



Este análisis conceptual
sirve además de introducción
al pensamiento del propio Adorno,
que el lector experimentará como pensamiento en **activo**,
en ejercicio crítico de los problemas
y de los autores clásicos
—Platón, Aristóteles, Spinoza, Kant, Hegel, Heidegger, etc.—
en la Filosofía occidental.

Este texto
no ofrece las dificultades habituales
con las que tropieza el lector
de la producción intelectual de la Escuela de Frankfurt.
Adorno dictó estas lecciones
sin llegar nunca a escribirlas.

Su auditorio era
el de los alumnos principiantes en estudios de Filosofía.
Todo ello hace que *Terminología filosófica*,
un libro vivo y abierto,
resulte especialmente apto para la enseñanza
y para el aprendizaje filosóficos.



HE aquí una Introducción a la Filosofía. Su autor
se ocupa en ella de explicar histórica y temáti-
camente los conceptos filosóficos centrales: lo gene-
ral y lo particular, el sujeto y el objeto, la dialéctica,
el ser, la conciencia.

Theodor W. Adorno

*Terminología
filosófica*

I

taurus



OTRAS OBRAS DE TH. W. ADORNO
publicadas por
TAURUS EDICIONES

Sociologica (en colaboración con Max Horkheimer).
Tres estudios sobre Hegel (2.ª edición).
La ideología como lenguaje.
Dialéctica negativa.

EN PREPARACION:

Críticas de la razón literaria.
Teoría estética.
Minima moralia.

OBRAS DE LA ESCUELA DE FRANKFURT
EN TAURUS EDICIONES

De Walter Benjamin:

- *Discursos interrumpidos I* (Filosofía del arte y de la historia).
- *Illuminaciones I* (Imaginación y sociedad).
- *Illuminaciones II* (Baudelaire: poesía y capitalismo).
- *Tentativas sobre Brecht* (Illuminaciones III).
- *Haschisch*.

En preparación:

- *Discursos interrumpidos II* (La obra de los pasajes).
- *Illuminaciones IV* (Burguesía y revolución).

De Alexander Mitscherlich:

- *La idea de la paz y la agresividad humana*.

De Martin Jay:

- *La imaginación dialéctica*.

De Hannah Arendt:

- *Crisis de la República*.
- *Los orígenes del totalitarismo*.

*de Manuorigen
Madrid, 78/81*

THEODOR W. ADORNO

TERMINOLOGIA FILOSOFICA


TOMO I

Versión española de

RICARDO SÁNCHEZ ORTIZ DE URBINA

revisada por

JESÚS AGUIRRE

taurus


Título original: *Philosophische Terminologie. Zur Einleitung.*

© 1973 Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.

ISBN 3-518-07623-X «600»

1

EDICIÓN DE RUDOLF ZUR LIPPE

© de esta edición, TAURUS EDICIONES, S. A., 1976

Velázquez, 76. MADRID-1

ISBN 84-306-9969-4 (obra completa)

ISBN 84-306-1142-8 (tomo I)

Depósito Legal: M. 26.306 - 1976

PRINTED IN SPAIN

El curso que hoy empezamos lleva el subtítulo de «Introducción». Este subtítulo es ambiguo, pues lo mismo puede significar «Introducción a la terminología filosófica», como «Introducción a la filosofía». Tal ambigüedad es voluntaria. La finalidad de este curso debe ser, tanto introducirles a ustedes en la terminología filosófica, a lo que tiene derecho todo el que se ocupa de esta ciencia, como también introducirles en la filosofía de un modo quizá algo novedoso y desacostumbrado mediante la discusión de sus términos. La cuestión filosófica con la que quisiera familiarizarles radica en un modo de pensamiento no afectado por el sistematismo habitual, puesto que cuando se lleva a cabo una introducción a la filosofía apoyándose en palabras o en conceptos aislados, es inevitable aceptar también la contingencia y aislamiento de tales palabras y conceptos. Estoy en el deber de añadir que tal aislamiento es sólo aparente, pues en realidad las palabras filosóficas no sólo se conexionan entre sí, sino también con las cosas.

Al decir que es apropiado hacer una introducción a la filosofía como introducción a la terminología, me guío por un punto de vista que seguramente no es extraño a muchos de ustedes y que por lo demás está manifiesto en los campos más diversos del pensamiento filosófico contemporáneo. A la filosofía le es esencial su lenguaje. Los problemas filosóficos son ampliamente problemas del lenguaje filosófico, y la diferenciación entre palabras y cosas que se halla en las llamadas ciencias positivas, no vale para la filosofía de la misma manera. Sólo es necesario recordar que en el mundo anglosajón el peso decisivo del trabajo filosófico, para bien o para mal, lo constituyen el trabajo y crítica del lenguaje filosófico. Las orientaciones que antes se llamaban semántica, y que ahora se prefiere llamar

7

filosofía analítica son, en general, crítica del lenguaje. En el ámbito alemán un vistazo a los escritos de Heidegger les enseñará que en tales escritos la expresión hablada, la formación lingüística, juegan un papel central a diferencia de un texto de mecánica o de un libro cualquiera de historia.

No intento partir de conceptos supremos ya fijados, acuñados, sino ordenar esta introducción al pensamiento filosófico en torno a ciertos núcleos, tal como se nos ofrecen en la figura de los términos más importantes.

Evidentemente no pretendo ofrecerles un catálogo o índice de todos los términos filosóficos, no sólo por la magnitud de la tarea, sino por su estupidez e inutilidad. Me propongo escoger algunos términos concretos en los que aparecen concentrados problemas, y ofrecerles algo de su contenido según métodos de aprendizaje ejemplar hoy en boga.

Es evidente que para comprender la filosofía hay que conocer y comprender los términos que en ella se emplean. Sin embargo, esta terminología filosófica es especialmente difícil, y fácilmente se reprochan a la filosofía exigencias que en otra ciencia positiva se consideran evidentes: términos técnicos, expresiones, que tienen dentro de la filosofía un lugar fijo en un ámbito especializado.

Cuando, por ejemplo, un dermatólogo emplea un vocabulario especialmente difícil e ininteligible para el no dermatólogo, nadie ve en ello nada malo. No siento inclinación ninguna a formular quejas sentimentales diciendo que lo que es lícito a un dermatólogo debe concedérsele a un filósofo. Pienso que hay que buscar la justificación de esta diferencia si hemos de comportarnos filosóficamente, pues la filosofía no es tanto una temática cuanto un modo de comportamiento del espíritu, un modo de comportamiento de la conciencia.

Con ello tropezamos con el hecho de que la filosofía misma tiene una conformación paradójica. Simultáneamente es y no es una especialidad. Y esa resistencia específica contra un lenguaje filosófico especializado tiene seguramente su razón de ser, su momento de verdad en que cuando uno se ocupa de la filosofía, espera algo distinto de lo que se ofrece en las llamadas ciencias y disciplinas singulares y positivas. Se ha de tratar en la filosofía de cosas que son esenciales a todo hombre, y que no se resuelven en la división del trabajo social, ni siquiera en la división del trabajo científico. Ello se traduce en una dificultad que constituye también la dificultad de la terminología filosófica. Ciertamente debe clarificarse en la filosofía, que reflexiona no poco sobre las ciencias, lo que en las mismas ciencias no está aún claro. Debe surgir una exigencia especial en la precisión de los conceptos, y también en la precisión de

la expresión lingüística de los conceptos. Por otra parte, se experimenta un desencanto con la filosofía. No se puede establecer una lista simple de significados filosóficos, tal y como es posible en las ciencias positivas. Podría ocurrírsele ingenuamente a alguien que se ocupa en cuestiones filosóficas empleando el sentido común la siguiente pregunta, que quizá no pocos de ustedes hayan formulado: ¿por qué no definir simplemente los conceptos fundamentales?

