

CRITICA FILOSOFICA, RAZON Y VERDAD

La cuestión, aquí planteada, no es primariamente determinar en qué consisten crítica filosófica, razón y verdad, sino ver si entre ellas se da una relación y sobre todo, si tal relación es necesaria. A primera vista es posible concebirlas no sólo como distintas sino como independientes. Parece, en efecto, que la posesión de la verdad no ha de ir necesariamente acompañada ni precedida de crítica. Tal sería el caso del conocimiento por fe, intuición o todo tipo de saber más o menos inmediato. Tampoco la razón tendría nada que decir en estos casos; su función sería, a lo sumo, subsidiaria: previa y conducente a tal grado o modo de saber, pero innecesaria una vez logrado el conocimiento en cuestión.

Por su parte la crítica parece poder darse también al margen de la razón y sobre todo de la verdad. De hecho la crítica se hace con frecuencia sin cuestionarse qué sea la verdad o sin ponerse previamente de acuerdo sobre asunto tan grave. Más bien se parte tácitamente de una concepción determinada, p. ej., que la verdad consiste en la adecuación del entendimiento con las cosas o del conocimiento con el objeto, sin detenerse a discutir alguno de los muchos problemas implicados en esa concepción. Con más frecuencia aún se pasa completamente por alto este punto, porque la crítica suele hacerse en función del logro de intereses concretos, campo en el que, según opinión muy difundida, la pregunta por la verdad supondría un entorpecimiento. Aunque el fin propuesto no sea tan estrictamente utilitario, está orientado, en la mayoría de los casos, a la praxis. Y en este orden se suele establecer como criterio la libertad, cuya posible relación con la verdad no se menciona siquiera o, en el mejor de los casos, se afirma simplemente sin disquisiciones ulteriores.

Más unida suele ir la crítica con la razón. La obra de Kant, que dio origen a los movimientos críticos ulteriores, se caracteriza fundamentalmente como crítica de la razón. Pero dentro del kantismo se ha dado con frecuencia una omisión grave, la de no reflexionar sobre el hecho de que la crítica, también la que recae sobre la razón, es exigida, puesta en marcha y elaborada por la razón misma. Esta omisión es imputable al mismo Kant, aunque solo en parte. Kant, en efecto, funda la legitimidad de la crítica a la razón en que ésta debe conocerse a sí misma, lo cual implica un reconocimiento de los propios límites¹. La "crítica de la razón" ha de entenderse, según eso,

¹ En KrV (*Kritik der reinen Vernunft*), Transz. Methodenlehre, 1. Hauptst., 2. Absch. (B766/785) Kant reconoce a la razón la capacidad de imponerse límites a sí misma y habla, un poco oscuramente, de que tiene que comparecer ante el foro de una razón superior, que la juzgue (B780). Sobre la razón como "esfera" presente a sí misma véase la "Vorrede" de los "Prolegomena" comp. con KrV All.

como genitivo subjetivo y objetivo simultáneamente. Pero Kant admite esta transparencia de la razón a sí misma más bien como postulado, sin volver sobre lo que eso implica. Aunque los grandes sistemas que le sucedieron, sobre todo el de Hegel, revalorizan la razón, llegando a ver en ella no sólo una expresión de la verdad sino el reino de la verdad, el kantismo ulterior iba a radicalizar el planteamiento de Kant, hasta el punto de pasar por alto el aspecto de presencia de la razón a sí misma y el hecho de ser fundamentación de toda crítica. Esto se echa de ver aún hoy en tratados sobre "la razón crítica", en los que se habla mucho de crítica, pero muy poco o nada sobre la razón misma. La razón ha sido absorbida por la crítica. O dicho de otra forma: a fuer de crítica la razón se ha desprovisto de todo contenido propio. Esto ha traído consigo consecuencias muy graves, porque la crítica, aunque pretenda siempre apoyarse en la razón, ha derivado hacia posiciones irracionales. Lo importante parece ser la crítica misma, no que la crítica sea racional. La razón, en el mejor de los casos instrumento de la crítica, es con frecuencia una etiqueta impuesta a toda clase de contenidos afirmados opcionalmente, o sirve sólo para deducir formalmente todas las consecuencias posibles, cuya legitimidad racional no se ha fundamentado previamente.

Por último la razón debería haber tenido siempre en cuenta, en sus disquisiciones, su propia capacidad crítica y haberse dejado orientar por la verdad. Ni lo uno ni lo otro ha ocurrido siempre. Más frecuente ha sido lo contrario. A nadie le es fácil admitir que "piensa" o actúa irracionalmente. A un nivel supraindividual: interpersonal, social o histórico se tiene la tendencia a considerar la razón siempre en activo, como una instancia que se decide por lo que, según sus posibilidades, le es mejor y más conveniente. De hecho, y aunque parezca paradójico, la razón ha sobrepasado una y otra vez sus propios límites, aventurándose no sólo a dejarse guiar por conjeturas verificables sino a hacer todo tipo de afirmaciones dogmáticas sobre objetos situados fuera de su alcance. Han existido épocas de "ensueños dogmáticos", sin que al parecer se tuviera conciencia de que "el sueño de la razón produce monstruos".

Se es irracional no sólo cuando no se recurre a la razón, sino cuando se le conceden atribuciones que no puede tener, es decir, cuando se le permite sobrepasar sus propios límites, que han de ser fijados por la crítica.

Pero además la razón no siempre se ha orientado por la verdad. En algunos sistemas, sobre todo modernos, se le ha atribuido la función de dominar la naturaleza, lo que implica un claro predominio de la subjetividad². Se impone el interés, no el conocimiento de lo que las cosas son. Interesa cuantificar para formalizar, formalizar para establecer a su vez una clave de signos que sean el instrumento posibilitante de una serie de cambios programados por el sujeto. Dentro de esa perspectiva es lógico que se considere la verdad como algo derivado y, más comúnmente aún, como algo que convencionalmente se denomina así, p. ej.: lo que ayuda a vivir mejor, lo que conduce a resultados positivos, lo que responde a las necesidades de una situación determinada, de un individuo concreto, de una institución, etc.

² Me refiero a la conocida tesis de Heidegger, presente sobre todo en la segunda etapa de su obra, p. e. en *Nietzsche* (Pfullingen 1961); 'Überwindung der Metaphysik', *Vorträge und Aufsätze*, 2. Aufl. (Pfullingen 1954) 71-99; v. O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers* (Pfullingen 1963) 88-142.

Este segundo tipo de razón es distinto del anterior. Lejos de intentar conocer algo más allá de sus propios límites, la razón intenta acotar de antemano un campo muy concreto, que pueda dominar. Pero esto no quiere decir que sea crítica, ni siquiera que se mueva dentro del horizonte de la verdad misma, pese a los conocimientos "verdaderos", que logra. Para lo uno y para lo otro le falta orientar sus métodos y juzgar de sus resultados desde la perspectiva de la totalidad. La cuantificación y formalización de determinados aspectos del hombre, p. ej, ha llevado a adquisiciones que no se pueden discutir y que en todo caso hay que tener en cuenta. Otra cosa es que mediante ello se haya logrado dar una respuesta más satisfactoria a la pregunta ¿"qué es el hombre"? No es extraño que desde una posición crítica se vea este tipo de adquisiciones científicas como producto de una ideología determinada.

Las reflexiones precedentes ponen de manifiesto la legitimidad de la cuestión, planteada al principio. Se podría formular mediante una triple pregunta: ¿Puede tener sentido la crítica, si no es racional, es decir, si no se atiene a contenidos dados o mediatizados por la razón y si además no se orienta por el conocimiento de la verdad? ¿Ofrece la razón garantías de conocimiento, si no señala críticamente sus propios límites y si en su funcionamiento no actúa desde la perspectiva de la verdad? ¿Puede hablarse de la verdad cuando no se ha fundamentado críticamente su adquisición y cuando el órgano de su expresión no es la razón? La exposición va a empezar por el significado de la crítica, cuyos límites nos harán reflexionar sobre su fundamento, la razón, que por su parte nos remitirá al problema de la verdad.

I

No parece necesario decir que nos encontramos en una época de crisis y crítica a la vez. Lo uno está en relación con lo otro. La crisis, es decir, el resquebrajamiento de toda una serie de actitudes, convicciones y puntos de vista, que se creían firmes, ha movilizadado una respuesta, que intenta aclarar las causas de ese fenómeno, señalar nuevas perspectivas y crear un nuevo mundo de valores. Esto, cuando la respuesta no ha sido simplemente negativa, limitándose a negar la crisis misma, o cuando ha claudicado de antemano, recurriendo a tópicos, que pueden ser una salida, pero nunca una solución.

Toda crítica pretende aclarar algo, dar explicación de por qué se han originado determinados cambios en la forma de concebir o vivir la vida. Pero cabe preguntarse si la crítica actual, sobre todo en algunos sectores, no ha contribuido a aumentar la confusión. La crítica nace, además, con el intento, expreso o tácito, de garantizar una seguridad que reemplace la seguridad perdida. Es problemático, sin embargo, que se haya logrado seguridad o que nos encontremos en camino hacia ella. Parece más bien que la inseguridad sigue creciendo, que el aburrimiento y la desorientación evidencian un vacío primordial en la forma de percibir e interpretar la realidad. Una actitud crítica pretende normalmente ser expresión de una madurez humana, que quiere configurarse en determinadas realizaciones prácticas. Pero no sería desacertado preguntarse si tal madurez, que debería condensarse

en la frase "ten el valor de servirte de tu inteligencia"³, no es en muchos casos un producto de intereses ajenos, que desde fuera promueven la crítica para dar la impresión de que se da, cuando en realidad se siguen imponiendo los mismos fines con medios distintos. La crítica, al menos la de hoy, pretende ser radical, afectar a las bases mismas de los sistemas. ¿Qué puede resultar, sin embargo, cuando a la hora de la verdad no se presentan como solución sino fórmulas ya inveteradas, que reproducen, en forma simplificada, los mismos principios de los que se han originado los sistemas actuales? Cabe preguntar, por último, si la crítica está en claro sobre sus propios condicionamientos reales, tanto individuales como colectivos, si dispone de criterios o si espera que éstos sean dictados por la situación correspondiente, si toma siempre conciencia del horizonte, que la hace posible.

