

El problema de la filosofía

Anibal SANCHEZ REULET

El primer problema.

No cabe duda que el primer problema de la filosofía es el problema mismo de la filosofía. Más aún, puede decirse que es el primero y el último de los problemas filosóficos. Aunque paradójica, esta aseveración no es, sin embargo, ni una mera falacia, ni un puro desliz verbal. Otras muchas expresiones filosóficas —a veces, las más certeras y penetrantes—, acusan, también, ese mismo aire paradójico. Y es que, en realidad, la paradoja es un recurso insustituible e indispensable a la expresión filosófica, ya que la filosofía es, ella misma, interiormente, una pura paradoja. Al afirmar, pues, paradójicamente, que la filosofía es el primero y el último de los problemas de la filosofía, no hacemos sino aludir a esa interna y contradictoria estructura que aunque extraña, le es esencial.

En efecto, la filosofía tiene que empezar necesariamente por hacerse cuestión de sí misma y es toda ella, en lo esencial, una meditación sobre sí misma. Prueba ejemplar de esa ineludible necesidad que tiene la filosofía de reflexionar sobre sí misma son, en el pensamiento antiguo, los pasajes en que Platón discute con fatigosa minucia la naturaleza de la filosofía y los muchos textos —en particular, los dos extraordinarios capítulos con que se abre la *Metafísica*—, en que Aristóteles trata de precisar el sentido de la tarea filosófica. También son testimonios indiscutibles de esa misma exigencia, en la Edad Moderna, el *Discurso del método*, la *Crítica de la razón pura* y la *Fenomenología del espíritu*. Des-

cartes, Kant y Hegel, lo mismo que Platón y Aristóteles, dedicaron una buena parte —quizá la mejor parte—, de su esfuerzo filosófico, a reflexionar sobre la filosofía en busca de una claridad definitiva sobre ella.

Pero, independientemente del testimonio histórico, y por encima de él, todo el que alguna vez ha ingresado en la filosofía —sin poder salir ya de ella—, se ha tenido que enfrentar desde el principio con su esencial carácter problemático. Y es, quizás, ese carácter problemático, irrevocable e ineludible, el que lo ha retenido y lo ha hecho perseverar en ella. En verdad, todo el que se pone a filosofar, apasionada y sinceramente, se encuentra desde el comienzo con el angustioso problema de saber qué es la filosofía y cómo ha de orientar dentro de ella su pasión filosófica. Irónica y desairada postura. Entre otras razones, porque no es posible saber por adelantado qué es con certeza la filosofía y porque, aun ignorándolo, ya está uno entregado a ella sin remedio.

¿Qué buscamos, ciertamente, en la filosofía? Unos, la integración del saber en una ciencia unitaria y totalizadora. Otros más bien, una doctrina de sabiduría. Y no son pocos los que han procurado con ella ambas cosas a un mismo tiempo: la ambiciosa conciliación de ciencia y sabiduría, del destino teórico y práctico del hombre. ¿Cuál es, entonces, el verdadero objeto de la filosofía? En rigor, aunque todas las cosas puedan convertirse en objeto de la reflexión filosófica, la filosofía no tiene de antemano un objeto claramente definido. No hay, por otra parte, un objeto específicamente filosófico como no sea, claro está, la filosofía misma. Pero decir que la filosofía es objeto de sí misma equivale a reconocer que no tiene por adelantado, como las otras ciencias, un objeto determinado y preciso: que ha de ir precisándolo a medida que avanza.

Y si la filosofía no posee de antemano un objeto bien definido, no tiene tampoco desde el comienzo un método o una vía de conocimiento: si no se sabe a dónde se va, menos puede saberse por dónde se va. No existe, en efecto, un método específicamente filosófico, definitivo y universal. Para tener alguna claridad acerca del método, en filosofía, hay que entregarse ciegamente a ella y tentar dentro de ella, como el primer explorador, todos los posibles caminos. El método se tiene que ir des-

cubriendo a medida que se filosofa. Porque en filosofía no hay caminos abiertos, de una vez para siempre, a todo tránsito; hay que abrirlos sobre la marcha, como la picada en la selva. Y es que la filosofía se mueve primariamente en el lado virgen y en sombra de nuestro saber —o de nuestra ignorancia—, en procura de mejor claridad.