En primer lugar, tal exigencia de definición no es ella misma tan sencilla como pudiera parecerles, y posteriormente mostraré que no se progresa en la filosofía con el método de las definiciones. En el libro sobre la definición de mi amigo Walter Dubislav, desaparecido en circunstancias muy tristes durante el Tercer Reich, encontramos compendiadas cuatro teorías sobre la definición¹. Importa menos el acierto en la diferenciación precisa que encuentra Dubislav, que su intento de ver cómo se pueden entender por definición cosas diferentes: «a) Una definición se ocupa de lo principal, es decir, de una determinación esencial o explicación de la cosa.» Podríamos decir que se ocupa de la determinación de lo que es esencial al definiendum, prescindiendo de determinaciones más accesorias, accidentales o cambiantes. «b) Una definición se ocupa esencialmente de una

¹ «Los conceptos más importantes propuestos sobre la definición son los siguientes:

- A. Una definición consiste en lo esencial de una determinación real (explicación objetiva).
- B. Una definición consiste en lo esencial de una determinación conceptual (construcción o análisis conceptual).
- C. Una definición consiste en la comprobación (no la estipulación) del significado que posee un signo, o de su aplicación.
- D. Una definición consiste en la estipulación (no la comprobación) de la significación de un signo que hay que introducir, o de la aplicación que debe encontrar.»

De WALTER DUBISLAV, *Die Definition*, 3.^a edición reelaborada y ampliada, Leipzig, 1931, pág. 2 (separatas de *Erkenntnis*, I, ed. por Hans Reichenbach y Rudolf Carnap. Cfr. también del mismo, *Zur kalkülmässigen Charakterisierung der Definitionen*, en *Annalen der Philosophie und philosophische Kritik*, ed. por Hans Vaihinger, Joseph Petzoldt y Raymund Schmidt, vol. 7, 1928, pág. 136: «Es conocida la discusión sobre el modo más conveniente de entender lo que es una definición.

Puede entenderse: a) una determinación esencial en sentido aristotélico; b) una determinación conceptual analítica en el sentido del análisis (o exposición) de un concepto determinado, en sus partes constitutivas; c) una determinación conceptual sintética en el sentido de la construcción de un concepto a partir de lo ya existente; d) la comprobación de la significación ordinaria de uno o varios signos; e) un convenio arbitrario o un acuerdo o estipulación sobre el empleo y utilización de signos, convenio que en ocasiones degenera en reglas determinadas de operación dentro de un cálculo; f) una afirmación que describe acertadamente una definición en el sentido de a), b), c) o e).»

determinación conceptual, de una construcción o división de conceptos. c) Una definición consiste esencialmente en la fijación del significado que posee un signo, es decir, en su uso.» Esta caracterización c), muy simple, de la definición coincide con bastante exactitud con una dirección filosófica de la que todos habrán oído hablar, es decir, la fenomenología. En su formulación clásica por Husserl esta orientación filosófica se ha asignado la tarea de establecer y elaborar las significaciones según las cuales se utiliza una expresión en general. Y, finalmente: «d) Una definición consiste esencialmente en la posición que no es mera comprobación de un signo que introducimos por vez primera»². Se refiere a la introducción arbitraria de un símbolo que hay que usar de tal manera, y no de otra. Kant ha sido quien ha declarado esta última forma de definición como la única posible, de donde se sigue, según él, que sólo en las matemáticas puede haber propiamente definiciones. Tal opinión de Kant quizá sorprenderá a muchos de ustedes que no se han ocupado de filosofía hasta ahora, y que se acercan a ella con la expectativa de que la filosofía se ocupa esencialmente de definiciones.

Nuestro proceder con relación a los términos corresponde en esencia a la tercera posibilidad, es decir, a la explicación de los diferentes significados de los conceptos. Pero quisiera añadir una sencilla precisión a los cuatro tipos de definición. Para representarse un concepto cualquiera es conveniente siempre delimitarlo frente al concepto que se le opone específicamente. En este aspecto hay dos tipos de determinación de conceptos. Se puede, en primer lugar, determinar conceptos por medio de conceptos. En tal sentido exacto, definición significa que un concepto, el concepto sujeto, es determinado por otros conceptos, por predicados que deben ejercitar su determinación de modo definitivo y pleno.

Frente a este proceder está el proceder igualmente justificado, llamado deíctico. Tal palabra viene de la voz griega δεικνυμί (δεικνυμί), que significa señalar. Si quieren enseñar a alguien lo que significa rojo, apenas sirve de nada intentar una determinación conceptual. Tampoco sirve recurrir a los procesos rojo-verde, que tienen lugar en los ojos, puesto que aun cuando fueran ciegos también podrían conocer los diversos procesos del color en los ojos, sin percibir por ello la diferencia entre rojo y verde. Para aclarar a alguien el concepto de rojo, si es que rojo es un concepto en sentido pleno, se deberá, por ejemplo, señalar el traje rojo que lleva una de las damas en el salón; y decir: ese color situado en una determinada zona, limitada por un lado por el violeta, y por otro lado por el naranja, es el rojo. Este procedimiento deíctico

² DUBISLAV, *Die Definition*, ob. cit., pág. 2.

se diferencia fundamentalmente del procedimiento definitorio, para el que la definición es por el contrario y siempre la aclaración de un concepto por otros conceptos. Quizá con esto podrán ver que no es tan sencilla la pretensión de la definición que a menudo se presenta como la esencia de la científicidad. Puesto que si se define un concepto por otros conceptos, se puede preguntar si tales conceptos designan adecuadamente el objeto que mienta el concepto a definir. Pertenece a tal designación adecuada del concepto el que se recurra en último término a la cosa misma tal como se da en la intuición y en la experiencia inmediatas. Pero con ello surgen dificultades y complicaciones que no hubieran imaginado la superstición dominante de la definición. Insisto tanto en esta cuestión, porque ya de antemano tienen que ver que cuando examino aquí conceptos filosóficos, no hay vaguedad ni falta de precisión en la filosofía en comparación con las ciencias particulares, si, en términos de Kant, en parte explico y en parte expongo, pero rara vez defino. Por el contrario, precisamente porque reflexionamos sobre los procedimientos de las ciencias particulares, ocurre que no podemos sin más confiar en tales procedimientos, que dentro de las ciencias son considerados como absolutamente válidos y evidentes. Esta reflexión y meditación sobre los medios del trabajo racional y científico no son ciertamente el todo, ni siquiera lo esencial de la filosofía, pero sí un momento de ella que no puede separarse de su propio concepto.

Creo que debo aclarar al menos básicamente las tres categorías más importantes de la lógica general. No voy a dejarme llevar por su compleja problemática. Sólo les expongo estas estructuras lógicas fundamentales para que en su uso inevitable sepan de modo sencillo y sin pretensión alguna lo hay que pensar de ellas.

El concepto es la consolidación en su mayor parte lingüística al servicio de la unidad de todos los objetos que caen bajo él, los cuales expresan por su medio sus características unitarias.

La segunda categoría lógica fundamental es el juicio al que ordinariamente cuando posee una configuración lingüística llamamos proposición. En general, y de modo meramente formal, el juicio designa la unión de un concepto sujeto con un concepto predicado por medio de una cópula. Es ésta una caracterización relativamente externa, orientada en exceso hacia la gramática, y con validez exclusiva para los tipos de lenguaje formados por proposiciones, y no para lenguajes de caracteres singulares. Me conformo con darles otra definición de juicio, sorprendentemente sencilla. Tiene la ventaja de que no es fácil encontrar otra mejor ni más convincente, y procede

de mi antiguo maestro Hans Cornelius³: Juicio es un acta a la que puede aplicarse con sentido la cuestión de su verdad o falsedad.