Estas indicaciones no cuestionan la legitimidad de la crítica, que por el contrario es necesaria, tampoco tienden a desvalorar los resultados por ella adquiridos. Mucho menos intentan descartar de antemano su sentido. Más bien se parte aquí del supuesto de que todo tiene un sentido, concretamente de que la intranquilidad, el inconformismo y la negación anuncian algo nuevo, aunque esto no se presente aún con contornos claros y definidos. Se trata, en lo que sigue, de precisar, con alguna claridad, lo que toda crítica de por sí exige, también los límites que, por su propia índole le vienen impuestos.

La crítica presupone, por de pronto, un enfrentamiento con lo dado. No quiere esto decir que necesariamente se rechace o niegue lo real, ni siquiera que se lo cuestione; tampoco que esta actitud se extienda a todo, puede limitarse a uno de sus múltiples aspectos. Significa que algo, a lo que estábamos acostumbrados, en lo que desplegábamos nuestra actividad o veíamos prolongado nuestro ser, con lo que nos veíamos unidos y de alguna forma identificados, aparece de pronto frente a nosotros, sin que nos sea posible establecer un punto de contacto. Se trata, por tanto, de un enfrentamiento que, por las razones que sea, sobreviene a la unión o la fusión. Ante cosas, personas, situaciones, instituciones, etc., que siempre han estado o se han mantenido frente a nosotros, difícilmente se produce una actitud crítica, a no ser que previamente hayamos establecido un punto de contacto con ellas y hayan entrado en la órbita de nuestro ser y actividad.

Este enfrentamiento va unido a la extrañeza. Lo que hasta ahora nos era familiar y constituía una parte de nuestra naturaleza, nos resulta extraño, algo que, siendo lo mismo, nos sorprende, porque presenta aspectos fundamentales que o nos habían pasado desapercibidos o se originan, se patentizan debido a un nuevo modo de ver las cosas por nuestra parte. Es de interés el hecho de que ésta es con frecuencia la condición de que algo nos pueda ser conocido⁴. Lo que nos está a la mano, las cosas que habitualmente manejamos las damos por conocidas, pero no las conocemos. Para ello tenemos que colocarlas frente a frente, disociarlas del mundo entorno, al que pertenecen y del que nosotros mismos formamos parte.

³ I. Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung*, Werke, hrg v. W. Weischedel (Darmstadt 1968) Band 9, p. 53.

⁴ Ya Aristóteles veía el conocer como un hacerse lo otro en cuanto tal... *De anima* III, 4.

La extrañeza no suele darse sin la lejanía correspondiente, insalvable de momento. La cercanía, si vuelve a ser posible, habrá de producirse, restablecerse y tendrá consiguientemente un carácter distinto. No será ya inmediata, natural, sino que estará mediatizada y conservará un aspecto de distanciamiento, aunque éste no sea radical.

Todo esto: enfrentamiento, extrañeza, lejanía, implica la rotura de una unidad fundamental, de la que tanto las cosas en cuestión como nosotros mismos éramos partes integrantes. Es, pues, una desintegración. Las cosas, tomadas de por sí en su aislamiento, pueden seguir significando lo mismo; en su mutua relación, sin embargo, se presentan con un aspecto que las hace inconciliables.

De lo que venimos diciendo se sigue que al sujeto le compete en todo este proceso un papel esencial. Es de hecho su nueva actitud o su nuevo modo de enfrentarse a la realidad lo que hace que ésta se presente frente a frente, extraña y lejana. En esta constelación se produce lo que Platón consideró como el origen de la filosofía: la admiración⁵. Hay una doble admiración: la que tiene lugar ante una realidad totalmente nueva, que despierta nuestra curiosidad, y la que emana del vacío, que ha dejado en nosotros la extrañeza, producida por la desarticulación de ciertas cosas, que habían pertenecido a nuestro propio mundo. Es la segunda y no la primera el verdadero origen del filosofar. Que es así en Platón, parece indiscutible. ¿De qué otra forma podría haber llegado a declarar todo este mundo a la mano, tan palpable y "real", como sombra, como imagen del mundo verdaderamente real? Hegel es un buen intérprete de Platón, al afirmar que "la bisección es el origen de la necesidad de la filosofía"⁶.

Tal necesidad proviene de que la unidad perdida postula ser restablecida, o dicho con más precisión: La unidad con las cosas es necesaria; cuando un determinado tipo de unidad se ha roto, se requiere la instauración de un nuevo tipo de unidad. La filosofía es necesaria, porque desde siempre ha tenido que ver con los principios fundamentales de esa unidad.

La crisis, cuando no se limita a un aspecto determinado sino que afecta a la totalidad de la vida, a su raíz y su sentido, postula una nueva filosofía. La objeción de que la filosofía es ajena a la vida es inconsistente, es legítima únicamente cuando a determinadas exigencias vitales, totalmente nuevas, se ofrece como respuesta, lo que ha dejado de tener vigencia, cuando el pensamiento degenera en escolasticismo. El imperativo marxista de la "superación de la filosofía"⁷ tiene justificación, a lo sumo, como referido a una filosofía determinada, no a la filosofía misma.

⁵ *Teeteto 155d*: μάλα γὰρ φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος, τὸ θαυμάζειν, οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας ἢ ἀντί. Heidegger comenta este texto insistiendo únicamente en que principio, ἀρχή, no es sólo un estímulo, sino que domina todo el proceso del pensamiento filosófico, *Was ist das-die philosophie?* (Pfullingen 1956) 37 ss.

⁶ *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, ed. G. Lasson (Hamburg 1962) 12: "Entzweigung ist der Quell des Bedürfnisses der Philosophie".

⁷ Marx no habla de superación de la filosofía en el sentido que se suele dar a ese término. Se trata de realizar (verwirklichen), es decir, de hacer eficaz la filosofía, para lo cual es preciso superarla (aufheben), v. *Die Frühschriften*, ed. S. Landshut (Stuttgart 1953) 215, 224. Pero los términos "superar", "superación" siguen conservando, en lo fundamental, el significado hegeliano de quitar o suprimir algo para conservarlo e incluso potenciarlo a un nivel distinto.

Que la crisis postule la filosofía no implica que sean simultáneas, ni siquiera que ésta se llegue a formar. A la crisis puede seguir la crítica y ésta puede llevar a la estructuración de un pensamiento verdaderamente filosófico. En el momento actual asistimos a una sucesión ininterrumpida de problemas y soluciones, hecho todo ello con prisa, con cierta fantasía, pero con una notable pobreza de pensamiento. Falta, entre otras cosas, una confianza en la razón misma. Se invocan autoridades, sin tomarse tiempo de reflexionar sobre sus doctrinas, se propone como novedad lo que con frecuencia no pasa de ser una combinación desafortunada, asistemática de determinados puntos de vista, se toma a este o aquel autor como pretexto, sin ahondar en su verdadero significado. Hay en todo ello algo de interés, sobre lo que volveré luego: la convicción de que no se logra un sistema de pensamiento si no es mediante el diálogo con el pasado filosófico. Pero falta con frecuencia la confrontación con los problemas planteados y la voluntad de darles solución mediante el trabajo lento y sistemático.

El enfrentamiento, con todo lo que implica, es un presupuesto de la crítica, pero no la caracteriza. Por quedarse en ese estadio y no descender a la labor penosa y callada de conceptualización y sistematización⁸, muchas de las críticas actuales se han quedado en la denuncia de lo simplemente dado. Es significativo que haya degenerado el término crítica, pasando a ser prácticamente sinónimo de protesta o inconformismo, siendo así que no tiene por qué ir unido necesariamente a tales actitudes.

El segundo momento de toda crítica es la capacidad de discernimiento⁹. Es lo único que puede dar sentido a la crítica y legitimar sus funciones. Y es además el primer remedio que la crítica puede aplicar a la crisis. Esta, en efecto, lleva consigo la confusión, mientras que aquella empieza por un intento de volver a poner las cosas en su sitio.

Se trata en primer lugar de captar las cosas, de aprehenderlas en lo que

⁸ En una época, que ofrece muchos paralelismos con la nuestra, Hegel exige esfuerzo y rigor conceptual, v. *Phänomenologie des Geistes*, ed. J. Hoffmeister, 6. Aufl. (Hamburg 1952) 48: "Worauf deswegen bei dem Studium der Wissenschaft ankommt, ist, die Anstrengung des Begriffs auf sich zu nehmen. Sie erfordert die Aufmerksamkeit auf ihn als solchen, auf die einfachen Bestimmungen, z.B. des *Ansichseins*, des *Fürsichseins*, der *Sichselbstgleichheit* usw". Otro texto muy expresivo y que revela además la autosuficiencia y la ironía de Hegel en *Aphorismen aus Hegels Wastebook* en: G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, ed. E. Moldenhauer y K. M. Michel (Frankfurt am Main 1971) 2, p. 561: "*Einheit* und *Unterschied* klingt arm und dürftig z.B. gegen die Pracht der Sonne, gegen Osten und Westen, dass jedes Ding seinen Osten und Westen in sich habe. Aber den Armen wird das Evangelium gepredigt, und sie werden Gott schauen". En ciertos círculos filosóficos actuales recurrir a categorías similares es algo así como predicar en desierto. También es cierto que el pensamiento filosófico se encuentra en un estadio muy confuso.

⁹ Como muestra de lo que esto ha significado en otras época, y concretamente en un largo período histórico, que muy bien puede caracterizarse como crítico v. Nicolás de Cusa, *Idiota de mente* (1450), donde la unidad de la fe cobra fuerza y sentido, es objeto digno de reflexión justamente en relación a la distinción, más aún a la diversidad de creencias. *Philosophisch-Theologische Schriften*, ed. bilingüe latino-alemana de L. Gabriel, T. 3 (Wien, Herder, 1967) 480 ss. Aproximadamente un siglo antes, en 1335, en un momento todavía no maduro para la instauración de una verdadera unidad, la distinción, referida a la condición humana, es fuertemente destacada por Don Juan Manuel, *El Conde Lucanor*, ed. de J. M. Blecua (Madrid 1971) 50: "Et assí fallaredes que ningún omne non se semeja del todo en la voluntad nin en la entención con otro".

realmente son y significan cada una de por sí¹⁰. La escisión, provocada por la crisis, implica que la tarea de discernimiento ha de empezar de nuevo. Las cosas ya no están en su lugar, en el que se les había asignado. Mejor dicho: ya no tienen lugar alguno, porque la situación es caótica. Hay que empezar, pues, por extraer del caos los materiales, por separarlos y darles nombre¹¹.