Se ve así cómo la filosofía no tiene, desde un principio, ni un objeto, ni un método propios mediante los cuales sea posible caracterizarla o definirla. Quien se entrega, por lo tanto, a la filosofía, se abandona un poco al azar de una aventura incierta. No conoce de antemano, ni su rumbo, ni su destino, aun cuando lo que busque en la filosofía sea precisamente eso: un rumbo y un destino. La filosofía nos hunde, pues, desde el comienzo —y no es el menor de sus méritos—, en confusión y perplejidad; nos enfrenta, desde el principio, con su propio problema, con el problema que ella es constitutivamente.

Verdadera hondura del problema.

Pero esta indigencia de la filosofía, esta carencia de un objeto y de un método —que desorienta y aparta al hombre trivial, pero que intriga y aprisiona al que tiene verdadero espíritu filosófico, porque ve en ella el comienzo de una riqueza inesperada—, no es, sin embargo, puramente ocasional o accidental, sino esencial a la filosofía. No tener de antemano un objeto y un método es, en efecto, una exigencia ineludible de la filosofía. No sólo no los tiene, sino que no puede tenerlos. Por lo menos en su comienzo. Y esa forzada carencia de objeto y de método es precisamente lo que nos impele a filosofar.

Con su penetración de siempre, observa Hegel al comienzo de la *Enciclopedia*: "La filosofía no tiene la ventaja de que gozan las otras ciencias de poder presuponer sus objetos como inmediatamente dados en la representación o de admitir, en su punto de partida y en el proceder sucesivo, el método de su conocimiento". Y no posee esa ventaja —que sería al cabo fuente de dificultades insalvables—, porque darse de antemano un objeto y un método es, como el mismo Hegel reconoce, presuponerlos. Pero la filosofía no puede presuponer nada porque su máxima

aspiración es la de ser un saber sin supuestos. Las otras ciencias —las ciencias a secas—, parten siempre, explícitamente, de ciertos y determinados supuestos. La geometría, por ejemplo, de ciertos axiomas que supone válidos sin más cautela crítica. La física, a su vez, de ciertos principios que reconoce como verdaderos, o, al menos, como convenientes. La filosofía, en cambio, no puede tener explícitamente supuestos. Por su misma pretensión de totalidad, necesita justificarse a sí misma no admitiendo ni dejando subsistir supuesto alguno. Por eso, cuando el filósofo supone algo explícitamente —lo que ocurre a menudo—, tiene que justificar de inmediato los supuestos en función de su propia filosofía. Toda suposición explícita en filosofía —hay otras suposiciones que no lo son—, ha de ser necesariamente provisional y ha de poder explicarse y fundamentarse dentro de la totalidad del sistema a la que sirve. Así se entiende que para Hegel —y no sólo para él—, la filosofía no tenga un comienzo absoluto o un punto de partida necesario como las otras ciencias; es comienzo sólo respecto del sujeto que quiere filosofar, no respecto de la filosofía misma. La filosofía no posee, como el propio Hegel dice, ni comienzo ni fin: es un círculo que retorna siempre sobre sí mismo. De ahí que el pensamiento filosófico tienda a cerrarse en sistemas donde cada parte se comprende en función del todo y cuyos miembros se apoyan y justifican mutuamente.

Puede verse así, bajo una nueva luz, por qué la filosofía tiene una entraña necesariamente problemática y por qué, desde el principio hasta el fin, ha de ser ella una meditación sobre sí misma. Afirmar, pues, que el problema de la filosofía es el primero y el último de los problemas filosóficos no era incidir en pura arbitrariedad. Es, como se comprende mejor ahora, un problema que debe acompañar a todo sincero y auténtico filosofar. Con él ha de comenzar y ha de terminar todo verdadero pensamiento filosófico. Su solo planteo, por otra parte, nos introduce de lleno en la filosofía y a él no es posible responder, en consecuencia, sino dentro de ella: filosofando.

Pero aquí se abre una nueva perspectiva inquietante. Porque si no podemos responder al problema de la filosofía sino desde la filosofía misma —fuera de ella no hay nada en que apoyarse—, y si todo pensamien-

lo filosófico tiende a cerrarse en un sistema, las respuestas que podamos dar al problema, sólo tendrán sentido y valor dentro del sistema y para el sistema en que han sido concebidas. Es decir, que habrá tantas respuestas como sistemas o concepciones filosóficas haya. Con lo que el problema de la filosofía vuelve a plantearse agravado en sus consecuencias.