La tercera de las tres formas lógicas es la conclusión, por la que se entiende, en general, la unión de dos juicios o proposiciones de manera que, a partir de tales dos proposiciones o juicios, se derive uno tercero con pretensión de verdad.

Esta es *grosso modo* la estructura de los conceptos básicos de la lógica formal que tenemos que suponer en la aplicación de los términos que nos van a ocupar.

Les he dicho que en filosofía no son suficientes las definiciones. Quisiera mostrarles esto con una experiencia mía muy temprana, que supongo que muchos de ustedes también han tenido, apareciéndose luego como consecuencia de un cierto prejuicio y como una cierta oposición a la filosofía, que después suele enmascararse con la ironía. Uno de los primeros libros filosóficos con que tropecé de joven fue la *Ética* de Spinoza⁴. Si acometen la lectura del primer libro y empiezan a leer lo que dice sobre Dios, encontrarán en seguida una gran cantidad de definiciones, al igual que en los siguientes libros de la obra. Tales definiciones se dan justamente al principio, porque la intención de Spinoza fue desarrollar la ética *more geometrico*, es decir, a partir de pocos principios y de manera rigurosamente matemática. Por ese rigor, al igual que ustedes sienten la exigencia de rigurosas definiciones, ha colocado Spinoza tales definiciones al principio. Debo confesarles que me he sentido ante tales definiciones como una vaca fuera de su establo, para emplear una comparación poco académica. No sabía en absoluto qué hacer con ellas, y creo que aquéllos de ustedes que todavía no se han enfrentado con la historia de la filosofía, y que sobre todo todavía no saben nada de Descartes, experimentarán algo parecido al leer tales definiciones. En realidad, han de ser entendidas, como ha reconocido Johann Erdmann en su *Historia de la filosofía* (que les recomiendo encarecidamente⁵), con extraordinaria penetración al tratar de Spinoza, sólo por su *terminus ad quem*, es decir, por sus intenciones. Que, por ejemplo, atribuya a Dios un número infinito de atributos, sólo tiene sentido cuando esta sustancia infinita de Dios con infinitos atributos se entiende como una concepción que Spinoza opone a la

³ HANS CORNELIUS, *Transcendentale Systematik. Untersuchungen zur Begründung der Erkenntnistheorie*, Munich, 1916, pág. 164. Cfr. también, del mismo autor, *Einleitung in die Philosophie*, Leipzig y Berlín, 1921.

⁴ BENEDICTUS DE SPINOZA, *Ethica* (1.ª edición, 1677).

⁵ JOHANN EDUARD ERDMANN, *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der Philosophie*, 3 partes en 6 vols., 1834-53; del mismo, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 2 vols., 1865-67, reelaborada por Clemens, 1930.

doctrina cartesiana de las dos sustancias, y cuando se sabe que sirve para unificar las dos sustancias de Descartes, la sustancia extensa, la res extensa, y la sustancia pensante, la res cogitans, separadas por un abismo, y considerarlas así como diversas determinaciones de la misma sustancia, como atributos suyos. Y así ocurre con otras definiciones filosóficas. En realidad pretenden desplegar sobre todo las intenciones de toda la filosofía. Es exacto, como lo supone la conciencia general, que sólo se puede entender una filosofía cuando se entienden sus términos, y correlativamente que, en general, sólo se entienden los términos cuando se comprende como un todo la filosofía de la que forman parte, y aún más, cuando se comprenden las funciones específicas que cumplen los términos en dicha filosofía. Es por lo demás claro que tales consideraciones que son de naturaleza muy compleja no pueden llevarse a cabo mediante procedimientos definitorios simples. Además hay en la filosofía gran cantidad de conceptos que no se pueden definir fácilmente. Hagan el intento sencillo de definir el concepto de espacio o el concepto de tiempo sin que en tales definiciones se supongan ya conceptos que se refieren a lo espacial o a lo temporal, incurriendo por tanto en un círculo vicioso.

No negarán que espacio y tiempo, a los que Kant ha dedicado una de las partes históricamente más decisivas de la *Critica de la razón pura*, son conceptos filosóficos esenciales, pero que constitutivamente por su propia peculiaridad se sustraen al proceso de la definición. Y si ustedes se interrogan de igual modo por el concepto de ser, desgraciadamente hoy muy de moda, por decirlo así, si pretenden definir el concepto de ser, tropezarán con dificultades semejantes. Para iniciarse en la terminología filosófica no es suficiente el procedimiento de la definición.

Finalmente hay que decir que los conceptos no se mantienen idénticos a lo largo de la historia de la filosofía, sino que se usan de modo cambiante. Tales cambios no son mera negligencia de los filósofos incapaces de autodisciplinarse, empleando las mismas palabras con iguales significaciones. Más bien se puede mostrar en detalle cómo tales cambios de los términos están condicionados por las cambiantes construcciones de la filosofía en la que aparecen. Ahí radica una especie de legalidad histórica que tiene su aspecto social. Incluso en nuestra breve historia de la terminología filosófica se hará clara una cierta tendencia de la filosofía a fijar términos cuando su propio contenido se diferencia esencialmente del que dichos términos significan en aquella filosofía de la que los ha recibido. Lo cual no es vaguedad ni imprecisión, sino que tiene un fundamento razonable. Como sabemos, sobre todo desde Hegel, no es la historia

de la filosofía simplemente una especie de sistemas y explicaciones que se enlazan de manera más o menos arbitraria. Establece algo así como una conexión de fundamentación, como un enlace continuo de pensamiento, de manera que se puede hablar de una continuidad, al menos dentro de ciertas fronteras marcadas por grandes rupturas como la ocurrida tras el hundimiento de la filosofía antigua o de la escolástica.

Un problema se transmite de una filosofía a otra, con lo que la tradición del problema se conserva variadamente en la forma de los términos, mientras que el cambio, lo cualitativamente nuevo, lo que sucede, se deposita en el nuevo empleo que adquieren los términos. Los términos no sólo forman parte en las diferentes filosofías de diferentes contextos, sino que cambian en sí mismos. Este hecho se remonta a la antigüedad. Tiene un fundamento en parte historicolingüístico, y no sólo historicofilosófico. Sabemos, por ejemplo, que han acontecido cambios terminológicos decisivos, cuando determinadas palabras que en los orígenes presocráticos de la filosofía eran de uso común y se entendían como tales, o bien desaparecieron, o, lo que es más frecuente, en el transcurso de la historia del lenguaje, adoptaron un significado mucho más específico.

Para la palabra «cosa», en latín «res», existía en los arcaicos tiempos presocráticos el término $\chi\rho\eta\mu\alpha$.

Ahora bien, en el griego clásico $\chi\rho\eta\mu\alpha$, y sobre todo el plural $\chi\rho\eta\mu\alpha\tau\alpha$, tiene el significado de dinero, y es evidente, que después que se hubo consumado históricamente tal cambio decisivo de significación, la expresión $\chi\rho\eta\mu\alpha$ no puede aplicarse como antes. En su lugar, aparece la expresión $\pi\rho\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha$. Pero tal expresión se evita en muchas formulaciones de la filosofía de la época clásica, a saber, cuando el concepto de res, de cosa, está tan desvanecido que significa solamente «algo», sin referirse a cosas concretas, individualizadas, determinadas en el espacio y el tiempo; un «algo» que, por tanto, queda circunscrito de modo simplemente sintáctico.

