

André de Muralt

La unidad de la filosofía contemporánea

El movimiento es perfecto, bien en la totalidad de su duración, bien en la meta hacia la que tendía.

Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, x, 4.

¿HAY UNA UNIDAD DE LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA?

La pregunta avivará enseguida una vieja polémica. Sofistas de todas las tendencias comparecerán y nos objetarán el inevitable argumento de la contradicción entre los filósofos: ¿por qué iba a experimentar ese tiempo más que otro la unidad de su filosofía? ¿Qué unidad de pensamiento podría operar, en suma, entre las formas más importantes de la filosofía contemporánea, como las doctrinas de Husserl, Marx, Sartre, Merleau-Ponty, Dufrenne, Teilhard de Chardin y Heidegger?

A pesar de estas objeciones, un primer tema de unidad se puede reconocer fácilmente: el del humanismo. Un concepto ciertamente polisémico, pero que en la filosofía contemporánea adquiere un sentido preciso y fecundo. Pues ese tiempo parece querer rechazar todo constructo teológico-filosófico, y, como renuncia a un saber absoluto que incluya a Dios, al hombre y a la naturaleza, su interés teórico se dirige más bien al hombre y a su situación inmediata.

La fenomenología de Husserl, por ejemplo, como la de sus continuadores, puede caracterizarse perfectamente como un humanismo, pues afirma que el significado que el llamado entorno objetivo parece brindarnos se constituye en la conciencia subjetiva del hombre. Lo mismo ocurre con

la doctrina de Marx, según la cual el hombre organiza a su favor la naturaleza salvaje que le circunda, y, al darle forma según su imagen, realiza su propia humanidad. Tampoco es distinto en eso el existencialismo de Sartre, que define al hombre como pura libertad que crea ella misma su propia esencia. En estos tres ejemplos se expresa la misma clase de humanismo, a saber, el de la constitución del sentido, esto es, el de la constitución de la esencia de las cosas, por y para el hombre.

Este humanismo se define, por tanto, como absolutamente original, y diverge completamente del humanismo tradicional. Se trata aquí de un humanismo histórico y ateo al mismo tiempo. Pues, si bien el hombre confiere a las cosas su sentido objetivo, el desarrollo de esta constitución de sentido es necesariamente histórico. El sujeto constituyente, ya se considere como un sujeto individual, ya como un sujeto universal, se desarrolla en su corriente vivencial; su historia es, pues, al mismo tiempo, autoculminación paulatina y donación paulatina de sentido y de ser. No hay por ello ningún ser, ni el de un sujeto viviente ni el de las cosas que se presentan como siendo-en-sí, que no llegue a ser aquello que tiene que ser. Todo lo que es llega a ser. Ningún ser *es* en el sentido más simple, más originario de la palabra. El sentido de la cosa conocida se constituye históricamente en la conciencia percipiente (Husserl, Merleau-Ponty); la naturaleza y el hombre se humanizan paulatinamente en el trabajo histórico de la humanidad (Marx); el ser del hombre individual se define en el curso de su existencia (Sartre); las formas de vida se dan a luz unas a otras hasta la culminación plena lograda al final de su evolución (Bergson, Teilhard de Chardin); y, lo que puede parecer inmediatamente evidente: el hombre vive y actúa en el tiempo.

La historicidad, como experiencia más simple de nuestro vivir y actuar, se erige, por consiguiente, en fundamento universal para la filosofía contemporánea. *Panta rhei*, decía el viejo Heráclito. Todo deviene, todo se transforma y pertenece a la pura inmanencia de la historia, continúa el pensador contemporáneo. De ello resultan la negación de toda trascendencia, lo que caracteriza de modo general a la filosofía contemporánea, y también el ateísmo, que se les reprocha diversamente a los filósofos, tan a menudo con autocomplacencia. No hay ningún ser en sí, sino solo un ser para nosotros (Husserl, Merleau-Ponty); ninguna esencia idéntica, sino solo entes que se generan y se disuelven en el devenir existencial (Sartre, Marx, Bergson); no hay ningún amigo para el hombre, pues el otro es el infierno de la alienación y su existencia trascendente permanece como el «escándalo insuperable» (Sartre); y, en consecuencia, tampoco Dios alguno, que, en cuanto ser idéntico en sí, estaría absolutamente más allá del devenir y la historicidad.