La anarquía de los sistemas filosóficos.

Históricamente es, en efecto, lo que ha ocurrido. Es verdad que la mayor parte de los grandes pensadores han creído encontrar en su propia filosofía una respuesta definitiva al problema de la filosofía. Como ocurre siempre cuando se filosofa —es una de las insalvables paradojas de la filosofía—, cada filósofo, después de agotar todas las cautelas críticas, ha acabado por afirmar dogmáticamente, con la soberbia que le es esencial, que su respuesta es la única verdadera. La filosofía, por lo tanto, no puede ser concebida legítimamente sino a su manera y no puede tener otra finalidad aceptable que la que él le atribuye gratuitamente. Pero aunque al filósofo lo ciegue su dogmática soberbia, es evidente, para quien ve las cosas desde fuera, —por impropia e inadecuada que sea esa visión exterior—, que frente a la orgullosa e ingenua pretensión de cada filósofo hay, en la historia de la filosofía, una desconcertante multiplicidad de respuestas. Más aún, una diversidad de sistemas contradictorios e igualmente dudosos. Así se han turnado a lo largo de su azarosa historia, monismo y pluralismo, materialismo y espiritualismo, racionalismo y empirismo, realismo e idealismo. De esta manera, aunque la filosofía fue desde el comienzo el vigoroso intento de superar la multiplicidad de las opiniones mediante un saber riguroso, mediante una ciencia en sentido estricto, la especulación filosófica no parece haber dado otro fruto seguro, a través de la historia, que una lamentable y desmesurada multiplicación de opiniones.

No es de extrañar, entonces, que frente a este panorama histórico desalentador, a esta "anarquía de los sistemas filosóficos" —para emplear la expresión de Dilthey—, haya surgido casi siempre la duda es-

céptica: la sospecha vehemente de que no puede haber tantas respuestas verdaderas. Más aún, de que ninguna lo es efectivamente. Y, en verdad, el escepticismo ha encontrado en el hecho tristemente innegable de la multiplicidad contradictoria de los sistemas filosóficos su argumento más eficaz y convincente. Fundándose en él, y con un fervor intelectual que su escepticismo apenas justifica, los escépticos de todos los tiempos han negado la posibilidad de alcanzar una respuesta definitiva. Claro está que el escepticismo suele convertirse, muy a menudo, en una nueva y no menos peligrosa forma de dogmatismo: en una manera irónica de dogmatizar. El dogmatismo ingenuo de los dogmáticos se opone así al dogmatismo irónico de los escépticos. Para unos, no hay más que una solución verdadera: la propia. Para los otros, no hay ninguna solución verdadera, salvo naturalmente su propio escepticismo. Una vez más, los opuestos coinciden.

Pero, ¿la cuestión ha de quedar necesariamente encerrada en la disyuntiva de estos dos dogmatismos? ¿No sería posible superar y conciliar estas dos actitudes opuestas y resolver así el problema de la anarquía de los sistemas filosóficos, y, en última instancia, el problema de la filosofía? ¿No podría admitirse, acaso, que todas las respuestas son verdaderas en cierto sentido, aunque ninguna posea íntegramente la verdad? Por extraña que parezca, esta solución ha sido también intentada múltiples veces y de maneras diferentes a lo largo de la historia.

Entre esos intentos está, en primer término, lo que puede llamarse —empleando la expresión que Ortega ha popularizado— el *perspectivismo*. Es la respuesta más sencilla, más simple, más directa. Según el *perspectivismo*, cada sistema filosófico, considerado aisladamente, nos daría sólo una visión parcial, en perspectiva, de la verdad, cuya plena posesión no podía lograrse sino reuniendo todas esas vistas parciales en una mirada total. Pero, por lo mismo, ninguna de ellas es absolutamente falsa, ni ninguna tan parcial que no pueda armonizarse con las otras. La anarquía de los sistemas filosóficos sería, pues, aparente porque cada sistema nos presentaría un aspecto de la verdad. Antecedentes del *perspectivismo* encontramos en Bruno y en Leibniz. Para este gran concilia-

dor de lo inconciliable, devoto fervoroso de la *philosophia perennis*, todas las concepciones son verdaderas en lo que afirman y sólo falsas en lo que niegan. Entre los teóricos actuales del perspectivismo están Simmel y Ortega.

