual cada sistema cancelaría el anterior, y la verdad de todos quedaría anulada por la pretensión de verdad de cada uno. Que si esta pretensión de verdad absoluta y definitiva, propia de los sistemas clásicos, ha quedado superada, la consecuencia de ello no aniquila la verdad del conocimiento, ni presenta la historia de la filosofía como el panorama de una serie discontinua de pensamientos irreconciliables, o de monólogos sin comunicación posible.

La verdad.

Verdad es comunidad. Pero esto no quiere decir que *mi* verdad deba imponerse a los demás, o deba ser adoptada por ellos efectiva y literalmente, para que resulte válida respecto de la realidad. Si el vínculo de comunidad en que la verdad consiste dependiera de su permanencia y

de la unánime concordancia de las opiniones, es manifiesto que no habría tal vínculo, porque no hay tal permanencia ni tal unanimidad. La verdad es, de hecho, histórica y relativa. Pero el haber descubierto que ninguna verdad de teoría puede valer para siempre y para todos, no destruye la verdad; sólo invalida la noción de una verdad absoluta y eterna. Pienso que la verdad es *esencialmente* histórica, porque incluye un factor o elemento de creación espiritual. Pero este factor no elimina la *presentación* o representación de lo real, en que la verdad consiste también esencialmente. Por ello se distingue de las otras creaciones históricas del espíritu, como por ejemplo el arte.

¿De qué manera se comprueba la efectividad de la verdad, como representativa auténtica de lo real? Responder a esta pregunta sólo puede parecer una tarea difícil, acaso imposible, si de antemano consideramos que sólo hay verdad en el logos teórico, formulado en juicios universales; que la verdad expresa un conocimiento del tipo de la *episteme*, el cual se obtendría de una relación solitaria del sujeto puro con el puro objeto. Pero este supuesto que se adopta como "algo comprensible de suyo", y sin examen previo, no es sino el resultado de una deformación histórica. Pues el logos de la ciencia, el logos de *episteme* o teórico, no funciona de manera diferente, ni responde a motivaciones distintas que el logos pre-científico. Y la verdad, bajo la misma forma que en la ciencia, la tenemos ya en el diálogo usual. El logos científico no es menos *diálogo* que la palabra dialogada del hablar común; ni el conocimiento llamado de *episteme* puede jamás efectuarse por un sujeto solo, a solas con su realidad, y sin la cooperación lógica o verbal del "otro". Si el conocimiento fuera *mi* conocimiento, y la verdad *mi* verdad, no habría de hecho ni verdad ni conocimiento. Pues jamás otro sujeto pudiera tener acceso a mi conocimiento y compartirlo, compartiendo por ello la realidad conocida, si la verdad no le revelase, mediante el logos, una realidad común a ambos. *E inversamente*, si esta realidad no fuese común a dos o múltiples sujetos, el logos que emplease cada uno para manifestar su conocimiento sería absolutamente ininteligible para todos los demás. El hecho de la verdad es el hecho primario y patente del entendimiento: ¿Nos entendemos? Luego hay verdad; y la verdad es comunidad en tanto que es efectiva comunicación. Pero no descuidemos nunca esto: que la condición de posibilidad de un entendimiento es la existencia de una realidad

común, hecha patente por el logos. Mi entendimiento no entiende la realidad sin el concurso ajeno; ni yo puedo entenderme con el otro sino refiriéndome a una realidad común. La discrepancia, entonces, que tanto alarma a los filósofos, porque a unos les obliga a renunciar a su ambición de verdad absoluta, y a otros les obliga a quedar resignados ante el fracaso de esta ambición, la discrepancia, digo, es un hecho derivado, que presupone el entendimiento. Sin verdad previa, es decir, sin concordancia fundamental sobre una *misma* realidad identificada por dos interlocutores mediante el logos, la discrepancia entre ellos es imposible. Discrepar presupone estar de acuerdo “sobre aquello en que” recae la discrepancia.