Aquí, sin embargo, debe distinguirse el ateísmo racional del pasional. El ateísmo racional se sigue de proposiciones filosóficas y, en cuanto tal, se mantiene alejado de toda fe, como es el caso de Martin Heidegger y quizá de Merleau-Ponty, si bien a menudo puede acompañar a un asentimiento religioso auténtico. El ateísmo pasional es sentimental, y es por consiguiente un ateísmo esencialmente combativo y polemizante que siempre busca justificarse mediante consideraciones racionales. Como ejemplo de ello sirven la doctrina marxista, cuyas afirmaciones más importantes no están esencialmente vinculadas con la negación de una verdadera fe, y el existencialismo de Sartre, a pesar de todo o precisamente por ello —lo que él mismo y Simone de Beauvoir afirman en sus declaraciones—, pues la fundamentación del ateísmo sar-

triano está tan determinada por el sentimiento como absurdo es el origen ontológico de la libertad existencialista.

De este modo, la negación de la trascendencia y la afirmación de la absoluta inmanencia histórica conforman los temas principales del humanismo contemporáneo. Cuando es el hombre quien constituye el sentido de las cosas, humaniza la naturaleza y crea su propia humanidad por y para sí mismo, entonces resulta definitivamente posibilitado con ello que ningún ser en sí, tanto el ser de las cosas más allá de las apariencias como el de un Dios trascendente, tanto el de un determinismo naturalmente condicionado, insuperable, como finalmente el de las exigencias naturales y morales de la naturaleza humana, pueda someter y alienar su libre energía creadora. En vano, pues, se aspira al conocimiento «absoluto» del ser y del hombre en sí, se plantea la pregunta por la existencia de Dios y se teme el *fatum* de las leyes de la naturaleza. Estos son puntos de vista de la «vieja metafísica»¹, según la cual el mundo estaba sometido a los dioses o a un único creador omnipotente y, por tanto —así se piensa—, indiferente y arbitrario, y todo estaba predeterminado. En contraposición a ello, el hombre de la filosofía contemporánea quiere vivir en un mundo puramente humano, cuyo sentido, adecuado a él, lo constituye él mismo para sí mismo.

Así se explica por qué los filósofos contemporáneos, y también círculos más amplios, se dedican tan a menudo a cuestiones de arte y de estética. Pues el hombre es ante todo *homo faber*, como al menos afirman el evolucionismo o el personalismo de un Emmanuel Mounier, y nada le fascina tanto como considerarse en la obra de sus manos. Ya puede

¹ Que en semejantes discursos críticos permanece la mayor parte de las veces prudentemente indeterminada y sin nombrarse.

tratarse del trabajo manual o de la obra de arte o de los fabulosos resultados de la técnica: el hombre se considera con deleite en sus obras, esto es, en el mundo humanizado por él. La actividad creadora le resulta la más próxima según su naturaleza físico-espiritual, del mismo modo que el mundo procedente de ella se le presenta como su entorno más adecuado. Busca en el hacer creador y en la consideración estética el ejemplo de un conocimiento completo y de una evidencia inmediata, por encima de límites como los que le prescribe la condición abstractiva de su entendimiento conceptual-analítico. Espera poder constituirse en su verdad, esto es, en la verdad del hombre que quiere producir.