Por elemental que esta tarea pueda parecer, hoy se olvida con frecuencia. Se olvida siempre en épocas turbulentas y agitadas. Fue uno de los aspectos en los que insistieron Platón y Hegel, testigos ambos de una vulgarización e ideologización del pensamiento. Y por eso se distanciaron de lo que a veces se denomina filosofía del sentido común¹², que simplifica excesivamente, toma cuanto se le presenta indiferenciadamente o hace inferencias injustificadas, sin dirigir la mirada a lo que las cosas son, cada una de por sí.

A la separación debe seguir la distinción, que opera sobre el fondo de conveniencia que los objetos presentan. La separación se dirige a las cosas, en su peculiaridad e individualidad, sin tener en cuenta que nunca se dan solas y por sí mismas, sino dentro de un contexto que las condiciona y hace posibles. La distinción, sin dirigirse aún a este contexto, sabe que existe y lo tiene en cuenta. Distinguir es sacar a luz lo que, por estar inserto dentro de un conjunto, carece de relieve a primera vista. Las cosas no adquieren ese relieve para nosotros por el simple hecho de tomarlas por separado, sino cuando se destacan de entre el todo a que pertenecen. Es preciso decantar la realidad, diferenciar dentro de la unidad¹³. En épocas subsiguientes a una situación crítica se tiende fácilmente a un pseudomisticismo, que acorta las distancias y se cobija en un algo común, indeterminado, rociando las aristas y los perfiles de las cosas con un verbalismo confuso.

Más difícil aún, pero tanto más necesario, es delimitar unas cosas de otras, sobre todo de las que son afines. Las cosas no sólo se dan dentro de

¹⁰ La llamada de Husserl "zurück zu den Sachen selbst" no es en el fondo tan nueva. Podría comprobarse que toda gran filosofía ha empezado por una vuelta a las cosas, lo que no impide que desde una perspectiva ulterior distinta el sistema resultante haya perdido el contacto con el curso de lo real. Heidegger anota a este respecto en *Sein und Zeit*, 10. Aufl. (Tübingen 1963): "Diese Maxime ist aber doch —möchte man erwidern— reichlich selbstverständlich und überdies ein Ausdruck des Prinzips jeder wissenschaftlichen Erkenntnis".

¹¹ Esto supone, claro está, que no operamos ahora directamente con una concepción ontoteológica, según la cual las cosas tienen su lugar propio, asignado desde la eternidad por la inteligencia de Dios. Tal concepción no prejuzga cómo el hombre puede acercarse a esa realidad, en sí ordenada. El horizonte, desde el que estamos reflexionando, es transcendental, al menos en el sentido de que resulta de la intersección entre sujeto y objeto. Si uno de ellos varía, varía el otro y también su relación. Esto, a su vez, no cuestiona para nada aquella concepción platónico-agustiniana, útil siempre y de gran interés, aunque no sea más que como una llamada a aproximarse a esa realidad ordenada o como estimulante de la fe en la posibilidad de construir un orden real. Nuestro punto de vista vale, además, plenamente para Platón y Agustín, cuya fe en un orden fue simultánea a su tarea de reconstruirlo. La realidad, con la que se enfrentaron, era más bien caótica y la idea de un orden eterno tuvo para ellos una función ante todo reguladora.

¹² Por lo que a Hegel se refiere v. *Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme* (1802), Werke 2, pp. 188-207.

¹³ Es, por lo demás, un tema constante, en el que no se ha reparado lo suficiente, del prólogo a la Fenomenología del Espíritu de Hegel, que hace girar en torno a él su polémica contra "místicos" y "formalistas".

un conjunto, sino que van pegadas, de forma que en muchos casos resulta poco menos que imposible fijar el límite preciso entre unas y otras. Es éste uno de los puntos en que la filosofía debe corregir constantemente a la ciencia, que abstrae y formaliza aspectos determinados, pasando fácilmente por alto las diferencias individuales. La crítica filosófica hará con ello un servicio doble a la ciencia. Al delimitar las cosas, las pone de manifiesto y plantea nuevos problemas al conocimiento empírico. Por otra parte debe establecer como su objeto propio no simplemente lo universal, sino lo concreto universal¹⁴.

Pero el límite, además de señalar el término y contorno de las cosas, establece el punto de su mutua interferencia. Es lo que diferencia y une a la vez, lo que salvando el contenido y legitimidad de cada cosa, hace ver también lo que les es común. Con ello quedan relativizados tanto el aspecto de separación y distinción como el aspecto en virtud del cual las cosas se comunican. Uno y otro son reales, pero ninguno de ellos es la realidad misma. Las cosas no son nunca ni como simplemente individuales ni tampoco como meros elementos o funciones de un conjunto¹⁵.

Esto supuesto puede ya establecerse el horizonte, en y desde el cual nos acercamos a las cosas mismas para conocerlas e interpretarlas. El horizonte se da ya desde el primer momento, pero como algo aún no tematizado. Es tematizable y posible objeto de reflexión en la medida en que va cobrando cuerpo el proceso de separación, distinción y delimitación por una parte y de conjunción por otra. El horizonte es precisable sólo en la medida en que vamos adentrándonos en las cosas, que caen dentro del ámbito por él señalado. Es resultado en ese sentido¹⁶. Es interesante ver cómo en épocas de crisis se desdibujan y confunden los horizontes, se reducen las perspectivas y se absolutiza lo que no es más que un aspecto de lo real. Esto es justamente síntoma de crisis, pero no de capacidad crítica.

Desde esta perspectiva del horizonte se adquiere a su vez un conocimiento más perfecto y más concreto de las cosas, sobre todo por lo que se refiere al papel del sujeto, que hasta ahora no había entrado en el campo de nuestras reflexiones. Es importante esta inserción del sujeto bajo un triple punto de vista: obliga a tener conciencia de la limitación que supone la referencia de los objetos conocidos a un punto de vista determinado. Por otra parte la conciencia de límite implica la superación, el ir más allá de ese límite. De ahí que la conciencia del inevitable perspectivismo lleve ya la exigencia de superarlo. Consecuentemente se ha de superar la dimensión que por parte del sujeto es correlativa a dicho perspectivismo¹⁷. En el sujeto

¹⁴ Esta idea, que no vamos a desarrollar ahora, la consideramos distinta de la paralela en el sistema de Hegel, "lo universal concreto", respecto de la cual se ha hecho notar desde el principio que sacrifica o deja al menos muy en la penumbra lo verdaderamente individual.

¹⁵ Esto es válido también para el concepto de persona. Sería uno de los puntos del pensamiento de Zubiri, que exigen una discusión a fondo, porque no se ve con claridad cuál pueda ser la dimensión social de la persona ni tampoco su implicación en la realidad extrapersonal.

¹⁶ Sobre el concepto de horizonte v. H. Kuhn, 'The Phenomenological Concept of Horizon', en *Philosophical Essays*, ed. M. Farber (Cambridge, Mass, 1940) 106-123; *Begegnung mit dem Sein* (Tübingen 1953) 35 ss.

¹⁷ Sobre el límite y su superación es muy ilustradora la obra de N. de Cusa, p.e. *De Beryllo*, cap. V en l.c. III, pp. 6 ss.; *De pace fidei*, Kap. I, l.c. III, 706 ss.; v. mi

meramente individual, interpersonal o colectivo existe una dinámica que lo lleva a remontar sus límites y a situarse en el plano que podemos llamar trascendental por ser común a todo sujeto posible. Por último, esto no puede significar que se deje de lado lo que se había ganado en determinación, sino que se aclare su significado en una dimensión mucho más amplia.

Con ello pasamos al concepto de totalidad, muy distinto del que se suele manejar en épocas de crisis, en las que es muy frecuente absolutizar un aspecto determinado, erigiéndolo en totalidad normativa. En esos casos se opera más o menos una reducción del todo a una de sus partes o de lo universal a lo singular. Es el momento en que cada cual sale por sus fueros, revistiendo sus pretensiones individualistas o de clase con la aureola de un presunto valor incondicionado. Por ese camino se llega no al conocimiento y posesión de lo verdaderamente absoluto, sino a un absolutismo mostrenco¹⁸. La totalidad, de que hablamos aquí, es resultado de la intersección mutua de los distintos horizontes. Esto presupone que se deje a salvo su distinción y peculiaridad y al mismo tiempo que se tenga en cuenta su delimitación, que, según lo visto, los une, a la vez que los distingue. No se trata, por tanto, de fijar de antemano un determinado concepto de totalidad y aplicarlo luego por igual o análogamente a los horizontes respectivos. No se puede tener tal concepto previo de totalidad, porque es resultado de la mutua diferenciación de los horizontes entre sí. Como consecuencia la totalidad misma es esencialmente diferenciada. Su aplicación a los diferentes ámbitos de lo real hace aparecer a éstos como momentos integrantes, desvirtuando en ellos de antemano toda pretensión absolutista. La aplicación significa, además, no que cada ámbito sea una simple parte, dissociable del conjunto, sino que se da en interferencia con todos los demás ámbitos, la cual es preciso ir descubriendo en sus peculiaridades, desde el concepto de totalidad, pero no por simple aplicación del mismo. Por otra parte, dado que el todo es resultado de los distintos horizontes y éstos se crean, prolongan, amplían o renuevan según los distintos sujetos y situaciones, el todo quedará siempre abierto a posibles y necesarias modificaciones¹⁹.

Sólo en la medida en que se ha logrado el concepto de totalidad son localizables y definibles las cosas. Para asignar a algo un lugar es preciso poder situarlo en el contexto total. El significado de un lugar cambia según la perspectiva y el punto de vista del observador. Pero nunca podrá ser de-

libro *Die verborgene Gegenwart des Unendlichen bei Nikolaus von Kues* (München 1968) 258 pp., sobre todo 1.ª parte, 5 y 3.ª parte, 7 y 8. El tema es central en el pensamiento de Hegel, v. *Logik I* (Hamburg 1967) 103-25. Como textos que podrían resumir su concepción v. l.c. p. 114: "Etwas ist also als unmittelbares Dasein die Grenze gegen anderes Etwas, aber es hat sie an ihm selbst und ist Etwas durch die Vermittlung derselben, die ebensowohl sein Nichtsein ist, Sie ist die Vermittlung, wodurch etwas und Anderes sowohl ist als nicht ist"; pp. 115-16: "Die andere Bestimmung ist die Unruhe des Etwas, in seiner Grenze, in der es immanent ist, der Widerspruch zu sein, der es über sich selbst hinaus-schickt... Etwas mit seiner immanenten Grenze gesetzt als der Widerspruch seiner selbst, durch den es über sich hinausgewiesen und getrieben wird, ist das Endliche".