Así pues, lo que se hace común en la verdad no es un pensamiento personal, sino una realidad pensada por el pensamiento y revelada por la palabra. Y como el pensamiento y el logos son lo mismo, y ambos son formas de diálogo, como ya indicara Platón, resulta que el logos sólo tiene sentido cuando lo tiene para más de uno, o sea para la comunidad. El sentido es siempre *con-sentido* o consenso. El sentido único, exclusivo para uno solo, es una literal insensatez: sólo el demente vive encerrado en su propio mundo, inabordable por los demás, y emplea un logos que para nadie más tiene sentido, pues alude a realidades que sólo existen para él, y que por esto no las consideramos reales, sino fantásticas. Todas las formas posibles de sentido lógico o verbal requieren el consenso; es decir, que quienes emplean las mismas palabras *consienten* en identificar con ellas una realidad común sin lo cual las palabras carecerían de sentido serían ellas mismas, ininteligibles. Luego sobre esta realidad común, e identificada en común por la palabra, elaboramos *interpretaciones* teóricas, en busca de un sentido más rigurosamente definido, o sea de una univocidad más estricta y que permita un mejor entendimiento. Estas interpretaciones, como creaciones nuestras, son tanto más relativas e históricas cuanto más pretenden ser absolutas y definitivas. Pues, como ya anticipé en mi libro, y explicaré con detalle más adelante, cuanto más unívoco se hace el símbolo verbal, y más riguroso es el sistema formal de los símbolos, tanto más se aleja de la aprehensión inmediata de la realidad. Ejemplo decisivo: el símbolo lógico-matemático.

El vínculo de comunidad no es, por lo tanto, un ideal de matiz ético —y mucho menos político— que se sobreañada a la intención de verdad puramente teórica. Por el contrario, es algo inherente de manera esen-

cial a la verdad misma, por la función identificadora y reveladora del ser que tiene el logos. Más bien dijera que esto tiene consecuencias importantes para una concepción apropiada de lo ético en sí; pero no es la ética la que se inmiscuye ahora, como intrusa, en el negocio estricto de la epistemología. El vínculo se hace patente en el hecho de que no hay logos con sentido —y el logos tiene siempre sentido *consentido*— que no manifieste una realidad común; ni hay realidad que no pueda hacerse patente y devenir común mediante el logos.

Pero además, no sólo es común lo real, en tanto que algo presente y patente o patentizable por el logos. También es un hecho que el *problema* que esta realidad plantea al pensamiento nos es común; y al logos filosófico corresponde hacerlo patente con el rigor debido. De esta manera, la verdad estrictamente teórica también es vínculo, porque con ella damos respuesta a una cuestión que se nos plantea a todos en común, que tiene sentido para todos y a todos nos afecta por igual, aunque no todos sepamos manejar los instrumentos técnicos para tratarla apropiadamente. Los problemas no son invención personal de los filósofos, y por ello sus verdades no son suyas solamente, no son incumbencia exclusiva de quien las piensa y formula. (Y siendo imposible *de facto* la arbitrariedad insolidaria del “pensador solitario”, la verdad de cada uno lleva por esto inevitablemente una carga de responsabilidad tremenda: la verdad de cada uno nos atañe a todos, porque a todos nos afecta el problema común. De ahí que irresponsabilidad del sofista, aunque pueda tomar formas graciosas y aparentemente inocuas de capricho y ligereza, sea para la filosofía algo más grave que otra forma cualquiera de amoralismo: es una desatención hacia los hechos mismos). La comunidad del problema antecede a la comunidad de la verdad, y es condición del vínculo que la verdad teórica crea también.

Gaos afirma sin embargo, reiteradamente, que ciertas realidades sólo son aprehensibles por un sujeto individual. Habría que indicar cuáles son estas realidades; pero ahí estaría justamente la dificultad, pues la palabra con que se indicasen las haría manifiestas a los demás. Yo dijera más bien que *toda* realidad es siempre *sólo* aprehensible por un sujeto individual. La aprehensión, en el modo intuitivo y vivencial, es un acto absolutamente subjetivo. Pero esto no significa que lo aprehendido *exista* sólo para el sujeto que lo aprehende. Captar la realidad intuitivamente es

DIALOGO DE FILOSOFIA ENTRE EL AUTOR Y EL CRITICO

algo que no puede hacerse en común; es una operación solitaria para cada uno, y mucho más todavía cuando la realidad aprehendida es ella misma subjetiva, porque entonces el modo de la aprehensión es una experiencia íntima. Pero, precisamente, la verdad no está en la aprehensión, sino en el logos. ¿De qué manera podemos obtener seguridad de que estamos percibiendo lo mismo que otro sujeto, es decir, una realidad que de algún modo nos sea común a ambos? Sólo mediante la palabra; pero este medio único es ya suficiente.