Con ello se hace patente que el interés del pensamiento contemporáneo por los asuntos del arte expresa una intención filosófica más profunda. Pues el hombre no solo es el creador de cosas materiales tangibles en el trabajo manual, el arte o la técnica; constituye también el sentido de las cosas, y esta es para la filosofía contemporánea su prestación más importante. Así se convierte, como ya dijera Protágoras, en la medida de todas las cosas, es decir, en la medida del sentido de verdad y del valor de bondad de todo ente². O, más exactamente: del mismo modo que el artista es la medida de su obra, así también se considera al hombre como medida de los significados objetivos. La moda estética y la filosofía trascendental contemporánea

² Esto vale fundamentalmente para la filosofía trascendental del valor, tal como se expresa, entre otras, en la doctrina de Sartre. Una filosofía del valor puede, no obstante, desarrollarse orgánicamente y evitar las exageraciones idealistas del existencialismo fenomenológico. Así es, por ejemplo, en la ética de los valores de Max Scheler o en Daniel Christoff, cuya *Recherche de la liberté* se despliega en forma de una auténtica ética de la amistad humana.

se influyen mutuamente y coinciden en el mismo modo de pensar dialéctico.

Ya una primera mirada a las doctrinas de Husserl, Sartre y Marx basta para descubrir una inesperada unidad entre los temas del humanismo, la historicidad, el ateísmo y el esteticismo. Por lo demás, las opiniones de Teilhard de Chardin y Heidegger no se tienen en cuenta junto con las anteriores bajo esta consideración, aun cuando también han sido brevemente mencionadas en atención al evolucionismo y al ateísmo. Pues, según la intención principal de estas doctrinas, el hombre ya no es el centro del universo filosófico, sino, en Teilhard, el resultado de la evolución universal y la anticipación del hombre total, como Cristo mismo lo es, y, en Heidegger, el eco culminador de la palabra del ser. Por eso no se trata ya aquí de filosofías humanísticas en sentido estricto, como en los sistemas citados en primer término, sino de metafísicas «absolutas», es decir, en un caso, de una escatología del universo a la espera de su realización última, y, en el otro, de una ontología del ser que se abre al hombre.

Ciertamente, en la ontología heideggeriana también se encuentra pensamiento estético. Pues el pensar del ser por el hombre se representa en ella como la contemplación estética de una obra de arte. En efecto, así como la obra de arte solo se manifiesta a aquel que la considera y, constituyendo su sentido de belleza en una comunión afectiva, la vivencia íntimamente, así también el ser de Heidegger solo se manifiesta al darle su palabra al hombre para que este lo culmine en su lenguaje. El estético Dufrenne y el metafísico Heidegger utilizan las mismas fórmulas para describir, por un lado, la consideración de la obra de arte, y, por otro lado, el pensar metafísico del ser: el hombre, en medio de los existentes, se

convierte en el lugar de la revelación, ya sea de la belleza de la obra de arte, ya sea de la verdad del ser.

Probablemente de ahí proceda la extraordinaria influencia que la ontología heideggeriana ejerce sobre la crítica del conocimiento contemporánea. Pues Heidegger muestra que el conocimiento conceptual y abstractivo de una metafísica racional no es apropiado para ese fin, y propone a cuantos, incluidos los científicos, busquen el destello puro de una visión intelectual inmediata más allá del conocimiento discursivo, el ideal de un comprender intuitivo y concreto que es el que determina igualmente la consideración estética de la obra de arte.

Desde este punto de vista, la ontología de Heidegger ofrece ciertamente escaso parecido con la escatología de Teilhard de Chardin. El esteticismo contemporáneo no tiene aparentemente nada en común con el biologismo de las doctrinas evolucionistas contemporáneas del devenir. Igualmente distante se halla la ontología heideggeriana respecto de la fenomenología de Husserl o de la de Merleau-Ponty: pues, ¿qué relación cabría entre dos filosofías de las que una caracteriza el conocer como un don del ser a los hombres, y la otra describe ese mismo conocer como una constitución del sentido objetivo por parte de la conciencia que lo experimenta?

Así pues, la diferencia de las filosofías contemporáneas no se deja reducir fácilmente a la unidad. Una red notablemente confusa de parecidos y diferencias vincula las formas mencionadas del pensar contemporáneo, y hasta ahora no se nos ha ofrecido ningún criterio exacto para articular esa diversidad. Pues humanismo, historicidad, ateísmo, esteticismo, biologismo, no son sino perspectivas particulares que imposibilitan cualquier genuina ordenación general.