¹⁸ V. la crítica de Hegel a tal concepción de lo absoluto en *Differenz...* l.c. pp. 22 ss.

¹⁹ En este punto no seguimos el concepto hegeliano de totalidad, más bien cerrado. Hegel difícilmente podría librarse además del reproche de formalismo, que él hace recaer sobre la concepción de Schelling, v. *Phänomenologie...* l.c. pp. 41-42.

terminado adecuadamente sino en la medida en que se puedan sintetizar en uno solo todos los puntos de vista posibles²⁰. Esto mismo vale para la definición. Una cosa es definible sólo en la medida en que es cognoscible el todo, del que es momento. No basta verla dentro de un todo parcial, género o especie, sino que es necesario considerarla como incardinada en el todo único, solo desde el cual es posible determinar la gama de sus posibilidades. Esta es la razón de que de lo individual sólo se pueda tener un concepto aproximado, lo cual es muy distinto de afirmar que sea de todo punto incognoscible. Las cosas no podrán ser nunca plenamente definibles. De ellas sólo podrá llegar a poseerse un conocimiento, que Nicolás de Cusa calificaba de conjetural²¹.

Lo que venimos viendo como exigencia de la crítica nos ayuda a aclarar otro aspecto. Las épocas de crisis suelen ser "humanistas", hecho comprensible, porque al quedar el hombre solo frente a las cosas y frente a sí mismo está en situación de verse como objeto de reflexión. Se ve incluso forzado a convertirse en punto de partida y tiene la tendencia a considerarse como "la medida de todas las cosas". Pero estas épocas humanistas suelen estar al mismo tiempo dominadas por el sofisma. En consecuencia con ello suelen predominar los aspectos siguientes: en primer lugar una atomización de la vida, que vendría a coincidir con lo que en nuestra época se llama, un poco rutinariamente, pluralismo. Es explicable, porque en momentos de crisis se desintegra la unidad y se multiplican indefinidamente los puntos de vista. Al hombre no le queda otro remedio que mirarse reflejado en ellos. Es un estadio necesario para poder recuperar un concepto de unidad sobre la base más amplia y fecunda, pero sólo un estadio. Aparte de esto se observa también una instrumentalización del saber. La concepción aristotélica de "la vida teórica" como fin autónomo no encuentra eco en épocas estremecidas, salvo en pequeños círculos que se esfuerzan en salvar, sin saber siempre por qué, "el fuego sagrado" contra viento y marea. Al lado de esta instrumentalización se da con frecuencia un predominio de las ideologías, es decir, la orientación de la investigación científica y de todo tipo de actividad por ideas reguladoras que se establecen, no por un afán directo de conocer la verdad, sino en función de intereses de grupos o clases. Hay en todo ello un olvido, cuando no un desprecio, del pensamiento como instancia normativa. No es fácil detectar este fenómeno, ver cómo la ciencia puede devenir objeto o instrumento de determinadas ideologías, como no es fácil descubrir por qué caminos tan sutiles, en el ámbito religioso, Dios se puede convertir en objeto de idolatría, más concretamente, en medio para satisfacer o lograr intereses muy concretos.

Pero tan interesante como pueda ser señalar estos hechos, es comprobar que a esas épocas de tendencia humanista han seguido grandes sistemas filo-

²⁰ Sobre este tema sería muy aclaratoria una interpretación del "punto de vista" leibniziano, con referencia sobre todo a la mónada absoluta; v. 'Monadologie' §§ 82 ss., en *Kleine Schriften zur Metaphysik*, ed. H. H. Holz (Darmstadt 1965) 477 ss. El problema no ha sido superado en modo alguno por la "Teoría de la Relatividad", v. C. F. v. Weizäcker, *Die Einheit der Natur*, 2. Auf. (1971) 147 ss. El principio de la "relatividad psicológica", enunciado por José M. R. Delgado en *Control físico de la mente* (Madrid, 2.ª ed. 1973) 266 ss., podría ser mejor delimitado, complementado y corregido bajo la perspectiva indicada.

²¹ *De Coniecturis*, 1.ª parte, Kap. 13, l.c. II, pp. 56 ss.

sóficos. A los sofistas griegos suceden Platón y Aristóteles, al humanismo renacentista los sistemas racionalistas de Descartes y Leibniz, a la gran conmoción humanista en torno a la Revolución francesa suceden, preparados por Kant, los sistemas de Fichte y Hegel. Tiene que haber en esas corrientes humanistas un principio subterráneo que las fuerce a tal transmutación. Es por una parte la necesidad de tomar conciencia de la situación. O más bien: la situación lleva en sí el imperativo de aclararse a sí misma. Pero esto tiene una raíz más honda: el imperativo de la unidad a restablecerse una vez que se ha perdido. El atomismo en la concepción de la realidad, el pluralismo que absolutiza por todas partes lo que no pasa de ser un punto de vista muy limitado es un ataque a las raíces mismas de la humanidad²², que instintivamente ha de tender a encontrarse de nuevo a sí misma.

La crítica que se encuentra todavía en ese estadio pluralista se atiene a varios modelos, que en lo fundamental pueden reducirse a dos y que son entre sí más afines de lo que pudiera parecer. Por una parte el formalismo puro, que prescinde de todo contenido. No me refiero al formalismo lógico, que tiene plena legitimidad como órgano de expresión y también de depuración de la ciencia. Me refiero al formalismo como mentalidad ante cosas y hechos. No se va al contenido de la realidad, sino que se lo reduce a esquemas previos, que son aplicados luego indistintamente a toda clase de objetos. Se prejuzga simplemente la realidad, antes de entrar en contacto con ella. La filosofía tiene que defenderse contra esta simplificación que, además de omitir el contenido concreto, manipula los esquemas de interpretación en un doble sentido: en cuanto que los emplea para explicar los contenidos más diversos y en cuanto que, consecuentemente, prescinde de toda cuestión sobre principios reales últimos²³. Hay un espejismo en esa reducción formalista. La realidad se nos presenta a veces como mera repetición, lo cual puede inducir a pensar que sea plenamente formalizable. Pero esto se debe a nuestra deficiente penetración. Podría decirse que la realidad es siempre la misma, pero nunca igual. Aparte de esto, cabe preguntarse por qué la realidad responde a determinados esquemas. No sería posible, si no estuviera estructurada formalmente, es decir, si no tuviera formas propias²⁴. Por último cabe preguntarse si no es la realidad la que lleva en sí misma el impulso de clarificación. En este supuesto los esquemas formales de interpretación estarán en función de la realidad. La forma sería en ese caso "el devenir inmanente del contenido concreto"²⁵.

Existe otra reducción, en apariencia opuesta a la primera y que pudiéramos calificar de pseudomística, consistente en recurrir, sin previa diferenciación, a algo suprasensible, indeterminable, a lo que se aplican predicados

²² Hegel, *Phänomenologie*... 56.

²³ Aun en el supuesto de que tales cuestiones quedaran sin respuesta, no estaría decidido con ello que no sean inherentes a la índole propia de la razón humana. v. Kant, *KrV B 22-24, Prolegomena, Vorrede*.

²⁴ De un planteamiento similar surgió, como respuesta al dualismo kantiano y fichteano, la idea de la "intuición intelectual", entendida como unidad de sujeto y objeto, en Schelling y en el primer Hegel. Sobre la necesidad de reinterpretar a Kant, concretamente de no considerar lo dado por los sentidos como algo meramente caótico v. G. Prauss, *Erscheinung bei Kant* (Berlín 1971); F. Montero Moliner, *El Empirismo kantiano* (Valencia 1973).

²⁵ Hegel, *Phänomenologie*... p. 47.

como "principio y fin de todo", "realidad última y radical", etc..., para descender luego, así equipados, a dar una explicación de la variedad inagotable de lo sensible y lo inmediato. Sin duda, es algo que lo explica todo y por lo mismo no aclara nada. No tiene valor en definitiva. Digo que es una actitud pseudomística, porque no pretendo negar que haya algo oculto. Pero, en la medida en que se puede hablar de ello, habrá de hacerse a base de determinarlo concretamente y presentarlo con formas definidas. Ese algo no podrá además explicar nada, si no se lo concibe como presente en el contenido en cuestión y si no se lo puede seguir en su variada y múltiple diferenciación.

Este pseudomisticismo coincide con el formalismo anterior en aplicar un esquema a todo contenido posible. La diferencia está en que el esquema es único y por eso explica menos. Pero ese punto de coincidencia hace posible que en una época en que tanta importancia se da a lo formal, abunden las posturas irracionales. El formalismo lleva fácilmente al fanatismo y de éste al pseudomisticismo no hay más que un paso.

II

Las exigencias de una crítica auténtica están indicando que ésta debe ser racional. ¿De qué otra forma podrían estructurarse los conceptos de separación, distinción, delimitación... y sobre todo el de totalidad? Ahora bien, que la razón esté presente en la crítica como sujeto y punto de referencia implica que ésta encuentra en aquélla su límite. Esto no ha de entenderse en el sentido de que por principio haya cosas y conocimientos no criticables. El supuesto de que hemos partido incluye más bien la posibilidad de situaciones, en que nada se da y todo tenga que ser recuperado de nuevo mediante una paciente labor de crítica.

Límite ha de entenderse aquí en un triple sentido. En primer lugar la razón es límite de la crítica, en cuanto que es obligado tomar conciencia de las posibilidades concretas con que la razón, como sujeto, cuenta para criticar. Se trata, por supuesto, de una razón humana, limitada de por sí, condicionada además por determinados factores, expuesta a múltiples errores. Frente al conocimiento meramente sensible, la razón posee además el privilegio de experimentar el vacío de lo que aún no sabe y de lo que nunca le será posible saber. Es la situación paradójica del no-saber consciente de sí mismo, de la "docta ignorantia", que lejos de representar una rémora para el conocimiento es una incitación constante a trascender los límites dados²⁶.