Sin embargo, las que llamaríamos realidades del mundo interior no parecen susceptibles de esta referencia unívoca: lo que a uno le pasa, sólo él lo experimenta. Esta vivencia es *indefinible*, y la consideramos *inefable* porque no cabe en las formas "lógicas" del logos; pero es también susceptible de expresión verbal, y por la palabra conocemos en qué consistió la experiencia ajena. Por la palabra incluso podemos aprehender una realidad ajena del orden subjetivo, aunque jamás hayamos experimentado otra análoga; pues no toda aprehensión de realidades se efectúa en el modo de la intuición directa, o de la vivencia interior. Si ésta fuera condición, el "mundo" de cada sujeto quedaría reducido al repertorio de sus intuiciones directas y sus vivencias; y sin embargo, es un hecho que incorporamos a este mundo nuestro comprensivamente realidades que jamás percibimos (realidades actuales, pero remotas; realidades pasadas; personas conocidas por su obra o su biografía, a las que nunca vimos), y experiencias que jamás tuvimos (la maternidad, para los hombres; la vida monacal, para los laicos). Y es que hay mucha verdad en el aserto de Heidegger, quien afirma que la palabra es reveladora del ser (aunque la verdad misma no consista solamente en esta *apófansis*, sino que incluya además una *póiesis* o creación, por la que adquiere sus caracteres históricos). Gracias a la palabra aprehendo como reales e incorporo a mi mundo realidades que jamás conocí directamente, y que por ello son comunes a mí y a quien las pudo aprehender de esa manera.

La realidad que en términos absolutos existiera sólo para mí, o sea que no fuera captable en modo alguno por nadie más, me impondría el silencio. Y el silencio, el mutismo completo, si fuera imaginable, nos dejaría a cada uno de nosotros encerrado en sí mismo, a solas con una realidad que jamás podríamos distinguir del sueño o de fantasía alocada. (De ahí la amenaza de solipsismo que se cierne sobre los idealismos de

tipo cartesiano: el sujeto jamás encuentra por sí mismo y en sí mismo garantía suficiente de la realidad de la existencia objetiva. Pero la palabra es la ventana que necesita la mónada individual.) Por esto podemos, sin temor ninguno de salir derrotados, emplazar a quien sea para que nos señale una sola realidad que exista únicamente para él. Pues esta realidad no existe; y si existiera y él la aprehendiese, tendría que indicarla con un nombre, que manifestarla o revelarla por la palabra al común de los hombres, con lo cual dejaría ya de ser exclusiva. No hay verdad subjetiva, ni pensador solitario, ni filosofía personal, o que verse sobre realidades accesibles tan sólo al filósofo que las piensa. La verdad comunicada es común; y si el logos que la expresa tiene sentido, es porque la realidad mentada en ella nos es común; y si hubiera una filosofía absolutamente subjetiva, ésta sería silenciosa, o bien absolutamente ininteligible: sería sueño, fantasía surrealista, o literal insensatez demente.

Por esto hay que señalar el error fenomenológico de la acreditada fórmula *individuum est ineffabile*. No es *inefable*, puesto que de hecho hablamos de lo individual; es *irracional*, en el sentido muy restringido de una racionalidad que se identifique previamente con la *episteme* y se contraiga a la rígida forma lógica de los juicios universales.

Heidegger.