Desde luego, pueden discutirse los fundamentos mismos del perspectivismo. Por lo pronto ¿hasta qué punto es lícito comparar posiciones filosóficas irreductibles y antinómicas con visiones o perspectivas simplemente distintas? Pero aun aceptando esta discutible aproximación, el perspectivismo —y esto es lo que importa aquí—, no es más que una concepción filosófica, una perspectiva determinada. Y, por muy amplia y panorámica que se la imagine, no puede darnos sino una solución precaria al problema de la multiplicidad y anarquía de los sistemas filosóficos. Tanto más precaria cuanto que la concepción perspectivista disimula, en el fondo, un relativismo estéril o un eclecticismo inoperante. Resulta difícil, en efecto, si no imposible —y así lo han comprendido los perspectivistas—, imaginar cómo podría alcanzarse una síntesis de las diferentes visiones parciales sin caer otra vez en una nueva perspectiva. La multiplicidad de la filosofía es para el perspectivismo, por lo tanto, un problema insoluble.

Dilthey ante el problema.

Muy cerca del perspectivismo está la solución de Dilthey. Mejor dicho, está implícitamente contenido en ella, aunque sobre el fondo de una sabia y profunda comprensión histórica. Dilthey se planteó desde muy temprano, y con gran claridad, el problema de la filosofía y, en particular, el problema de la multiplicidad de los sistemas filosóficos. En su opinión, para poder descubrir la verdadera esencia de la filosofía, debe buscarse un criterio superior que nos eleve por encima de la oposición y anarquía de los sistemas filosóficos. Cada sistema filosófico, según él, presenta sólo un aspecto de esa esencia: es la expresión de un punto de vista que la filosofía ha adoptado en un instante de su desarrollo. La superación de esas visiones parciales no ha de encontrarse, pues, en un nuevo sistema filosófico, sino en una consideración riguro-

samente histórica de la filosofía: hay que sustituir el punto de vista sistemático, necesariamente unilateral, por el punto de vista histórico. Sólo contemplándola históricamente lograremos una visión objetiva de su esencia. Mientras cada sistema sólo nos da una parte de la verdad, la historia de la filosofía ha de darnos, según Dilthey, la verdad total. En ella descubriremos las formas capitales de la filosofía y, en consecuencia, del espíritu humano. Esta es la tarea de lo que Dilthey llama —forzando graciosamente la expresión—, “filosofía de la filosofía”. Con ese propósito Dilthey proyectó —y realizó en parte—, una tipología filosófica en estrecha relación con los diferentes tipos de concepción del mundo. Cada sistema filosófico sería la expresión de una determinada concepción del mundo. Mediante esta tipología, Dilthey consiguió reducir la enorme multiplicidad de sistemas a unas pocas concepciones típicas: naturalismo, idealismo de la libertad, idealismo objetivo. Todas ellas son legítimas —frutos necesarios de la creación espiritual—, porque las concepciones del mundo tienen su última raíz en la vida y su multiplicidad es una consecuencia directa de la riqueza inagotable de la vida. Pero se apercibe así cómo esta superfilosofía, esta filosofía de la filosofía, tiene que dar lugar a un nuevo sistema filosófico —a una filosofía de la historia, del espíritu o de la vida, como la que apunta precisamente en Dilthey—, o de lo contrario, convertirse en un relativismo perspectivista impotente frente a la multiplicidad de los sistemas filosóficos. Sin ánimo para penetrar hasta los fundamentos metafísicos de su propia concepción, Dilthey prefirió el segundo camino. Nuestra visión, nos dice, es siempre verdadera, pero unilateral. “La luz de la verdad sólo es visible, para nosotros, refractada en múltiples haces”.