Pero esto no quiere decir que los límites desaparezcan. La crítica, para ser racional, habrá de tener en cuenta los límites impuestos por la índole de la razón misma y por la situación concreta. La elaboración de concepciones utópicas, que pueden tener legitimidad y ser incluso necesarias, no niega sino que confirma la existencia de los límites. Entre la utopía y el mundo real existe un límite, no necesariamente infranqueable, pero real en todo

²⁶ Es una de las funciones del "no saber" socrático (v. H. Kuhn, *Sokrates*, München 1959, pp. 37 ss.) y de la "docta ignorantia" de N. de Cusa; v. mi libro, anteriormente citado, pp. 42 ss.

caso. Más aún, es el límite lo que hace posible la utopía y señala además las posibilidades de su realización²⁷.

La razón impone a la crítica un segundo límite: el que se refiere al fin. Fin y sentido de la crítica no pueden ser un ininterrumpido deber-ser, un permanente cuestionamiento de lo dado, sino que la crítica es legítima, en cuanto que lo dado no responde a las exigencias racionales²⁸. Podría oponerse que la realidad se encuentra en un proceso de transformación constante y que la crítica de los sistemas ha de ser por ello radical y permanente. Pero, aun admitida tal transformación, no se trata de un puro devenir, de un fluir indiferenciado, sino que en el proceso se dan períodos cualitativamente distintos con la formación de determinados modos de vida y conducta que, para ser de verdad, buscan la estabilidad y el equilibrio correspondientes²⁹. Es tan falso inferir de una estabilidad determinada la legitimidad eterna de todo lo dado, como convertir la transformación incesante, que se experimenta en algunas épocas, en carácter inherente a la realidad misma. Aun en épocas de crisis aguda nos puede sorprender la comprobación de que tantísimas concepciones, a veces muy fundamentales, continúan inalterables, así como se presiente que muchas otras, a primera vista soterradas, van a reaparecer con plena vigencia, si bien con modalidades nuevas y profundas.

Una mayor objeción sería la resultante de la discrepancia entre razón y realidad³⁰. Tanto la realidad inmediata como los sistemas filosóficos, que la reproducen, expresan o interpretan, se encuentran en una inadecuación con las posibilidades racionales. Es decir, la razón no se encuentra a sí misma plenamente en lo dado ni en sus propias realizaciones. Bajo ese punto de vista habría un margen constante de alienación. Consiguientemente sería legítima y necesaria una crítica constante. Sin embargo, de lo uno no se puede inferir lo otro. Ese margen de alienación fuerza a un estado de alerta lo mismo que a un compromiso sin reservas para llevar a efecto lo que son exigencias realmente racionales. Pero es preciso ponerse previamente en claro sobre las posibilidades que una situación determinada ofrece para la

²⁷ El mismo Bloch es consciente de este principio, v. *Geist der Utopie* (1915-17) (Frankfurt/M. 1971) p. 9, pese a que en la exposición apenas lo tiene en cuenta.

²⁸ El deber-ser, como principio, es uno de los puntos que Hegel más duramente critica en Fichte hasta un punto perjudicial para su propio sistema, *Logik* I, l.c. p. 124: "... in der Wirklichkeit steht es nicht so traurig um Vernünftigkeit und Gesetz, dass sie nur sein sollten... Die Kantische und Fichtesche Philosophie gibt als den höchsten Punkt der Auflösung der Widersprüche der Vernunft das Sollen an, was aber vielmehr nur der Standpunkt des Beharrens in der Endlichkeit, und damit im Widerspruche, ist". Años más tarde Hegel iba a formular (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, ed. J. Hoffmeister, Hamburg 1955, p. 14) el principio tan problemático, sobre todo por su referencia directa a la realidad política: "Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig".

²⁹ Este es uno de los aspectos, con tanta frecuencia mal interpretados en el sistema de Hegel. Se esgrime p.e. como expresión simbólica del puro devenir, "el delirio báquico", olvidando que en la misma frase, y en todo el parágrafo correspondiente, Hegel insiste en que los momentos negativos son a la vez positivos, es decir, se conservan, como configuraciones concretas del proceso. v. *Phänomenologie*... l.c. p. 39.

³⁰ Este es uno de los presupuestos de la "Teoría Crítica", que entiende esta discrepancia como immanente al proceso histórico. v. Max Horkheimer, *Kritische Theorie* I (Frankfurt am Main 1968) pp. 242 ss., 254 ss., 269; II, 294 ss.; T. W. Adorno, *Negative Dialektik* (Frankfurt am Main 1966) p. 15: "Dialektik ist das konsequente Bewusstsein der Nichtidentität". Esta no-identidad se refiere a la relación entre el concepto y lo conceptualizado o lo particular; v. l.c. y pp. 46 ss.

realización de tales exigencias. Más aún, las posibilidades racionales no nos son patentes de una vez por todas. Se nos manifiestan únicamente en contraste con la situación real dada³¹. De la discrepancia entre razón y realidad no se puede inferir pues la legitimidad de una crítica permanente, entendida como rechazo sistemático de lo adquirido. Al contrario, tal discrepancia ha de mover más bien a dejar ser o dejar llegar a plena realización lo que ha empezado a adquirir una configuración concreta, en el supuesto, claro está, de que sea conforme a la razón. Lo que sí legitima y exige dicha discrepancia entre razón y realidad es la crítica desde el momento en que lo dado entre en una crisis manifiesta. La razón puede además promover la crisis, cuando lo dado se ha convertido en mero soporte rutinario de la vida, en su simple prolongación. Lo que se quiere decir con todo esto es que la crítica ha de operar con fines determinados, detectados tendencialmente en el análisis del proceso real, lo cual implica que tiene un fin, un límite. El reconocimiento de este límite es un presupuesto para que la crítica tenga finalidad y sentido.

Más evidente aún es el límite de la crítica, si se reflexiona sobre lo que está llamada a poner en marcha y configurar. De lo que llevamos dicho se desprende que esto no puede ser otra cosa que una unidad coherente y con sentido, la cual no es posible, si no posee unos límites precisos. Lo indeterminado, el vacío, la nada no pueden constituir una justificación, son a lo sumo estadios impuestos, que fuerzan el paso a lo positivo. Puede ser significativo, como una falta de madurez evidente, que muchas críticas del momento son incapaces de proponer ningún fin concreto, como es por otra parte un engaño hacer pasar por crítica lo que no lo es y termina ineludiblemente en el punto de partida. La unidad coherente ha de ser restablecida, no está dada previamente en parte alguna, ni se la puede reestructurar mediante el simple reencuentro con un determinado tipo de realidad. Otra cosa es que para su elaboración haya que tener en cuenta muchos de los elementos del pasado. Pero el sentido de la crítica nunca puede ser transmitir monolíticamente ciertos tipos de pensar de una generación a otra. Lo que con ello se adquiere son a lo sumo piezas de museo, pero no sistemas de pensamiento.

¿De qué índole son la coherencia y el sentido de esa unidad? Coherencia viene a significar que los distintos elementos, llamados a formar un todo, lo integren como momentos mutuamente relacionados e interdependientes. La división de la filosofía en corrientes autónomas puede ofrecer nuevas posibilidades de integración. De suyo, sin embargo, la perduración de tal estado de cosas es un síntoma de decadencia. Existen hoy muchos tipos de filosofía: neopositivista, existencialista, neomarxista, neofenomenológica... Las adjetivaciones son sospechosas, mucho más si llevan por delante ese "neo", que hace pensar en un escolasticismo. Lo probable es que no se dé verdadera filosofía, aunque todas esas tendencias descubran ciertas zonas de lo real³². La Historia ha sancionado como verdadera

³¹ Cf. M. Horkheimer, 'Zum Begriff der Vernunft (1951)', *Sozialphilosophische Studien* (Frankfurt/M. 1972) p. 57.

³² Sobre la unidad de la filosofía v. Hegel, *Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt*, Werke 2, 171 ss. Es también un tema constante del pensamiento de Heidegger; H. Kuhn parte de la constatación de múltiples filosofías en busca de un

filosofía los sistemas que en un momento dado lograron dar una visión de lo real en su conjunto bajo un punto de vista, necesariamente limitado, pero capaz de integrar y articular las distintas corrientes de la época. Se impone una labor, no de eclecticismo, que para nada superaría la dispersión, sino de síntesis, que transforma, renueva y supera lo simplemente dado. Se exige sistema en una palabra.

El sentido de la unidad se da cuando la razón se encuentra a sí misma en ella, es decir, cuando adquiere autocerteza³³ y puede, en consonancia, ser libre. Se pueden formar unidades coherentes, no contradictorias, posibles bajo ese aspecto, sin que por ello se haya logrado una unidad de sentido. Pueden esas unidades coherentes, como modelos de pensamiento y acción, ser de suma eficacia teórica y práctica, que será necesario aceptar, pero eso no significa que la razón, el hombre, se encuentre a sí mismo en todo ello. La profunda intranquilidad de la juventud desde hace ya bastantes años, la actitud contestataria, las soluciones escapistas y puramente provisionales podrían tomarse como síntomas de tal situación. La razón puede encontrarse extraña a sí misma dentro de un mundo de realizaciones fabulosas. Ahora bien, la solución no está en buscar cobijo en lo que en una época determinada significó un mundo coherente y armónico, porque tal armonía se deshizo ya hace mucho tiempo y no se puede restablecer tal cual. Quien sea de la opinión contraria y crea, p. ej., que se trata de poner en acción a un autor del pasado, vea qué respuestas ofrece y si sus esfuerzos no se mueven irremediablemente en el vacío. Ni siquiera se trata de transmitir determinados "valores" sin más, que así, sin previa mediatización, desgajados de su contexto y sin conexión con el presente, carecen de verdad. La razón sólo se puede encontrar a sí misma en la alteración, en el hacerse lo otro de sí, que está frente a ella, no en la huida a la intimidad o a seguridades prefabricadas.

Es un tema constante del pensamiento de Hegel³⁴, que por lo demás en este punto no ha hecho más que tematizar un presupuesto de todo gran sistema. La crítica de Heidegger a la subjetividad no significa en modo alguno una vuelta a posiciones pretéritas. Se trata de un intento de reactualizarlas dentro de una concepción y bajo puntos de vista determinados³⁵. Sólo así pueden ofrecer además al presente nuevas perspectivas.