Gaos enumera una lista numerosa —y pudiera serlo más— de pasajes heideggerianos a los que considera antecedentes y a la vez correctivos de otros pasajes de mi obra. Por una parte, el hecho de que fueran correctivos disminuye su valor de antecedentes, porque pone al descubierto mi discrepancia con ellos. Por la otra parte, la importancia extraordinaria de la obra de Heidegger, en su conjunto y en sus radicales innovaciones particulares, no ha de inducirnos a ejercer con ella una especie de terrorismo intelectual (que es propio de las modas pasajeras, y no de los valores permanentes), como si fuera la última instancia de apelación. Gaos cita, por ejemplo, el concepto de *Mit-sein*. El propio Heidegger no consideró necesario invocar el antecedente inmediato de este concepto en sus colegas Nicolai Hartmann (*Ética*, I, caps. 34 y 35) y Max Scheler (*Simpatía*, C), ni el antecedente más remoto de Hegel, cuya filosofía se ocupó tan

extensamente de las relaciones ontológicas y epistemológicas del hombre con el mundo y con los otros hombres. Y no lo invocó porque, a pesar de las coincidencias de detalle, consideró Heidegger que el problema no había quedado resuelto suficientemente en los antecedentes. De parecido modo, podemos considerar que Heidegger, aun cuando eleva muy acertadamente el "ser con" a la categoría de un rasgo constitutivo del "ser ahí" (vamos a decir del hombre), no resuelve con ello el problema ontológico de la individuación histórica, ni siquiera añadiendo que la historicidad sea también algo inherente a la forma de ser del hombre mismo.

Algo análogo cabe decir respecto de la teoría existencial del conocimiento. Afirmar que es necesaria dicha teoría no implica negar que Heidegger la haya intentado (así como la crítica del idealismo por Heidegger no implica en él negar que otros la hubieran ya efectuado). Implica, esto sí, negar tácitamente que su teoría sea definitiva, o siquiera plenamente satisfactoria. Para mostrarlo, y no ser más prolijo, pondré solamente dos ejemplos, representativos por lo que tienen de fundamentales: la teoría del logos y la teoría de la verdad.

Heidegger afirma que el logos tiene una virtud o cumple una función apofántica. Pues bien: pienso que el sentido de esta función apofántica del logos no está claro si no se indica *a quién* se hace patente el ser. Lo importante no es que el logos sea revelador del ser, sino que, siendo por su esencia diálogo, lo que hace es *identificar* el ser mediante la palabra comunicada: o sea, permitir a dos interlocutores entenderse sobre el ser co-revelado por el logos.

En cuanto a la verdad, Heidegger la concibió como una literal *alétheia*. La verdad del logos como patentización del ser es un des-cubrimiento o re-revelación. Pues bien: me parece que la verdad del logos no consiste meramente en un literal des-cubrimiento del ser, sino que, después de la primaria identificación, que se efectúa en común, implica en la teoría un elemento de creación (el cual, como indiqué antes, determina su carácter histórico: la mera apófansis no fuera histórica). La verdad sería una manifestación co-identificadora del ser, por medio del logos, que siempre es diálogo. Es una *apófansis* en el modo de la *póiesis*. El problema de la historicidad de la verdad no está siquiera planteado rigurosamente en Heidegger; y sin él, no puede haber una completa metafísica u ontología del conocimiento. Por otro lado, la posición de Heidegger ante el

problema del conocimiento, a pesar de sus innovaciones revolucionarias, sigue siendo la tradicional: la relación constitutiva del conocimiento sigue siendo para él la que se establece entre el sujeto y el objeto (llámese como se llame cada uno de los dos, y determínese como se quiera la relación entre ambos). Por el contrario, pienso, como ya indiqué en mi libro (y Gaos pasa sobre este punto como sobre ascuas), que esta relación implica necesariamente un término tercero: el "otro". No es que deba elaborarse una teoría especial del conocimiento del otro, o del yo ajeno, como hizo por ejemplo Scheler; es que el yo ajeno está complicado necesariamente en toda operación de conocimiento, por cuanto todo conocimiento es esencialmente lógico y dialógico, y el otro es para mí la garantía definitiva de la *existencia* de un ente y de su cognoscibilidad efectiva

APENDICE POLEMICO

He dicho muchas veces que la filosofía no se compadece con la polémica. Las gentes que proscriben por buen gusto la polémica personal, y consideran permisible tan sólo la polémica de ideas, incurren a mi entender en un contrasentido. La única polémica legítima es la personal, pues las ideas no son instrumentos de lucha; y lo único que debe decidirse es la oportunidad o conveniencia de salir en cada caso en defensa propia. La crítica de Gaos contiene algunos puntos polémicos, y juzgo que replicarlos entra perfectamente en las reglas del juego.