Puesto que precisamente hablamos de $\pi\rho\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha$, quisiera aprovechar la ocasión para prevenirles de modo no sistemático frente a un cambio terminológico que es frecuente en la filosofía alemana contemporánea en conexión con esta expresión. Se lee muchas veces que tal y cual cosa ocurren por motivos pragmáticos. Se piensa en el pragmatismo americano (vean cómo cambian los conceptos con el tiempo), es decir, en la filosofía fundada por James y Schiller. Ahora pragmatismo significa que sólo puede interrogarse por la verdad filosófica con referencia a la adecuación a un fin. Pragmatismo significa tanto como útil o atendido al fin. Este concepto de pragmático es en realidad falso, porque pragmatismo tiene especialmente

en la teoría de la historia, en conexión con Tucídides, un significado muy determinado, a saber, lo real, lo no inventado, lo que se acomoda rigurosamente a las cosas, y que por tanto nada tiene que ver con la utilidad o finalidad. Por tanto, deben tomar en consideración la distinción en este sentido entre pragmático como lo real y adecuado a las cosas, y pragmático como lo útil de alguna manera o adecuado a fines.

En este cambio de términos, se trata no sólo de que hay cambios de la terminología filosófica forzados por la historia del lenguaje, sino que tales transformaciones son necesarias a la filosofía, ya que los conceptos se acuñan en ella precisamente porque la filosofía evoluciona históricamente. Hay que sacar, pues, la conclusión de que una introducción a la terminología implica siempre una relación complementaria a la totalidad de las filosofías en las que aparecen los términos. No pueden darse aisladas las explicaciones de las palabras. Las aclaraciones verbales son sólo un camino, y sólo son posibles por una relación explícita al complejo en que se dan tales palabras. Se ha dicho de muchas maneras que los conceptos están vivos (expresión que creo razonable, aunque su formulación se ha trivializado), y que la vida de los conceptos (Hegel dice enfáticamente la vida del concepto) es lo mismo que la filosofía. Y yo quisiera enunciar un programa, para que sepan lo que pueden esperar: la tarea de un tratamiento filosófico de la terminología filosófica no puede ser otra cosa que reavivar la vida coagulada en los términos, en las palabras.

Quisiera volver de nuevo brevemente a la problemática del concepto de definición. Mientras que, en general, en las ciencias especiales, y hoy día también bajo el influjo del positivismo lógico, el concepto de definición está en alza, y mientras que muchos de ustedes, por ejemplo, los juristas, se encuentran frente al postulado de operar con conceptos definidos con precisión, la gran filosofía (y ello vale para cualquier momento de la vida de los conceptos) ha ejercido la crítica más decisiva al proceso de la definición. Esta crítica la han ejercido filósofos desde puntos de vista opuestos. Podría decirse tal vez que la filosofía, en tanto que filosofía y no mera técnica científica, se caracteriza por el hecho de su relación crítica frente al concepto de definición. Lo que también vale para Kant. La filosofía kantiana es una crítica al racionalismo como filosofía, que creía poder partir de conceptos puros. Con relación a nuestro problema, ello significa que la filosofía kantiana es también crítica.

Piensen en lo que les he dicho sobre Spinoza, en su manera típicamente racionalista de sacar la verdad a partir de conceptos y de definiciones conceptuales.

Encontrarán la crítica kantiana de la definición en la segunda parte, relativamente corta, de la *Crítica de la razón pura*, que generalmente es poco leída, y que les recomiendo vivamente con esta ocasión, no sólo porque es más fácil de leer que las demás partes, sino porque está llena de las más productivas formulaciones. También en este lugar, en la doctrina trascendental del método, en la primera sección de la primera parte de la disciplina de la razón pura, se ofrece una crítica extensa del proceso de la definición.

8 de mayo de 1962

Las consideraciones críticas acerca del concepto de definición que he apuntado, ni ahuyentan ni niegan simplemente las definiciones de la filosofía. En la filosofía, en contraposición a las ciencias positivas, el problema de la definición es especialmente complejo y difícil, lo que no deja de ser penoso, porque precisamente en la filosofía, en la que los conceptos afectan a una problemática múltiple, serían muy de desear los medios auxiliares de las definiciones fijas.

La problemática de la definición en la filosofía se conecta esencialmente con la problemática temática del contenido, y especialmente en los tiempos nuevos, pues el giro cumplido desde que el nominalismo salió del pensamiento eclesiástico, secularizándose, ha conducido, para decirlo brevemente, a la imposibilidad de filosofar a partir de conceptos puros, de sacar conclusiones sobre los llamados principios de la metafísica a partir de conceptos puros, así como a reconocer la posibilidad de tales respuestas en cuanto dependiente de la confrontación del concepto y de la cosa. El pensamiento en otro tiempo, estructurado dogmáticamente, había prosperado en la creencia de poder operar por medio de conceptos puros moviéndose en el interior de la dogmática. Tal pensamiento es esencialmente un pensamiento de definiciones y distinciones conceptuales. Permítanme aducir aquí el comienzo de la nueva filosofía en Descartes por un lado, y en Bacon por otro, aunque puede discutirse sobre el convencionalismo de tal atribución. La historia de la filosofía moderna en cierto modo ha sido la crítica del procedimiento definitorio por cuanto se vio que los conceptos puros y el desarrollo del conocimiento a partir de tales conceptos no conducen a

nada si no se asegura que al concepto responde una cosa y si el concepto recubre exacta y fielmente la cosa que piensa. Por ello no logra evidentemente el pensamiento filosófico que se mueve en el material de los conceptos conseguir una formulación y acuñación exactas de sus conceptos. Como consecuencia, hay en toda la historia de la moderna filosofía una ambivalencia característica frente a la definición que alcanza su punto culminante en la doctrina dialéctica de la definición de Hegel.

Puesto que no pretendo en estos comienzos penetrar en las difíciles cuestiones de la dialéctica, renuncio a tratar aquí la teoría hegeliana de la definición que se contiene en el tercer tomo de la Gran Lógica.

En lugar de ello quisiera aducir algunos ejemplos que muestran que Kant, al que se considera, con razón, el maestro máximo de las definiciones, aparte de Aristóteles, y cuyas definiciones son de una insuperable pregnancia, agudeza e intuición (quizá más en la *Crítica de la razón práctica* que en la *Crítica de la razón pura*), ya ha abordado el problema de la definición de modo muy crítico, aun cuando sentía igualmente la necesidad de definiciones por su relación con la terminología filosófica tradicional.

He caracterizado la exigencia de definiciones en filosofía como una actitud precrítica. Con ello quería aludir a las ciencias particulares, que precisamente porque no reflexionan, en general, sobre sus conceptos, sino que piensan en sus objetos directamente, in intentione recta, no se percatan del trasfondo que subyace al definir. Se abandonan a lo que les parece cierto y en cierto modo lo transponen a la filosofía, que precisamente se ha sacudido tal confianza en la definición. Pienso que es un buen comienzo del pensar filosófico tener claro que en filosofía no vale esta confianza como algo disponible, blanco sobre negro, sino que precisamente lo que en las restantes ciencias positivas constituye el método evidente y ya dado, en la filosofía es precisamente lo problemático, porque afecta a la cuestión de la relación de los conceptos y términos con las cosas. Les ofrezco algunos pasajes de la doctrina trascendental del método, en la segunda gran parte de la *Crítica de la razón pura*, en la primera sección del primer capítulo «La disciplina de la razón pura en su uso dogmático». En ella se habla de lo que es el «definir», por tanto, de una definición de la definición: «definir significa propiamente, como la misma expresión dice, exponer detalladamente el concepto de una cosa dentro de sus límites de modo originario»⁷. Hay que reparar en la expresión «con detalle», que por lo demás, Kant aclara más precisamente, es decir, que la definición no

⁷ *Ibid.*, pág. 668.

puede darse súbitamente en una frase, como cuando se piensa popularmente en la concisión con la imagen de alcanzar un concepto con un dardo.