En la medida en que la razón adquiere autocerteza, tiende a poner en marcha un modo de pensar, que se ha venido llamando ilustración y que destaca en las cosas su función utilitaria³⁶. Es lógico que si la razón se erige en principio normativo, deje de aceptar toda otra norma, no reconociendo el en-sí de las cosas como punto de referencia o negando al menos que sea cognoscible³⁷. Hoy estamos asistiendo a un renacimiento de la ilustración,

método que permita poder volver a hablar de filosofía, *Traktat über die Methode der Philosophie* (München 1966).

³³ Hegel, *Phänomenologie...* pp. 175 ss.

³⁴ Este punto, metodológicamente sistematizado, aparece en el prólogo a la *Fenomenología*.

³⁵ V. p.e. *Sein und Zeit*, pp. 19 ss.

³⁶ Hegel, *Phänomenologie...* 399.

³⁷ Habría que preguntarse en qué sentido lo que el mismo Kant llama su liberación del sueño dogmático se debió no sólo a la influencia de Hume, sino a la de la Ilustración y cómo, por otra parte, la vuelta a una razón objetiva en Schelling y Hegel está en conexión con la crítica de la Ilustración.

más o menos claramente formulado. Ciertas tendencias teológicas están también en esta línea. La ilustración no sólo funcionaliza las cosas. Niega además la legitimidad de todo otro sistema. Es frecuente la afirmación de que tal y tal concepción está superada y pertenece irremediabilmente al pasado. La ilustración procede en esto superficialmente, no sólo porque las concepciones que propone tienen como humus fertilizante lo previamente dado, sino porque cae en contradicción consigo misma. Es significativo que en épocas ilustradas se despierte un vivísimo interés por el estudio del pasado y que se promuevan métodos, lo más exactos posibles en arqueología, etnología, historia, etc. Todo parece tener de pronto un valor inusitado. Es lógico. Porque si la razón es principio, debió estar en acción desde el primer momento, a no ser que se parta del supuesto de que la razón empieza en un momento dado de la historia, lo cual llevaría bien a la idea de que la razón se revela arbitrariamente, bien a la idea de que somos nosotros los que disponemos de la razón y no ella la que ilumina nuestro quehacer. El joven Hegel se da ya cuenta de esta anomalía y postula la historicidad como elemento inmanente a la razón³⁸.

Si antes decíamos que no tiene sentido la mera transposición de un sistema pretérito a la época actual, es necesario completar esto diciendo que los sistemas del pasado tienen vigencia como estadios que la razón ha ido recorriendo y como momentos de su propia constitución. Por eso toda filosofía habrá de elaborarse en diálogo con el pasado. De esa forma los sistemas cobran una vida y una actualidad de la que carecen en épocas de escolasticismo. Más aún, sólo así pueden enseñar algo, ampliando la perspectiva, necesariamente limitadísima, del presente. Claro que lo enseñan, previa la corrección que les viene impuesta por el planteamiento hecho desde el momento actual y no desde otro, desde ciertas preguntas y no desde otras. Pero esto, que es una limitación, es también una potenciación. Es así como las virtualidades de los sistemas filosóficos del pasado son prácticamente ilimitadas, según sea la perspectiva, desde la que nos acercamos a ellos.

Pero la historicidad de la razón ha de entenderse en su justo límite, mejor dicho, en su sentido pleno. Justamente por ser histórica, es decir, por manifestarse en las distintas realizaciones históricas, no se encuentra ligada a ningún sistema determinado. Es un escollo difícil de salvar. Hegel es el ejemplo más significativo. Vio que los distintos sistemas representan el desarrollo progresivo de la verdad³⁹ y que ninguno de ellos pasa de ser el punto culminante que alcanza lo absoluto en un momento dado de su evolución⁴⁰. Por eso, una vez constituidos, se convierten en momentos del todo⁴¹. Pero al afirmar que la filosofía es "su época, expresada en conceptos"⁴², identifica lo absoluto con su manifestación en un momento histórico determinado. Lógicamente para él la historia universal es el juicio universal⁴³. La razón queda así ligada al sistema y éste a la época, de la que es expresión e interpretación. Es significativo que la era de los sistemas en filo-

³⁸ *Theologische Jugendschriften*, ed. H. Nohl (Tübingen) 139 ss.; *Differenz...* 10 ss.

³⁹ *Phänomenologie...* 10.

⁴⁰ *Logik II*, p. 217.

⁴¹ *Phänomenologie...* 26 s.

⁴² *Grundlinien...* 16.

⁴³ L.c. p. 288.

sona empezara con el racionalismo cartesiano y spinozista. En Platón y Aristóteles no hay sistemas, que pretendan articular todos los elementos del saber. El conocimiento se rige por la analogía, está abierto a las múltiples y variadas manifestaciones de lo real con todas sus diferenciaciones.

Pero esto no quiere decir que los sistemas carezcan de legitimidad. Hoy existe una tendencia muy fuerte a desvalorarlos en nombre de la abertura y de la tolerancia. Ningún sistema, se dice, puede erigirse en portavoz de la verdad. Ahora bien, el presupuesto para que tal afirmación tenga sentido es que se den sistemas. No se puede además hacer hoy filosofía al margen de la Ilustración, como fenómeno histórico, en el que nos movemos, quiérase o no. Precisamente porque lo real es tan múltiple, a veces caótico o incluso contradictorio, son necesarios los sistemas racionales, como claves de pensamiento que nos permitan ir abriéndonos paso a través de ese camino tan enmarañado.

El correctivo que es preciso poner en este caso es que la razón sea crítica consigo misma. Es decir que, al igual que la crítica tiene que ser racional, el racionalismo tiene que ser crítico. Si antes decíamos que la razón tiende a lograr certeza de sí misma, ahora es preciso añadir que esta certeza ha de considerarse como una dimensión o un momento de esa unidad coherente y con sentido. No se trata con ello de dejar dicha certeza de lado, sino de verla como función necesaria de un todo, distinto de ella misma y del que forma parte integrante. La razón tiende a ser dogmática, a afianzarse definitivamente en lo logrado. Pues bien, es preciso superar ese dogmatismo, dando fluidez a las ideas, que de esta forma dejan de ser instancias fijas de lo real para seguir el curso mismo de la realidad⁴⁴.

Dentro del llamado racionalismo crítico ha habido intentos de legitimar las concepciones metafísicas, no en cuanto que sean científicas y en este sentido verdaderas, sino en cuanto que desempeñan, con relación al conocimiento científico, una función análoga a la que desempeña la utopía con relación a la vida política⁴⁵. Proporcionarían ideas contraintuitivas y contrainductivas, lo cual representa en principio una liberación, porque intuición e inducción se apoyan en "seguridades prefabricadas" y sin garantía de verdad⁴⁶. Las mismas concepciones metafísicas deben someterse, a su vez, a "la idea de la prueba crítica"⁴⁷. Si por una parte tienen la función depuradora de negar lo establecido y cuestionar así el dogmatismo de ciertas concepciones científicas mediante su "potencial especulativo y crítico"⁴⁸, por otra parte serían utilizables sólo como meras hipótesis, en las que se habrían de buscar a su vez posibles contradicciones⁴⁹, a superar mediante la comprobación experimental. El criticismo, dentro del cual habrían de inscribirse esas concepciones metafísicas, está sujeto al principio de falsabilidad⁵⁰.

Pero existe en todo esto una dificultad de principio. Si las concepciones metafísicas son elaboradas al margen de la experiencia ¿cómo se las puede

⁴⁴ *Phänomenologie...* 30 s.

⁴⁵ H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, 2. Aufl. (Tübingen 1969) 49 s.

⁴⁶ L.c. pp. 47, 30 ss.

⁴⁷ L.c. p. 35.

⁴⁸ L.c. p. 48.

⁴⁹ L.c. pp. 42 s.

⁵⁰ L.c. p. 36.

convertir en meras hipótesis de aquéllas? ¿Por qué se empieza por suponer una disociación dualista entre metafísica y experiencia, para erigir luego a ésta en juez de aquélla? ¿Qué es lo que legitima considerar las construcciones metafísicas como utópicas? Y si lo son ¿no habría que reconocer una diferencia originaria, constitutiva y en este sentido insalvable entre metafísica y experiencia? Si al hablar de la simple crítica advertíamos un olvido del pensamiento, de la razón, ahora parece que se está produciendo un olvido no menos grave, el olvido de la verdad.

III

Veamos ahora cómo la reflexión sobre la racionalización de la verdad nos remite a la verdad misma.

Kant insiste en que el planteamiento de las cuestiones metafísicas es inherente a la naturaleza humana. Esto significa, entre otras cosas, que la verdad es inasequible en el orden de la experiencia y que es necesario recurrir a las tres ideas reguladoras de la razón⁵¹. Con otras palabras, Kant admite una discrepancia entre razón y crítica, que no se basta a sí misma, y verdad. Es cierto que define la verdad como “coincidencia del conocimiento con el objeto”⁵² y que, según él, tal coincidencia se da en campo de la experiencia. Pero, recurriendo a una distinción tradicional, cabría decir que se trata de lo verdadero, no de la verdad misma, que se oculta a las posibilidades de la razón teórica.

Esto implica dos cosas: que los juicios, en los que se enuncia lo verdadero y lo falso, son posibles en el horizonte de la verdad y que consecuentemente se relativiza, implícitamente al menos, la concepción de la verdad, entendida como coincidencia del conocimiento con su objeto.

Esta doble vertiente en la concepción de la verdad está ya presente en la doctrina tradicional. Aristóteles afirma que la verdad se da cuando se dice de lo que es que es y de lo que no es que no es, como a su vez, que la falsedad consiste en decir de lo que es que no es y de lo que no es que es⁵³. Cabe entonces cuestionarse qué es lo que hace posible establecer esta diferencia entre lo verdadero y lo falso. No cabría responder sino que es la verdad misma. Es decir, sobre lo verdadero y lo falso podemos hablar únicamente en el horizonte de la verdad. Luego la verdad no es aprehensible en el acto mental que juzga sobre lo verdadero y lo falso.