La verdad.—En el número 5 de su trabajo (§§ 6-11) titulado "Pequeño diálogo sobre la verdad", Gaos atribuye a mi pensamiento ciertas contradicciones, a las que cualifica de palinodias, porque simplemente confunde en el texto de mi libro los párrafos en que yo expongo las ideas de Kierkegaard, y aquellos en que las critico. Una confusión tan elemental como esta pudiera haberse evitado tomando simplemente en cuenta que la exposición recurre aquí al artificio literario, bien consagrado, que consiste en presentar el pensamiento ajeno en forma categórica, como si fuera el propio, para darle así mayor relieve y vigor, a reserva de contraponerle después unas objeciones que adquieren, por lo mismo, también una fuerza realzada. La doctrina entera del libro permitía dis-

DIALOGO DE FILOSOFIA ENTRE EL AUTOR Y EL CRITICO

cernir de antemano y sin equívocos que el autor rechaza esta idea de la verdad: "La verdad es una fe"; o bien "La adecuación del pensamiento con la realidad puede desde ahora desdeñarse: la verdad es la adecuación del pensamiento consigo mismo". Esta es, por el contrario, una consecuencia inadmisibles del pensamiento de Kierkegaard, con la cual estaría tal vez de acuerdo Gaos, pero en modo alguno yo.

La Escuela de Barcelona.—No sé hasta qué punto sea apropiado hablar de una Escuela filosófica de Barcelona. Desde luego, nunca hablamos de ella los que nos formamos y profesamos en aquella Universidad. Gaos la menciona con frecuencia, tal vez para justificar que se hable también de la Escuela de Madrid. Pero, hubiera o no cierta unidad de pensamiento en la Escuela de Madrid, lo cierto es que no la había en la llamada Escuela de Barcelona. La tradición de esta Escuela se asienta sobre otras bases, pues la uniformidad no existió entre los maestros que ya murieron: Milá i Fontanals, Rubió i Lluch, Llorenç i Barba, Serra Hunter, Joaquín Xirau, ni entre los que viven todavía: Font i Puig, Joaquín Carreras Artau, Mirabent, actualmente profesores en Barcelona, y Casanovas, Roura, García Bacca, Ferrater Mora y yo, emigrados. Por esto es inexacto decir que esta escuela se inspirará en unos determinados filósofos —a quienes Gaos no cita—, y que estos filósofos no son los mismos de que yo me ocupo en mi libro. La cuestión, en todo caso, tiene una importancia casi nula; y la poca que conserva proviene de que Gaos ha venido asumiendo el papel de informador exclusivo en América del estado de la filosofía española hasta 1939. Pero, como Gaos no conoce tan bien como imagina las diversas influencias intelectuales, y espirituales de todo tipo, que recibimos quienes nos formamos en la Escuela de Barcelona, ni siquiera los cargos y funciones que teníamos asignados en ella; y como, por otra parte, resultaría muy peyorativo para nosotros insinuar que entre todos los citados no habíamos estudiado a Leibniz y a Hegel, a Marx y a Nietzsche, a Pascal y a Kierkegaard, que no leíamos a Vico, a Voltaire y a Montesquieu, que no teníamos idea del historicismo ni conocíamos la existencia de Heidegger, por todo esto, creo que el lector precavido deberá tomar con reservas unas informaciones que son tan deficientes como es suficiente el tono de dictamen inapelable con que se le ofrecen.

Sistematismo.—Reprochar a un sistema de filosofía que no esté perfecto, en el sentido de concluso, equivale a reprocharle a su autor que

su vida no haya terminado todavía. La conclusión del sistema es la muerte de la filosofía: la supuesta verdad definitiva agotaría el ímpetu que nos mueve a buscarla, y en el cual consiste precisamente la vida filosófica. El sistematismo ha de encontrarse en la coherencia y unidad de los trabajos sucesivos, y depende del sentido que tenga el filósofo de la interdependencia de los problemas, y de su afán de resolverlos integralmente, pues la parcial solución de cualquiera de ellos compromete teóricamente respecto de todos los demás.