Por eso hay que desplegar y explicar apropiadamente lo que abarca un concepto, con lo que sin duda se pierde la capacidad de emplear algo perfilado de modo fijo y unívoco.

«Según tal exigencia», continúa Kant, «un concepto empírico» (es decir, un concepto que tiene un contenido que procede de la experiencia, un concepto experimental) «no puede ser definido, sino sólo explicado. Pues, como tenemos en él sólo algunos caracteres de una cierta clase de objetos de los sentidos, no es nunca seguro si bajo la palabra que designa el mismo objeto, unas veces pensamos más y otras menos caracteres de lo mismo. Así uno puede pensar del oro, además de su peso, color, y dureza, la propiedad de su resistencia a la corrosión, mientras que otro puede ignorar esto. Se echa mano de las características suficientes para poder diferenciarlo; por el contrario, unos añaden nuevas observaciones y otros prescinden de otras...⁸. Y no tendría sentido definir tal concepto, puesto que (...) no se puede exponer lo que uno piensa con un concepto empírico como el de agua, «sino sólo intentarlo, y la palabra con los pocos caracteres que se le añaden, es sólo una designación y no un concepto de la cosa...».

Por tanto, no puede expresarse la verdadera esencia de la cosa. Con ello ha excluido Kant la definición en la inmensa mayoría de las palabras. Pero por lo que afecta al concepto en su sentido fuerte y enfático, es decir, donde puede dominar una coincidencia esencial entre concepto y cosa, Kant pone en cuestión el proceso definitorio.

Y precisamente Kant, el apriórico, el que habla de los conceptos básicos de la razón, lleva su crítica lo suficientemente lejos como para poner en cuestión la definibilidad de estos conceptos centrales propios. Ahí pueden comprender algo de la inaudita honradez y consecuencia de Kant. Con facilidad se atribuye la honradez a un pensador si es honrado frente a otros y les tacha de falsedad y turbulencia. Pero yo prefiero pensar que la honradez de un pensador empieza cuando se vuelve contra su propio pensamiento, y en cierto modo se duele de él. Esto lo ha hecho Kant de modo extraordinario: «Hablando con precisión, no se puede definir ningún concepto dado a priori», y nombra las famosas categorías de su filosofía teórica: la sustancia, es decir, lo que es propia y permanentemente el ser de las cosas, y la causa. Y en la filosofía moral, la aristotélica, el derecho, la justicia, etc. «Pues nunca puedo estar seguro» (aquí se expresa Kant en el lenguaje antiguo, el de la filosofía leibniziana en

⁸ *Ibid.*, pág. 669.

que se ha educado) «de que se ha desarrollado plenamente la representación clara de un concepto dado (aún confuso), como cuando sé que es adecuado al objeto. Pero como el concepto de algo tal como se da puede contener muchas representaciones oscuras que eliminamos en el análisis, si las necesitamos en alguna aplicación, siempre será dudosa la exhaustividad del análisis de mi concepto, y sólo por medio de múltiples ejemplos pertinentes será probable, pero nunca apodíctico. En lugar de la palabra definición» (dice Kant) «preferiría emplear la de exposición, que es más modesta y con la que el crítico puede hasta cierto punto aceptar la definición conservando la duda sobre la completa certeza. Puesto que ni los conceptos empíricos ni los conceptos dados a priori pueden ser definidos, no puede intentarse la operación sino sobre los que son arbitrariamente pensados»⁹. Como tales conceptos arbitrariamente pensados, es decir, «conceptos contruidos por mí mismo», contempla los de las matemáticas, en los que afirma la posibilidad de una definición adecuada, porque lo que se piensa bajo la palabra correspondiente depende de mí, y, por tanto, de mi definición.

Pero éste no es el caso de la definición de palabras empíricas, o de aquellas palabras que se refieren a conceptos esenciales, a los que corresponde un sentido objetivo.

Con esto pueden ver ya cuán grandemente ha restringido la crítica filosófica de Kant el concepto de definición. Kant saca expresamente la consecuencia (les ruego que lo consideren atentamente y lo asimilen, pues es bueno para su trabajo científico que se liberen de la superstición de la definición que domina la conciencia que no reflexiona filosóficamente) «de que en filosofía no se debe imitar a la matemática, comenzando por las definiciones, a menos que se haga como simple ensayo»¹⁰.

No quisiera, en absoluto, con todo esto reblandecer la exigencia de una formación de conceptos filosóficos, ni de una realización conceptual de una terminología filosófica, si bien no se puede despachar por lo regular dicha exigencia por medio de unas definiciones anticipadas. Precisamente es la prueba de fuego de la filosofía el lograr en el curso de su propio desarrollo conseguir definiciones exactas. El que estas definiciones surjan de la totalidad de un pensamiento que se despliega y por el que logran su justificación, es algo muy distinto de si se ponen de modo atomista y más o menos mecánico al comienzo del pensamiento y al comienzo de la reflexión filosófica.

Es notable cómo en la historia moderna coinciden en esta im-

⁹ *Ibid.*, págs. 669 y sigs. El texto que sigue puesto entre comillas es una cita sólo según el sentido.

¹⁰ *Ibid.*, pág. 671.

portante cuestión filósofos de las más diversas escuelas, intenciones y épocas. En su pensamiento, Nietzsche, que no comprendió demasiado a Kant, sino que más bien se burló de él, se corresponde con el pasaje citado de la *Crítica de la razón pura* aunque es probable que nunca lo haya leído. Dice Nietzsche: «Antes se definía cuando se creía que en cada palabra, en cada concepto, existía un conjunto de predicados que sólo necesitaban ser extraídos. Ahora bien, en las palabras no hay más que una indicación muy poco segura de las cosas. Se define racionalmente sólo para decir lo que se quiere hacer entender bajo tal palabra. A cada uno corresponde delimitar de nuevo el sentido de una palabra: éste no es obligatorio»¹¹.

Es bueno y fructífero el escepticismo de este párrafo contra el proceso mecánico de la definición. Pero Nietzsche lo hace demasiado fácil, porque en realidad procede como si no hubiera otro concepto que el establecido arbitrariamente. Dicho en términos de historia de la filosofía, Nietzsche representa un nominalismo extremo, es decir, la tesis de que las palabras no son sino un soplo. Quitada, por tanto, del concepto, frente a la conciencia que lo piensa, todo ser y vida propios, con lo que es injusto con el espíritu del lenguaje y su objetividad, de los cuales su propia obra constituye un elocuente testimonio. Cuando se comporta un poco caballeresca y soberanamente, permanece oculto un problema decisivo; se trata, nada menos, que de las ventajas y desventajas de la definición. Pero para no ser injusto con Nietzsche en esta controversia, quisiera añadir algo más. Algo tan evidentemente lógico como la actitud frente a la definición y, por tanto, frente a la terminología filosófica en general, no es cuestión de humor o de la intuición arbitraria de los filósofos en cuestión, sino que en tal actitud se manifiesta su intuición filosófica fundamental, así en Kant su visión crítica y en Nietzsche su vitalismo. Quizá consiga al justificar esto, suscitar en ustedes la profunda razón de esa oposición a toda definición rígida y a los métodos consiguientes, que Nietzsche ha expresado y que hago mía sin reserva.