Más patente aún es esta discrepancia en la doctrina medieval. La verdad, en efecto, es considerada como uno de los trascendentales, idéntico con el ser mismo⁵⁴, no definible consiguientemente en sentido estricto. La “adaequatio rei et intellectus” no puede tener, en ese supuesto, valor definitorio, porque la verdad, como trascendental, tiene que ser previa tanto al entendimiento como a las cosas. Hay, sí, en tal intento de definición un aspecto muy importante, sobre el que volveremos luego: que la verdad,

⁵¹ KrV B22-24, 673-74.

⁵² L.c. B82.

⁵³ Se puede entresacar este concepto de verdad confrontando los pasajes siguientes de la *Metafísica*: 1011b, 1017a, 1024b, 1008a ss., 1051b ss., 1062a ss.

⁵⁴ Tomás de Aquino, *De ver.*, q. 1, a. 1.

además de ser previa al entendimiento y a las cosas, es resultado. Bajo otro punto de vista además la verdad no puede consistir en la mera adecuación. Existe, en efecto, una verdad suprema, la de Dios, de la que toda otra verdad es participación. Sin embargo, Tomás de Aquino no duda en afirmar que existen muchas verdades⁵⁵. En mi opinión esto es consecuente si se da a la "adaequatio rei et intellectus" valor de definición real, que se aplica luego análogamente a Dios y a las cosas.

No es en cambio consecuente, si se tienen en cuenta los aspectos antes indicados. Habría que decir que las cosas son verdaderas, no verdad. En el paso de la Filosofía Medieval a la Moderna Nicolás de Cusa parte de la "adaequatio", pero entendida como identidad. Consecuentemente existe una única verdad, la de Dios, porque sólo en él se puede hablar de una verdadera identidad entre "intellectus" y "res". Sólo en virtud de esa única verdad se puede decir de todo lo demás que es verdadero o falso⁵⁶.

Lo que nos interesa, al discutir este concepto de verdad, entendida como adecuación, es que entre razón y verdad hay una diferencia. Más concretamente la razón no descansa en sí misma, sino que se rige y orienta por la verdad misma⁵⁷.

Las aporías, que se dan en el concepto tradicional de verdad, fijándonos en el aspecto de adecuación del entendimiento con las cosas, podrían reducirse a las siguientes: 1) Para que se pueda hablar de adecuación, las cosas tienen que manifestarse. Estas no se encuentran ahí, sin más, frente a nosotros, sino que es preciso descubrirlas o hacer que se nos descubran. ¿A qué luz se nos manifiestan? A eso que hace posible la manifestación de las cosas llamamos verdad. Manifestación, luz, son previas a toda posible adecuación. Luego, si se entiende la verdad como adecuación⁵⁸, se está presuponiendo ya la verdad, en un sentido más amplio, puesto que es esa patencia de las cosas a la luz de la verdad la que hará posible discernir lo verdadero de lo falso. 2) Pero no es sólo eso. Para poder decir que las cosas se nos manifiestan tenemos que estar en claro sobre sus propios límites. Nada más fácil que afirmar que estos tienen que darse, nada más difícil que poder señalarlos con precisión. No basta decir que es necesario tener un hábito de percepción muy ejercitado o los correspondientes órganos de observación. Previa a la percepción y a la observación es la certeza de la mutua delimitación de las cosas entre sí. Tal certeza es posible sólo en el horizonte de la verdad. Cuando decimos de algo que es verdadero estamos presuponiendo la verdad de su diferenciación respecto a lo demás. 3) La diferenciación no es aislamiento por su parte, sino que implica intercomunicación e integración en un todo. Conocer la verdad de las cosas es verlas desde la perspectiva de la totalidad a que pertenecen. Luego la formulación de un juicio sobre algo determinado sólo es posible dentro y bajo el su-

⁵⁵ L.c. q. 1, arts. 4-8.

⁵⁶ Este aspecto no fue suficientemente clarificado por J. Pieper en su estudio sobre la verdad en Tomás de Aquino, *Wahrheit der Dinge* (München 1957).

⁵⁷ V. mi estudio 'Adecuación e identidad. Sobre la idea de verdad en S. Tomás y N. de Cusa', *Anales de la Cátedra F. Suárez* (Granada 1964) pp. 5-51.

⁵⁸ Otra cosa es que, admitiendo la adecuación como forma de expresión de la verdad, se deje a salvo su divergencia mutua.

puesto de la verdad misma, que le es previa. Todo juicio reproduce, en el mejor de los casos, una verdad parcial sobre algo, es decir, no enuncia su verdad. A la adecuación, aprehendida por el juicio, va inherente por tanto la inadecuación. Ningún juicio reproduce la verdad, representa sólo una aproximación a la misma⁵⁹. 4) Bajo otro punto de vista, aún en la línea del objeto, es insuficiente concebir la verdad como adecuación. Hasta ahora hemos hablado indistintamente de cosas y objetos. De hecho, cuando hacemos un enunciado sobre algo, tenemos ante nosotros sólo un aspecto, lo que de ello se nos ofrece, lo estrictamente objetual, prescindiendo por ahora de la parte más o menos activa del sujeto en la elaboración del objeto. La cosa misma, en lo que en sí, no puede ser captada mediante ese tipo de predicación. Por eso Kant, que habla sólo de la verdad con referencia al objeto, no a las cosas en sí, incognoscibles, la entiende como “coincidencia del conocimiento con el objeto”, no con la cosa misma. Esto es así, aun prescindiendo de esos otros aspectos: diferenciación, interrelación o integración mutuas. Al hablar de una cosa le atribuimos algo y aunque ese algo sea real, no se adecua con la cosa misma. Tampoco se podría decir que se capta la cosa mediante la suma de las distintas dimensiones que de ella vamos adquiriendo, porque para saber en qué grado le convienen, tendríamos que tener antes una idea de la cosa. Luego, aunque nos limitemos a una concepción objetual de lo verdadero, tenemos que tener en cuenta previamente la verdad misma, para poder hacer enunciados con sentido.

Hegel intentó evadir esta dificultad por un doble procedimiento. En primer lugar, atribuyendo al predicado “un significado sustancial, en el que el sujeto se diluye”. Sin embargo, esto puede ser válido para proposiciones como “Dios es el ser” o “lo real es lo universal”, que son los ejemplos puestos por Hegel. No valdría en cambio, como el mismo Hegel viene a reconocer, para todas las proposiciones no especulativas, es decir, no filosóficas⁶⁰. Pero esto es tanto como reconocer que esas otras proposiciones, como “mi pluma está sobre la mesa”, “Antonio tiene sentido común”..., aunque tengan su legitimidad, no son verdaderas, ya que la verdad es, según él, del dominio exclusivo de la de filosofía. Por otra parte Hegel considera la verdad como el todo⁶¹ en el sentido que veremos más adelante. Si se tiene esto en cuenta, no será posible aceptar que lo expresado mediante un juicio particular pueda identificarse con la verdad de la cosa en cuestión. En resumen: la concepción de la verdad como adecuación del entendimiento con la cosa nos sitúa ante una serie de aporías, que nos remiten a la presencia previa de la verdad misma. Si convenimos en que la razón es el lugar de las proposiciones judicativas, en que se afirma dicha adecuación, habrá que admitir que la razón presupone la verdad y que no puede ser una expresión adecuada de la misma.

Pero las aporías se presentan también si nos fijamos en el otro extremo de la adecuación. ¿Qué significado tiene ese entendimiento que se adecua con las cosas, en qué conviene y está acorde con ellas? ¿Se limita a reflejar

⁵⁹ Es un aspecto que han puesto siempre de relieve las filosofías eminentemente críticas, p.e. Agustín, N. de Cusa, Kant, M. Horkheimer.

⁶⁰ *Phänomenologie*... 51.

⁶¹ L.c. p. 21.

las cosas mismas?⁶² Pero, si es así, ¿en virtud de qué se produce tal reflejo y cómo se toma conciencia de él? Las cosas conocidas son concretas, determinadas y limitadas. El entendimiento, en cambio, al captar cosas limitadas, permanece ilimitado — de lo contrario podría conocer a lo sumo una cosa determinada— a la vez que se autolimita a conocer tal y tal cosa. ¿Cómo se produce esa diferencia entre ilimitación y limitación dentro del entendimiento mismo? ¿Puede ser comprensible, si no se considera a éste como actuando dentro de un horizonte de verdad previa, que fundamente esa bisección interna de la capacidad cognoscitiva, sin comprometer su unidad? Por otra parte es un hecho que nos acercamos a las cosas con ideas previas. Aun en el caso de que se trate de algo completamente inédito, tenemos que tener un punto de referencia para establecer comparaciones, para conceptualizar y nombrar lo nuevo⁶³. En esa medida disponemos ya de un a priori. Esto supuesto, ¿cómo puede ese a priori concordar con las cosas que se trata de conocer? Si es por mera adecuación de la cosa con él, significaría que la cosa nos es ya previamente conocida. Tiene que darse pues en este caso una discrepancia entre idea poseída y cosa a conocer. Esa discrepancia se supera sólo mediante la formación de una nueva idea, la que corresponda a la cosa en cuestión. Ahora bien, tal idea no puede resultar ni de otras ideas previas —de lo contrario se pasaría por alto la cosa misma—, ni de la cosa, porque cosa e idea son cualitativamente distintas. Hegel tuvo que percatarse de esta dificultad, al afirmar la racionalidad de lo real, la inmanencia de las ideas en las cosas y concluir que la verdad consiste en la adecuación de las cosas consigo mismas⁶⁴.

Pero esto no soluciona el problema, porque se trata de saber cómo lo real, caótico o estructurado, irracional o racional nos puede estar presente. Tendremos que admitir, sin entrar ahora en otras disquisiciones, que la intercomunidad idea-cosa conocida no es posible sino en el horizonte de la verdad misma, previa a una y otra. Porque, aparte de eso, de otra forma no podríamos decir tampoco dónde está lo verdadero y dónde lo falso. Lo que sí nos ayuda a explicar esa concepción de Hegel, que en el fondo es ya aristotélica, es la afinidad previa entre sujeto y objeto, entre entendimiento y cosa, para que pueda luego establecerse una adecuación.

Sólo si admitimos que al conocer lo verdadero nos movemos ya en el horizonte de la verdad, podrá explicarse además cómo las ideas, que hemos adquirido de las cosas, pueden ir cambiando, modelándose hasta adquirir contornos precisos. ¿Dónde, si no, puede localizarse la dinámica que va operando esa metamorfosis y desde dónde podría señalarse el límite exacto, el punto, con relación al cual podemos decir: la cosa es así y no de otra forma?