Max Scheler.—Puesto que mi libro no es un trabajo didáctico de historia de la filosofía, no me he creído obligado a mencionar todos los autores que se hayan ocupado en un sentido o en otro de los mismos problemas que yo abordo. Por lo demás, las coincidencias que Gaos pudiera descubrir —pues no las cita— de mis ideas con las de Scheler, él mismo verá que son, si acaso, accesorias y derivadas; nimias, por tanto, frente a la discrepancia de principio sobre las cuestiones básicas de ontología y epistemología.

Ernst Cassirer.—La *Filosofía de las formas simbólicas* de Cassirer es una obra que muchos citan y pocos conocen. Yo no la conozco, y por esto no la cito. Gaos tampoco la conoce, y sin embargo la menciona y me reprocha que no la cite yo. Tampoco conoce Gaos alguno de los trabajos más importantes de Cassirer, en los cuales éste dió una versión de su teoría despejada de toda la maraña de sociología que la envuelve en la gran obra mencionada. Del otro libro de Cassirer, *An Essay on Man*, tuve noticia antes de que se publicara en su original versión inglesa, por las referencias que de ella me dió personalmente el autor durante el Congreso de Filosofía celebrado en Yale en 1943, y por la alusión que hizo entonces Cassirer a sus ideas, contestando a la Ponencia que yo presenté en dicho Congreso. Más tarde, naturalmente, leí la obra misma, en el ejemplar que me mandó el propio Cassirer. Y de su doctrina habré de ocuparme en la *Metafísica de la expresión*, pues no correspondía hacerlo en *Historicismo y existencialismo*.

De la prisa.—José Gaos ofrece una versión turística de lo que sería para él mi tránsito por las filosofías historicista y existencialista. De esta visita de paso, de paso apresurado, algo se me hubiera quedado a pesar mío, como por contagio. Una interpretación como esta revela una alar-

mante incomprensión de lo que puedan significar para el estudioso de la filosofía la vivencia de un problema y la dramática experiencia de inmersión en una filosofía ajena y de incorporación de la misma. Como ninguna filosofía es definitiva, ninguna ofrece solución cabal a los problemas que, siendo comunes, cada pensador los vive, sin embargo, como propios. Incorporar a la propia filosofía elementos de las ajenas no es cosa de arbitrio personal ni de contagio; pues ninguna creación es absoluta, ni está nunca desprendida de una tradición histórica. Y es inherente a la ley de esta secuencia histórica que cada pensador esté fijado o encuadrado por la situación de la filosofía en su tiempo, con la cual ha de contar forzosamente para toda eventual innovación. Nadie filosofa a solas con la realidad, como si con él empezase la historia de la filosofía, como si esta historia no existiera o fuese posible prescindir de ella. Pero Gaos piensa --profetiza-- que el curso de la historia nos está llevando a una "edad sin filosofía", en la cual ésta será una cosa "arcaica". Por esto no hace propiamente filosofía, sino lo que llamaba Dilthey "filosofía de la filosofía", y que en Gaos toma la forma de una literal arqueología. Por esto también, porque él "se queda" en las filosofías, y no "le queda" de ellas sino el recuerdo arqueológico, puede considerar que la tarea de apropiárselas e ir más allá que ellas es una faena arbitraria; y puede confundir con la prisa lo que no es más que el anhelo de resolver un problema, incitado por la urgencia del problema mismo. Pero, claro, para sentir esta urgencia es necesario convenir en que hay problemas, y pensar que corresponde a la filosofía plantearlos y resolverlos.

Por lo demás, yo nunca he dicho que esas dos filosofías fueran "errores y males". Tampoco pude decir que el fin de la filosofía representara el fin de la historia misma, pues empiezo por no compartir esta idea apocalíptica de un agotamiento histórico de la filosofía.