«Se necesita fuerza y movilidad muy diversas para asirse a un sistema incompleto, con perspectivas libres y abiertas; más que para asirse a un mundo dogmático»¹². Aquí pueden ver por qué habla Nietzsche contra ese pensamiento fijo y medido. No se hace justicia a la vida de las cosas ni a la propia vida, si se espetan los conceptos en obsequio a los ídolos de la pulcritud y univocidad. Se necesita más fuerza, dice Nietzsche; es decir, que definir es para él por la misma

¹¹ FRIEDRICH NIETZSCHE, *Gesammelte Werke*, vol. IX, Munich, 1923, página 361.

¹² Del mismo, *ibid.*, vol. XVI, págs. 51 y sigs.

razón tan sospechoso como el sistema; pues en ambos ve la pretensión de que la ordenación de conceptos que nuestro espíritu impone a los seres se corresponda a priori y necesariamente a la estructura de las cosas. Esto es considerado por Nietzsche como superstición, y piensa que la cosa misma es, como se dice, irracional, de manera que no posee en sí misma ese orden y esa determinación que le atribuyen el sistema y su célula, su núcleo, la definición.

Algunas citas más les darán acceso a esta dimensión del problema de la definición filosófica: «Hay cabezas esquemáticas, tales que sólo tienen por *verdadero* un complejo de pensamientos cuando se deja inscribir previamente en un esquema o tabla de categorías ya trazados. En este campo el autoengaño es múltiple, y casi todos los grandes «sistemas» incurren en él. *El prejuicio radical* es que el orden, la distinción, el sistematismo, pertenecen al *verdadero ser* de las cosas, y que por el contrario, el desorden, el caos, lo incalculable, sólo aparecen en un mundo falso o incompletamente conocido, son, en suma, un error. Lo cual es un prejuicio moral surgido del hecho de que el hombre verdadero, fiable, es un hombre de orden, de máximas, y en conjunto acostumbra a ser calculable y pedante. Ahora bien, no es demostrable en absoluto que el en sí de las cosas se comporte según la receta de tal funcionario modelo»¹³.

Si por tanto pretendo despertar en ustedes de antemano una desconfianza contra las definiciones en la filosofía, quisiera con ello conseguir que al ocuparse de filosofía sean hombres que piensan de modo independiente y autónomo, y no enfático y huero, y que desde el principio tengan en claro que la filosofía es lo contrario de la actividad y el pensamiento de un administrativo.

Quisiera añadir algo más aún al problema de la definición, algo que me parece muy característico de la situación actual. Las definiciones han caído progresivamente en un cierto descrédito a causa de su carácter arcaico y escolástico, y no seguramente gracias a Nietzsche. Pero, sin embargo, han dejado su huella en la escuela fenomenológica y ontologicoexistencial, que cree poder eludir la definición de los conceptos, porque tiene la pretensión de describir puramente la esencia expresada por un concepto, sin que por ello tenga que aparecer en un primer plano el carácter de lo inmóvil.

Si leen tales escritos, por ejemplo los de Heidegger, tropezarán con términos similares. Los términos son conceptos o pueden ser conceptos de la filosofía aun cuando sean palabras alemanas, y no de otro origen. Las palabras que emplea Heidegger, por ejemplo, están muy lejos del uso normal que de ellas se hace en el lenguaje. Pero aun cuando sean neologismos y estén elegidas de manera que

¹³ *Ibid.*, págs. 53 y sigs.

no parezcan tener nada que ver con la terminología tradicional, tienen en realidad todas las características de los términos. A menudo, si se tiene el oído fino, se pueden oír tras ellas los suspiros y gemidos de la simple y honrada palabra extranjera, desplazada de su lugar, para que el lector no se entregue a malos pensamientos. En esta especie de criptoterminología contemporánea, por decirlo así, que no se da como terminología sino como si fuera una experiencia inmediata que surgiese de nuestro propio idioma, encontrarán una figura muy característica: la de la negación. Quiero decir la negación terminológica. Se dice que tal concepto no es ¡por Dios! esto o lo otro, que el ser no es ¡por Dios! el ente. No necesitan más que consultar un texto de Husserl o de Heidegger, y en seguida encontrarán la afirmación de que tal término no es lo que podría pensarse de él, si se abandona uno a él simplemente con una cierta ingenuidad. No puedo menos de introducir en ustedes como psicólogo (y pienso en el mejor Nietzsche) una cierta desconfianza contra tal costumbre.

Freud nos ha enseñado en un trabajo muy hermoso sobre la negación que el gesto exaltado del negador indica que precisamente lo negado está escondido en la realidad psicológica, como cuando un hombre afirma con celo extremado que no ha pensado en lo que se desprende de su manera de expresarse¹⁴. Creo que tal desconfianza psicológica puede trasladarse al empleo filosófico del lenguaje, sobre todo cuando en la filosofía actual se afirma tan celosamente que tales determinaciones de la esfera de la esencia o del ser, según afirman los filósofos, no tienen nada que ver con lo empírico, lo material, lo entitativo. Cuando se afirma y subraya tal cosa sin que tal diferencia resulte de las palabras mismas, y cuando en lugar de ello las palabras se refieren precisamente a lo que niegan tales afirmaciones, surge la sospecha de que en tales palabras se esconde precisamente lo negado. Por tanto, no hay que creer demasiado en esas afirmaciones.

Las definiciones son, por tanto, en filosofía un momento, un momento de tránsito, casi diría un hermoso y feliz subproducto. Hay pocas cosas más felices para un filósofo que lograr una definición feliz, pero esto no significa que las definiciones sean instrumentos de la filosofía. Pero tampoco se debe pensar en alejarse de la praxis definitoria y entregarse al llamado uso vivo del lenguaje para po-

¹⁴ La figura de la negación la ha desarrollado S. Freud en su trabajo *Die Verneinung* (*Gesammelte Werke*, vol. XIV); le corresponde lo que Adorno llama aquí el «Gestus der Verleugnung», aunque en Freud *Verleugnung* no es sinónimo de *Verneinung*.

der ser mejor, puesto que uno no se puede abandonar a las palabras tal como vienen a mano en el lenguaje hablado corrientemente.

Les ofrezco como confirmación de tal cosa los conceptos de idealista y realista. Cuando se dice de algún colega: es un idealista, piensan con ello (si es que conozco bien su lenguaje y si todavía no están demasiado contaminados por la filosofía) que se trata de alguien al que importa poco hacerse con una buena posición económica, y que prefiere las modestas perspectivas de un filósofo, para ocuparse de tales cosas (así al menos piensa al comienzo de sus estudios) con las que se siente identificado y con las que tiene algo en común.

Un realista es alguien que dice: todo esto no conduce a ningún fin; tengo que pensar en algo para progresar. Estos conceptos que no se pueden quitar arbitrariamente ni prohibir a los hombres con un orgulloso gesto educativo, tienen poco en común con los conceptos filosóficos de idealista y realista, o de idealismo y realismo, poco o tal vez nada. Realista es un hombre que se orienta según la configuración cósmica del mundo y a ella se atiene, mientras que el idealista se apega a su propia determinación humana, y defiende su libertad frente al mundo de las cosas. En Fichte (y sospecho que a él se remonta tal manera de hablar) encontrarán algo parecido, sólo que para él lo contrario de idealista no es realista sino dogmático, es decir, el hombre que parte de la figura cósmica, y no de la producción viva de los objetos. Quizá podamos comprender esta diferencia terminológica de Fichte como el primer resultado del descubrimiento de lo que se puede llamar conciencia cosificada, y que es de hecho lo más opuesto a una conciencia filosófica.