Pero si se abandona el punto de vista de la temática puramente objetiva para adoptar el de la estructura de pensa-

miento, entonces la visión se modifica. Un análisis llevado a cabo en este sentido descubrirá el estilo unitario de las filosofías contemporáneas, y, superando las diferencias y semejanzas aparecidas hasta ahora, sacará a la luz la intención latente del pensar contemporáneo. Expresado en el lenguaje de la hermenéutica teológica de esa época, pondrá de manifiesto el sistema representacional de estas filosofías para someterlo a una reducción trascendental y desplegar con ello sus *eidé* materiales y formales. A este fin, el tema de la unidad de la filosofía contemporánea ha de desarrollarse de modo sistemático, donde hay que explicar, en primer lugar, su forma metafísica universal en Hegel, y, seguidamente, conforme a las diferentes subdivisiones del interés filosófico, su continuación en la crítica del conocimiento de Husserl, en la ética de Sartre, en la filosofía política de Marx, en la estética de Dufrenne, en la filosofía de la religión de Teilhard de Chardin y, finalmente, en la ontología de Heidegger.

I. EL TEMA DE LA TOTALIDAD CULMINADA

1. Hegel o la historia de Dios

El sistema total hegeliano es una fenomenología de Dios, es decir, una descripción del devenir universal que constituye a Dios. Pues Dios es espíritu y verdad. Es, al mismo tiempo, puro ser infinito y revelación de sí mismo, ser y aparecer, subjetividad cerrada en sí misma y realidad abierta a su despliegue cósmico. No es, pues, un ser separado del mundo que funde su trascendencia perfecta en la plenitud autónoma de su vivir propio. Tampoco es, por consiguiente, el creador por así decir profano de un mundo abandonado entonces a sí mismo. Hegel rechaza, con razón, esta caricatura de la creación divina. Para Hegel, el contenido latente de Dios se determina y se despliega en la historia universal del espíritu. Este, primeramente como concepto subjetivo, cerrado en sí mismo, se convierte en realidad enajenada objetivamente, abierta a su desarrollo infinito. Adquiere en el mundo un contenido realmente concreto mediante el cual deviene poco a poco su propia conciencia. La presencia universal de Dios en el mundo es, pues, tan fuertemente acentuada que de ella solo puede seguirse una conclusión unívocamente panteísta. Pues, para Hegel, Dios se convierte, desplegándose, en el mundo.

Aquí aparece ya el proceso triádico de la dialéctica hegeliana. El espíritu, como sujeto puro, se objetualiza, es decir, se afirma, realizándose en el devenir, como objeto posible de su propia autoconciencia. Esta negación de sí mismo como ser en sí lo extraña y lo enajena en los momentos sucesivos de naturaleza y hombre en los que se realiza. Pero esta negación se ve también superada, por su parte, en una autoconciencia que se origina del propio extrañamiento, como si la subjetividad tuviese que alienarse para interiorizarse tanto más plenamente. Ahora bien, esta dialéctica en tres etapas corresponde a la afirmación original, a la negación sucesiva, y a la afirmación dialéctica, mediante negación de la negación, del carácter singular de la vida. Ya dijo Aristóteles que no hay originarse sin corromperse. Hegel añade que la vida plenamente acabada es solamente la totalidad dialéctica de estas contradicciones superadas. El espíritu es, pues, una actividad viva, capaz de diferenciarse a sí misma mediante su energía inmanente. Sus variadas diferenciaciones lo contienen plenamente en cada momento de su historia, mas no como al espíritu infinito, la verdad absoluta o la subjetividad libre en y por sí, sino como al espíritu concretizado, es decir, como a una verdad parcial y un momento objetivante en la forma finita, ya sea de la naturaleza, ya sea del espíritu humano y sus potencias. Así puede compararse el espíritu, efectivamente, con la semilla viva de una bellota, de cuyo contenido indiferenciado y absoluta simplicidad se origina la variedad viva orgánicamente articulada del árbol adulto. Mundo y hombre, naturaleza y conciencia, brotan de Dios como la encina de la bellota. La misma historia universal es historia de un único ser vivo, que, como un fundamento idéntico y diferente al mismo tiempo, dialécticamente mediador de su diferenciarse y de su mismidad, es decir,