La universalidad.—Gaos interpreta el criterio de la validez universal de la verdad como expresión de resentimiento, de igualitarismo y gregarismo, como un instrumento de imperio. Es tan libre de pensarlo como lo fuera Nietzsche cuando pensó esta idea por primera vez. Pero no acierto a ver la conexión que esto tenga con mi propia idea de la verdad. Para no permanecer en medio de la confusión, sería bueno distinguir entre la universalidad como forma lógica del juicio (Todo A es B), y la universalidad como concordancia de todos los sujetos en la verdad material

del juicio. La idea de la universalidad lógica surge históricamente y se prolonga como consecuencia de un afán inherente a la existencia humana por lograr la máxima certeza sobre la realidad común a todos, la máxima univocidad posible del logos, y por ello la máxima avenencia y concordancia de todos en el diálogo. La imposición de la verdad, que la convierte en instrumento de poder, es precisamente un rasgo ajeno a la filosofía, y que la degrada cuando se mezcla con ella. En todo caso, esta universalidad *de facto* no se produce nunca; pero de ello no se infiere que no haya verdad, o que haya realidades que existen sólo para uno. La verdad es universal, de cualquier modo, porque en el logos, donde ella reside, se hace universalmente accesible una realidad común.

Ortega.—La sofística es una enfermedad de la filosofía. Una enfermedad contagiosa y periódica, cuyos síntomas han sido perfectamente identificados desde que se manifestaron por primera vez en Grecia. El antídoto contra esta enfermedad puede tomar diversas formas específicas, pero en el fondo es siempre el mismo: se llama ética, pues la sofística es esencialmente una forma de amoralismo. Calificar de sofista a un pensador no es otra cosa que hacerle un diagnóstico: no es un insulto, ni una agresión, ni una expresión de antipatía personal, ni una animadversión gratuita. El sofista, si es un contemporáneo, podrá reaccionar como quiera ante el diagnóstico; pero nadie tiene derecho a imputarle a quien lo hace unos motivos ocultos o torcidos. Los motivos son tan claros y patentes como los síntomas mismos; y si éstos son malignos, para la filosofía y para la vida, el señalarlos equivale simplemente a tomar una medida de higiene preventiva.

¿Cuáles son concretamente estos síntomas? Me he ocupado tantas veces del asunto, que resulta superfluo repetir ahora el índice de todos estos caracteres peculiares que presenta la actitud sofística. Por otra parte, los conoce cualquier estudiante de filosofía que se haya asomado a la griega y que, por ello sólo, es ya capaz de identificarlos inequívocamente cada vez que los encuentre reproducidos en la historia de la filosofía, o en nuestro tiempo presente. Desde luego, los conoce muy bien Gaos. Tan bien los conoce, que inclusive simpatiza con ellos. Pero, así como no manifestó sorpresa ninguna ante la crítica que hice de la sofística griega en *La idea del hombre*, por el contrario, lo encona sobre manera la misma crítica cuando la aplico a un contemporáneo por las mismas

razones, y en modo alguno con mayor vehemencia. Pero es que a veces simpatizamos con una cosa, aunque nos repela el nombre que recibe.

Ante esta situación, lo único que corresponde hacer es averiguar con los textos en la mano, y a la vista de los actos públicos de un pensador, si presenta o no los indicados rasgos característicos del sofista. Y si el crítico está en desacuerdo con el diagnóstico, ha de proceder con la misma objetividad y pulcritud; y, ateniéndose a los mismos materiales, demostrar con ellos que el diagnóstico era infundado. Para lo cual tiene el deber previo de manifestar en su crítica la intención que movió al autor del diagnóstico, y los argumentos y pruebas que exhibió para fundamentarlo. Pues, de otro modo, mantendría una lealtad mayor con el amigo sofista que con la verdad y con el amigo no sofista.

De hecho, esta omisión se delata en los comentarios polémicos de Gaos al capítulo noveno de mi libro. Y la omisión se explica porque de antemano interpreta cuanto digo como si fuera un ataque personal, y no una simple defensa de principios, perfectamente desinteresada. Por esto se cree obligado a repeler el ataque (que de todas maneras no iba contra él); pero siendo el ataque imaginario, los motivos que le atribuye no son menos irreales. Si la defensa no demostró que el supuesto ataque era infundado, entonces el autor del diagnóstico y todos los demás lectores debemos de quedar convencidos de que la defensa que hizo el crítico del sofista, no la hizo porque creyera que los repetidos rasgos no le corresponden, sino porque simplemente simpatiza con ellos; y entonces se le aparece como un agresor todo aquel que sienta animadversión por la sofística como tal.