Una tercera respuesta, que comporta ya una superación dinámica del perspectivismo, es la que encontramos en el libro de Bosanquet *The meeting of extremes in Contemporary Philosophy*. Según él, sistemas filosóficos que parten de principios opuestos pueden alcanzar soluciones convergentes. Es lo que pasa, en su opinión, con el neoidealismo italiano y el neorrealismo angloamericano en la filosofía actual. Aunque los neoidealistas consideran, argumenta Bosanquet, que el último principio

de la realidad es el espíritu y los neorrealistas, en cambio conciben esa realidad como un universo espacio-temporal al cual el espíritu está subordinado, unos y otros convergen hacia un temporalismo que les es común. Esa convergencia y esa comunidad se explican si se tiene presente que ambas filosofías están dentro de una misma unidad cultural y responden a la concepción del mundo de la época. Esa convergencia vale, por lo tanto, según Bosanquet, para todas las épocas de la historia. Y ampliando aún más su pensamiento, llevándolo a fondo, —Bosanquet no se atreve a tanto—, podría afirmarse que la historia de la filosofía, en su totalidad, se mueve hacia una convergencia absoluta.

Pero absoluta o relativa, discutible o indiscutible —más bien discutible—, esa convergencia no podría ser admitida sino partiendo de una determinada concepción filosófica de la historia, puesto que la doctrina de la convergencia es ella misma una doctrina filosófica. La historia por sí sola, a menos que se transforme en filosofía, no puede convertirse, como creía Dilthey, en juez absoluto de la filosofía. Volvemos así, otra vez, al sitio de donde habíamos partido sin poder salir del extraño laberinto de la filosofía.

La respuesta de Hegel.

De todas las soluciones que se han querido dar al problema de la multiplicidad y de la anarquía de los sistemas filosóficos, la más admirable, la que cala más hondo en la profundidad metafísica del problema, es sin duda, la de Hegel. Y es quizá por el camino que ella ha abierto por donde debe buscarse la anhelada solución. Aunque la búsqueda no nos asegure el hallazgo.

Hegel plantea concretamente el problema de "la diversidad de las filosofías" en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Para él, sin embargo, esa multiplicidad de los sistemas filosóficos, no sólo no hace peligrar la posibilidad de la filosofía, sino que es incluso necesaria y esencial a la filosofía como ciencia. Porque la historia de la filosofía no es otra cosa que el despliegue y el desarrollo de la filosofía misma. En el fondo no hay más que una sola filosofía; los distintos sistemas que se

sucedan en el tiempo no son más que esa misma filosofía en los diferentes momentos de su evolución. Por debajo de la diversidad abstracta de los sistemas, la unidad concreta de la filosofía ha de ser concebida, según Hegel, como un proceso dialéctico a través del cual el espíritu absoluto se comprende a sí mismo. La solución del problema de la multiplicidad histórica de la filosofía está así estrechamente vinculada, en Hegel, a la totalidad de su sistema filosófico. Pero si en esta necesaria vinculación reside la fuerza y genialidad de la solución hegeliana, en ella reside también su mayor debilidad. Porque para Hegel este proceso de autoconocimiento, de autoconciencia, alcanza la culminación y el debido acabamiento en su propio sistema. No habría, entonces, más que una sola filosofía —la filosofía del espíritu absoluto—, que contendría a todas las otras como estadios de su propia evolución. Pero esta es una pretensión dogmática difícil de justificar. La filosofía de Hegel no es, en realidad, más que una determinada filosofía frente a otras filosofías; una filosofía, por lo tanto, que en vez de comprenderlas, las excluye. La respuesta de Hegel, —como las tres anteriores—, en vez de resolver el problema vuelve de esa manera a reabrirlo. Y no por una simple insuficiencia de su doctrina, sino por el carácter irremediablemente problemático de la filosofía. Por eso cada vez que parece alcanzarse una solución definitiva, el problema se plantea forzosamente de nuevo: la pluralidad de los dogmatismos engendra el escepticismo; la voluntad de superar el escepticismo da lugar a un nuevo dogmatismo.

Esta extraña dialéctica en la que la filosofía avanza problemáticamente, es tanto más grave cuanto que en ella aparece comprometida, no sólo su suerte como ciencia, sino también la del hombre que desde hace siglos necesita y busca una certeza filosófica. En efecto, el problema de la filosofía expresa abreviadamente toda la esplendidez y toda la miseria de nuestra condición humana; la dramática situación del hombre que teniendo urgencia de un saber definitivo se siente, sin embargo, impotente para lograrlo. Y, con todo, persiste en la aventura.