Cabe señalar otro aspecto, paralelo al que vimos antes en la relación entre cosa y objeto. ¿Qué repercusiones tiene para el hombre mismo el cono-

⁶² Esta concepción del marxismo vulgar ha sido reiteradamente cuestionada por M. Horkheimer y los demás representantes de la Teoría Crítica, v. A. Schmidt en: M. Horkheimer, *Kritische Theorie II, Zur Idee der kritischen Theorie*, 333 ss. En mi opinión no responde a la concepción del propio Marx. Bastaría, para comprobarlo, hacer un análisis de las *Tesis sobre Feuerbach*.

⁶³ N. de Cusa, *De docta ignorantia*, en l.c. I, p. 195.

⁶⁴ *Enzyklopedie* (1830, § 24, Werke 8, p. 86.

cimiento de la verdad? ¿En virtud de qué podría establecerse la relación necesaria entre la razón o el entendimiento como sujetos inmediatos del conocimiento y el hombre que, además de entender y razonar, hace tantas otras cosas, si no es mediante el recurso al testimonio de la verdad misma?

Estas reflexiones han tenido como fin hacer ver la referencia de la razón a la verdad, concretamente bajo el aspecto de la insuficiencia de la adecuación del entendimiento con las cosas, como definición de aquélla. Hegel propuso una concepción de la verdad, que nos podría ayudar a solucionar algunas de estas aporías. De ella vamos a mencionar los aspectos siguientes: 1) La verdad ha de entenderse como la unidad de sujeto y sustancia⁶⁵. De las muchas y graves implicaciones, que esto lleva consigo, destacamos únicamente que no se trata de que existan el sujeto por una parte y el objeto por otra, que luego vinieran a coincidir en un punto determinado. La concordancia es previa a toda posible adecuación. Más aún, es esa verdad originaria la que fuerza al individuo a conocerla, a tomar conciencia de ella⁶⁶. Esto confirma lo que venimos persiguiendo aquí: que la presencia real de la verdad es lo que posibilita todo conocimiento posible de lo verdadero. 2) La verdad es el todo⁶⁷, integrado por la unidad de sujeto y sustancia, pero además por todos y cada uno de los elementos que van resultando en la evolución del todo mismo. Aplicado al problema que ahora nos ocupa, esto significa que no puede haber proposición alguna verdadera sobre las cosas, que sea verdadera en y por sí misma, sino que cada una de ellas tiene justificación únicamente por referencia al todo, a lo absoluto⁶⁸. No es que cada proposición, de por sí, sea parcialmente verdadera, sino que, tomada aisladamente, es falsa. Parcialmente verdadera puede ser únicamente por su integración en la totalidad, ya que la verdad es única. Bajo esta perspectiva vendría a justificarse lo que llevamos dicho con relación a la totalidad en el ámbito de la crítica y de la razón misma. 3) Tanto la unidad de sujeto y sustancia como el todo, en que se expresa, están intrínsecamente diferenciados y en movimiento. Únicamente desde ese punto de vista podrían explicarse esa serie de delimitaciones en el campo del sujeto y del objeto, como su interna y mutua diferenciación. Por ejemplo, sólo así cabe pensar el paso de una idea a otra, el brote de las ideas mismas, la radicación del objeto en la cosa y del entendimiento cognoscente en el sujeto, así como el sentido mismo de la ciencia.

Ahora bien, esta concepción de Hegel tampoco es suficiente. Su limitación está en haber identificado el todo de la verdad con el todo de la razón. Si volviéramos a reflexionar sobre su mutua relación, nos encontraríamos con aporías similares a las señaladas anteriormente. Entre otras cosas, es todo de la razón nos hace imposible comprender que existan verdad y falsedad. Todo tiene justificación y es igualmente verdadero, si se lo mira en la perspectiva de la totalidad⁶⁹.

Lo que cabe decir a este respecto es lo siguiente: si algo, integrado en el todo de la realidad es apprehendido por la razón bajo ese punto de vista,

⁶⁵ *Phänomenologie...* 19.

⁶⁶ L.c. pp. 26 s.

⁶⁷ L.c. p. 21.

⁶⁸ *Differenz...* 22.

⁶⁹ V. *Phänomenologie...* 33-34, donde el lenguaje de Hegel se vuelve inseguro y evidencia una perplejidad muy significativa.

la proposición es verdadera. De lo contrario es errónea o imperfectamente verdadera. Si algo está ya desintegrado del todo de la realidad y es visto así por la razón, la proposición correspondiente es verdadera, aunque el objeto correspondiente, como carente de sentido, sea falso. De lo contrario tendremos una proposición simplemente falsa. A Hegel le ha faltado distinguir entre el todo racional y el todo de la realidad que, aunque racional, solo aproximativamente puede reflejarse en aquél. La tesis de Hegel, que viene a decir: la verdad es el todo y el todo está presente a la razón es, en el fondo, una tautología desde el momento en que se da por supuesto que el todo es el todo de la razón. Si se admite, por el contrario, una discrepancia constitutiva entre el todo de la razón y el todo de la realidad habrá que concluir que el conocimiento racional de la verdad es limitado, tiene carácter aproximativo.

Ha habido correcciones de mucho valor a la concepción hegeliana. Una de ellas, la proveniente del marxismo, al acentuar la importancia del ser frente a la conciencia, pone en evidencia que la razón tiene que obedecer al dictado de la realidad. La limitación está en que el pronunciamiento sobre la verdad viene dictaminado por la razón y en que la realidad, de que aquí se trata, continúa siendo ante todo un producto de la actividad humana, regida por la razón: las relaciones de producción⁷⁰. No se rompe con ello el cerco de la razón. Únicamente se acentúa, dentro de ese círculo, el papel del objeto, mientras que Hegel había acentuado el del sujeto. Representa un paso más hacia la verdad de la realidad, pero no se ha llegado ahí por exceso de racionalidad. La razón autónoma tiende a crear sistemas féreos, inamovibles, carentes de flexibilidad y en los que se viene a obstruir, en un momento dado, la abertura a lo real.

De esta abertura, de la desvelación, como constitutivo de la verdad, nos ha hablado Heidegger con insistencia. Y esta es su gran contribución al respecto⁷¹. Desde el punto de vista, que ahora nos ocupa, podemos interpretar esta idea de la forma siguiente. Previamente a la formulación, mediante el juicio, de proposiciones verdaderas sobre las cosas, la verdad misma ha de estarnos presente. La verdad posibilita lo verdadero, como a su vez fundamenta su sentido. Por su parte la verdad no está ahí previamente, de forma que el hombre haya de limitarse a salirle al encuentro. La verdad se hace presencia, cuando el sujeto (*Dasein*) lleva a cabo una labor de desocultamiento, de franqueamiento. Para que la verdad sea presencia, tiene que haber un alguien, a quien le esté presente. No se da pues verdad por una parte y ser-ahí por otra, sino que la verdad es la presencia misma como tal, incluyendo los dos aspectos: lo que se manifiesta y aquello a lo que se manifiesta.

Sin embargo, esta concepción es insuficiente. Tiene el valor de radicalizar el problema, acentuando el carácter originario de la verdad misma. Es así una invitación a comenzar de nuevo y no puede pretender más que iniciar el camino⁷². Es significativo que Heidegger se haya ocupado tanto con los comienzos del filosofar. En dicha concepción no se ve que sean nece-

⁷⁰ Marx, l. c. pp. 339-40.

⁷¹ V. sobre todo *Vom Wesen der Wahrheit*, 4. Aufl. (Frankfurt 1961).

⁷² El mismo Heidegger en una entrevista concedida a la televisión alemana hace tres años aproximadamente lo reconocía explícitamente.

sarias la crítica ni la racionalidad. A fuerza de radicalización Heidegger ha eliminado los problemas. Y ese es justamente uno de los problemas más graves. La verdad tiene que hacerse presente como tal verdad y no simplemente en función del juicio. Ahora bien, esa presencia originaria, Anwesenheit, por sí sola y el correspondiente dejar-ser (sein lassen) por parte del ser-ahí (Dasein) nos dejan indefensos a la hora de precisar en qué medida se nos revela la verdad y dónde está el límite entre error y verdad. Es decir, desde esa concepción, que en cierto modo se puede calificar de misticismo del ser y de la verdad, todo puede tener justificación⁷³. Es necesario volver a la ardua labor del discernimiento para poder señalar qué cosas tienen justificación. Con otras palabras, es necesaria una tarea crítica, si se quiere que esa luz omnipresente de la verdad no nos ofusque y nos lleve a justificarlo todo indistintamente. Se explica el eco que ha encontrado en los últimos años la "teoría crítica" de la Escuela de Frankfurt, prescindiendo ahora de su significado concreto y de su proyección al ámbito de lo social⁷⁴. Y al lado de la crítica es necesaria igualmente una actividad racional para que lo conocido pueda formularse sistemáticamente y llegue a representar una unidad coherente, a la que nos podamos atener. Es comprensible que el estructuralismo, como método de pensamiento, haya despertado tanto interés. Pero ni la teoría crítica ni el estructuralismo responden a las exigencias del pensamiento. Aquélla es un neomarxismo, ésta un neoracionalismo. En ninguno de los dos casos asistimos a un planteamiento originario de los problemas del presente, aunque esas corrientes y otras, que no es necesario mencionar, contengan elementos muy positivos, imprescindibles. Se impone la dura y paciente tarea de elaborar de nuevo categorías filosóficas, que nos hagan posible el reencuentro con las cosas mismas. El interés creciente en la elaboración de una nueva Ontología es un indicio revelador y prometedor al mismo tiempo.

MARIANO ALVAREZ

⁷³ Es significativo que en cierto modo Hegel y Heidegger vengán a coincidir en este punto, aunque por razones distintas. Para Hegel la Historia Universal es el Juicio Universal, para Heidegger los acontecimientos están dominados por el destino (Geschik) del ser.

⁷⁴ M. Horkheimer afirma explícitamente (*Kritische Theorie* I, p. 270): "Die Wahrheit bedarf der Kritik, der Korrektur und der näheren Bestimmung...". No puede, según eso, decirse que para hablar con sentido de la verdad sea suficiente afirmar su presencia.