Y este es, entonces, el segundo aspecto de la cuestión: ¿son realmente merecedores de animadversión los caracteres del sofista, y es un deber del filósofo denunciarlos? Gaos opina que esta es una manera de filosofar tan legítima como otra cualquiera; sobre este supuesto, le parece naturalmente injustificado que un filósofo combata a otro nada más por tener un diferente estilo de filosofar. Pero el supuesto es falso: la sofística no es una manera de filosofar, legítima como cualquier otra, sino una corrupción de la filosofía, sea cual sea su estilo. El sofista carece de la virtud inherente al menester filosófico auténtico. Lo cual no quiere decir que, personalmente, sea un inmoral. Virtud filosófica quiere decir aquí, la condición propia, la cualidad inherente a la filosofía, la condición

sine qua non para ser auténtico filósofo, en el nivel que sea. Genuina virtud de filósofo, en el viejo sentido de *areté*, es lo que no tiene el sofista. Pero, naturalmente, para que esta falta le sea imputable, es necesario que el sofista sea también filósofo; si no lo fuera, tampoco sería la sofística una enfermedad de la filosofía misma. Es filósofo, y no le faltan precisamente las condiciones relevantes de ingenio. Sus ideas no carecen de interés en modo alguno; por esto los filósofos —las personas competentes— han de ocuparse de él. Pero ahí está la forma corruptora del equívoco sofístico: los incompetentes, o sea la masa de los que siempre rodean al sofista y lo endiosan, llevados de su admiración beata llegan a confundir esta forma enfermiza de la filosofía con la filosofía sana, sea cual sea su estilo y su tendencia. Y también dijera yo que son incompetentes los adversarios del sofista que no se enfrentan a él por cuestión de principios, sino porque discrepan de sus ideas, o porque les desagrada personalmente, o porque el prestigio que tiene hiere su resentimiento.

Es inherente a la condición misma del sofista el producir en su contorno oposiciones enconadas entre partidarios y adversarios de su persona, aunque el filósofo se mantenga alejado de unos y de otros. El filósofo se ocupa solamente, en este caso, de mantener en la medida de sus fuerzas la pureza de los principios esenciales de la filosofía, sin importarle para nada el barullo y la confusión de estas polémicas partidaristas, que no sólo rebajan el nivel de la cuestión, sino que, incluso rebajan al propio sofista y lo equiparan a un divo o a un torero. En esta misma desviación del tema principal incurre inadvertidamente el propio Gaos, haciendo con ello un flaco servicio al amigo que pretende defender. Establece, en efecto, dos grupos contrapuestos: a mí me incluye en el de los llamados adversarios de Ortega, en el que figuran unos cuantos Reverendos Padres Jesuítas, a quienes nombra, y a quienes no conozco; él se incluye en el grupo de los partidarios, entre los que nombra a varios distinguidos colegas españoles. Pero aquí cabe decir que ni están todos los que son, ni son todos los que están: que no todos los que Gaos menciona como partidarios de Ortega dejarían de reconocer la justeza de mi diagnóstico, aunque no se hayan sentido obligados a manifestarlo por su cuenta; ni figuran en la lista contraria todos los que consideran nociva

DIALOGO DE FILOSOFIA ENTRE EL AUTOR Y EL CRITICO

su influencia. En todo caso, esta no es una cuestión que vaya a resolverse invocando tercerías.

Por todo esto, aquél que se dedique a la filosofía de verdad, puede tener, sin pecado de arrogancia, la conciencia bien tranquila y la seguridad de que ningún insensato podrá acusarlo de sofista. Esta acusación es una injuria mientras no se prueba. Pero los rasgos característicos del sofista son tan inequívocos y tan bien definidos, que *no hay temor ninguno* de que se atribuyan a quien no los tenga. De tal modo que el supuesto de semejante acusación resulta a todas luces gratuito y absurdo.

EDUARDO NICOL