Examinen ahora los conceptos filosóficos de idealismo y realismo. Entenderán el realismo como la intuición de que las cosas son como son en sí mismas, y nuestro conocimiento obtiene la verdad en su ingenua percepción de las cosas tal como se nos dan, mientras que el idealismo intuye que el mundo de las apariencias es algo creado de un material por las formas de nuestra conciencia. Con lo que parece difícil establecer una vinculación entre estos conceptos de idealismo y realismo y lo que vulgarmente se entiende por idealista y realista.

La dificultad de la terminología filosófica depende de que la filosofía no es por una parte ninguna rama, ninguna disciplina científica entre otras, sino que es el intento de sustraerse a un pensar cosificado y especializado; pero que por otra parte no puede evitar la división del trabajo, la fijación y elaboración de un lenguaje fijo, de una terminología firme.

Un ejemplo extremado lo constituye la palabra «concreto» en

la significación que tiene en la filosofía hegeliana. En el lenguaje diario empleamos la palabra concreto aproximadamente como Aristóteles usó el concepto de esto, τὸδε τι, o la terminología escolástica el concepto de *haec*, de aquí y ahora, es decir, la cosa singular individualizada en el espacio y el tiempo. Frente a esto concibe lo abstracto la conciencia ingenua: son absorbidas y subsumidas conceptualmente las determinaciones de los fenómenos del aquí y ahora. En la filosofía de Hegel (y con ello se percatarán de qué manera paradójica puede la terminología filosófica alejarse de la usual) el concepto de concreto significa literalmente lo contrario de lo que acabo de decir. Para ello Hegel recurre en su lenguaje de manera extraña a lo que significa filosóficamente la palabra concreto, es decir: de *concrecere*, *concretum*, lo que crece junto, en contraposición a lo separado. Lo concreto para Hegel es por tanto el todo (acentúo los términos porque para Hegel no hay tales definiciones por las razones expuestas anteriormente). Y precisamente lo singular, aislado, el momento singular (por ejemplo, la subjetividad aislada, independiente de los objetos con los que se ocupa, o por otra parte las cosas puras independientemente de los momentos de mediación por el pensamiento siempre actuante) son lo abstracto.

Por tanto, a lo que ordinariamente llamamos concreto, lo que encontramos aquí y ahora como algo aislado, disperso, y también nosotros mismos en cuanto aislados y enfrentados a lo disperso, todo esto a lo que el uso ordinario del lenguaje llama concreto, Hegel lo llama abstracto. Por el contrario, sólo el todo, en el que todos estos momentos han crecido juntos, en el que se juntan y convierten en un todo en virtud de su propia estructura, tiene en él derecho a la expresión de concreto.

Constituye seguramente una de las dificultades del estudio filosófico el que alguien tenga que decir estas cosas, y creo que con frecuencia no ocurre así. Si quieren saber claramente por qué, no estando formados filosóficamente, pero ocupándose efectivamente de la filosofía, les resulta tal ocupación tan difícil, en parte, se debe simplemente a este hecho, que los términos del contenido de la filosofía en ocasiones pueden pasar a significar lo contrario de lo acostumbrado. La expresión de concreto designa en Hegel, de modo semejante a como ocurre en el uso corriente del lenguaje, algo muy positivo, y lo abstracto, lo que prescinde de lo vivo, aparece como algo negativo. El conocimiento abstracto es un conocimiento que apenas tiene propiamente la cosa, que no está en conexión real con ella. Lo que Hegel contempla como unificación de momentos, y que para él es lo concreto, lo ve como producido solamente por el todo de la filosofía, y no en determinaciones aisladas y singulares de al-

guna manera. Esto es así porque toda la filosofía hegeliana cree poseer la verdad sólo en el concepto de totalidad, mientras que para ella no hay verdad en los juicios aislados. El concepto de lo concreto tiene, pues, el significado de coincidir con la verdad. Hay en Hegel formulaciones tales como: lo verdadero es lo concreto. Con ello pueden ver que el movimiento de la filosofía en su terminología es también una crítica del lenguaje hablado habitualmente.

10 de mayo de 1962

He mostrado por una parte lo problemáticas que son las definiciones en filosofía. Hay también en la jurisprudencia un viejo aforismo que afirma de manera semejante que toda definición es peligrosa en el Derecho civil: *Omnis definitio periculosa est in iure civile*, si no recuerdo mal.

Por otra parte, he expuesto que entre el uso filosófico del lenguaje, entre la terminología filosófica y el empleo corriente del lenguaje, existen diferencias esenciales. Todo esto parece, en cierto modo, confuso, y les debo una explicación. Voy a referirme a una experiencia que hice cuando fui a Inglaterra como emigrante. Mis conocimientos del idioma inglés eran enormemente modestos. De manera que me fue necesaria hacerme con el inglés lo más rápidamente posible. Lo hice leyendo innumerables novelas policíacas y sin servirme de un diccionario. Creo que para introducirse en la terminología filosófica se puede recomendar un procedimiento semejante.

Walter Benjamin ha caracterizado una vez al lenguaje filosófico como un lenguaje del hampa, como una especie de lenguaje de rufianes y pillos iniciados. Cuando uno se cerciora de este carácter chamánico de la terminología filosófica, de ese momento del intercambio de señales de los augures, que le es inherente, y se comprueba tal peligro queriendo neutralizar tal momento por la reflexión, quizá es lo mejor liarse la manta a la cabeza y hacer como si el problema no existiese, lo que expresado en términos intelectuales puede llamarse el problema del privilegio de la cultura.

Cuando uno encuentra la misma expresión en numerosos lugares, se acaba sabiendo lo que significa la expresión, y no de modo abstracto, no sólo en un ámbito conceptual abstracto, sino que se

aprende así lo que es más importante para el uso de la terminología filosófica, a saber, la cualidad figurativa de las palabras y su valor relativo. Se aprende así que las palabras no tienen una significación permanente, inmodificable, sino que según el contexto conceptual y lingüístico en que aparecen, se modifican. Naturalmente, este procedimiento tiene la desventaja que tenía mi manera de aprender inglés: quedan muchas cosas vagas y se puede uno equivocar notablemente. Pero me parece que tal inconveniente es mínimo en comparación con la ventaja de enfrentarse sin más con el lenguaje filosófico como algo vivo. Creo que (independientemente de las consideraciones teóricas expuestas) es mejor la introducción en la terminología filosófica por medio de textos filosóficos, puesto que ante una expresión nueva o poco precisa, puede extrapolarse su exacto significado a partir del contexto en que se da.

En favor de tal procedimiento habla también el hecho de otras resonancias en la resistencia generalizada contra la terminología filosófica. La filosofía tiene de particular el alejarse de la llamada vida inmediata, real; el efectuar una especie de extrañamiento. Toda persona que vive sencilla e ingenuamente, y reivindica su derecho a vivir así, experimenta una cierta inclinación a rebelarse si se le saca de esa inmediatez. Esto se expresa con frecuencia transfiriendo a la terminología resistencias que tendrían validez para la filosofía, puesto que la filosofía estorba la inmediatez de la vida de manera sensible, de un modo que incluso en ocasiones produce determinadas consecuencias. Para caracterizar la resistencia frente a la llamada terminología filosófica especializada vale el conocido comportamiento de que, cuando arreamos a las alforjas, al que queremos arrear es al asno; lo que con frecuencia se reprocha a los términos filosóficos en cuanto a excesiva complicación y sutileza (volveremos sobre esto en el curso de las pocas consideraciones históricas que desarrollaremos) se refiere en realidad a lo que la filosofía pide al pensamiento: exige de él una masa de diferenciaciones totalmente distinta de lo que es el caso en la vida cotidiana, y tampoco recompensa tales distinciones como si fueran algo adquirido de lo que se pueda disponer confiadamente. Examinando su propia relación con la terminología filosófica, es como pueden meditar sobre este aspecto de la dificultad y de la pasión que se oponen a ella.

Quisiera ahora entrar en algunas cuestiones históricas. Podrían preguntarme a qué terminología les voy a introducir, puesto que hay muchas terminologías filosóficas, y puesto que cambian con los diversos filósofos como les he expresado. Quisiera partir de la terminología kantiana, que ha ejercido el mayor influjo en la tradición de la filosofía alemana, y que, en contraposición con otras terminologías más antiguas puede experimentarse incluso hoy en

la experiencia filosófica viva de modo inmediato. Posee finalmente una tercera ventaja: que está relativamente exenta de neologismos y términos acuñados arbitrariamente, y que incluso en cierto ámbito se atiene a la terminología filosófica transmitida. Cuando se es capaz de hacer frente terminológicamente a la *Crítica de la razón pura*, no deberá ofrecer especiales dificultades la terminología de la filosofía posterior. Además, hay que hacer constar que Kant de manera emocionante cuando, al seguir la manera académica latina de la tradición de Wolff, emplea expresiones no corrientes, acostumbra a poner entre paréntesis lo que tales expresiones significan en alemán. También Kant se ha dirigido a sus lectores, a diferencia de Hegel, de un modo que podríamos calificar como ilustración popular. Hay que ver en ello aquel tipo de unión entre maestro y hombre de ilustración que tuvo lugar en la época de Pestalozzi, pero que ha cambiado radicalmente en el curso del tiempo.

Les decía que la terminología es esencialmente histórica, y sería una tarea seductora escribir la historia de la filosofía, no como una historia de tesis, pensamientos o sistemas, sino como una historia de la terminología, porque en tal historia se expresa lo que se va sedimentando, lo que en cierto sentido es más importante que las opiniones de los filósofos tomados individualmente. Se van sedimentando precisamente los intereses, lo tematizado, lo que verdaderamente importa en las filosofías. Habría que mostrar que no sólo cambian los términos (evidentemente cambian, aunque despacio, y a veces a lo largo de siglos), sino que ante todo se exhiben las tensiones existentes entre pensamiento y términos. Habría que mostrar (y ello constituiría el atractivo de tal historia) que las palabras se fijan de múltiples modos, y que, con cierta continuidad y cierta violencia, adoptan diferentes significaciones, sobre todo porque, en general, las concepciones filosóficas nuevas y críticas no evitan los antiguos términos, puesto que no hay otros a disposición. Los momentos críticos de la filosofía, los puntos de transición quedan impresos en ese uso terminológico. Así ocurre con el concepto de sustancia, disuelto en el conjunto del nominalismo, pero que juega un papel decisivo en la filosofía clásica racionalista, en los tres más famosos filósofos racionalistas.

En el primero de los tres, en Descartes, queda la sustancia modificada decisivamente, frente al concepto aristotélico, como forma existente objetivamente. Todo eso habría que desarrollar en tal historia. Existe, al menos en esbozo, una historia de la terminología filosófica. Procede de Rudolf Eucken, que fue uno de los más famosos filósofos alemanes antes de la primera guerra mundial, y además maestro de Max Scheler. Tal libro apareció en el año 1879

y se titula: *Historia de la terminología filosófica en esbozo*¹⁵. Se basa en trabajos suyos diversos y, ante todo, en catálogos de términos, especialmente en la *Historia de la lógica en Occidente*, de Carl Prantl¹⁶, un libro con más de cien años, pero reimpresso en facsímil fotomecánico en 1957. Es no sólo una historia de la lógica, sino también una de las mejores introducciones a la historia de la filosofía en general, que les recomiendo junto a la de Johann Eduard Erdmann. Creo que con estos libros he nombrado aquéllos en que encontrarán más cosas para nuestro propósito. No quiero, sin embargo, sobrevalorar el libro de Eucken. Es un conglomerado de juicios múltiples y sumarios sobre las realizaciones terminológicas de los llamados grandes pensadores (un concepto que Eucken ha empleado con gran ingenuidad y el correspondiente éxito), y por otra parte un catálogo de términos de pensadores determinados. Falta sobre todo en este libro (cosa característica de tal período) casi por completo una comprensión del pensamiento escolástico, verdaderamente original, decisivo para nuestra terminología, y que para Eucken es más o menos una evocación mecánica y ecléctica del aristotelismo. Es decir, no ve las experiencias originales sedimentadas en el pensamiento escolástico, como tampoco las profundas relaciones de la escolástica con el orden feudal ya en decadencia, lo que naturalmente proporciona de antemano a tal pensamiento jerárquico un acento muy diferente del que encontramos en el modelo aristotélico.

Pese a todas estas limitaciones, quisiera decir que Eucken ha descubierto en la historia de la terminología filosófica, sobre todo, la antigua, un ritmo característico de la estructura histórica de este aspecto de la filosofía.

En el pensamiento arcaico no hay, en general, una terminología fija, no hay diferencia rígida entre el lenguaje filosófico y el vulgar, y, sobre todo, no hay diferencias con el lenguaje de las ciencias particulares, en especial las ciencias de la naturaleza, la física y la cosmología. No hay distinción de lenguaje con la jurisprudencia, en la que tiene sus orígenes gran número de nuestros conceptos filosóficos, como ha demostrado Hans Kelsen en un artículo famoso publicado en la revista «Erkenntnis» hace ya veinte años¹⁷. Ello sig-

¹⁵ RUDOLF EUCKEN, *Geschichte der philosophischen Terminologie*, im Umriss dargestellt por R. E., Leipzig, 1879. Reimpresión facsímil de esta edición, Hildesheim, 1960.

¹⁶ CARL PRANTL, *Geschichte der Logik im Abendlande*, partes I-IV en tres vols., 1855. Impresión fotomecánica de la edición de 1855, Darmstadt, año 1957.

¹⁷ Evidentemente se alude al artículo de HANS KELSEN, «Die Entstehung des Kausalgesetzes aus dem Vergeltungsprinzip», en *The Journal of Unified*

nifica que en los pensadores primitivos no existe una terminología consolidada, lo cual le proporciona la enorme ventaja (cosa que ha puesto de relieve nuestra época arcaizante) de que en ella las experiencias del pensamiento se revelan de manera más inmediata y menos cosificada que posteriormente. Pero por otra parte, tiene una desventaja: dado que se trata de un pensamiento especulativo que, sin embargo, utiliza conceptos que proceden de la experiencia inmediata, con frecuencia no se ve con claridad lo que se quiere significar. Sobre todo, no se ve claro a qué esferas corresponden los enunciados. Probablemente nos estamos permitiendo una proyección anacrónica, por cuanto que actualmente estamos inclinados a exigir una escisión entre significados y afirmaciones metafísicas y ontológicas por una parte y científiconaturales, físicas o cosmológicas por otra, cosa que no existía en tal etapa del pensamiento, por ejemplo, en la filosofía natural jónica. Es más bien característico de la conciencia de ese tiempo el que las esferas no están separadas, es decir, la conciencia de una naturaleza, opuesta con autonomía al espíritu, estaba penetrada de representaciones míticas y mágicas, que por primera vez se subliman conceptualmente en las doctrinas hilezoístas de los viejos filósofos presocráticos. Lo cual condiciona lo flotante y difícil de su terminología. Por lo que se han formulado sobre algunos de ellos, que ya han llegado a nosotros tan sólo de forma fragmentaria, juicios que se expresan, por ejemplo, en el sobrenombre de Heráclito el oscuro, σκοτεινός. Aquéllos de ustedes que se han ocupado de la historia de la filosofía saben que incluso los términos más importantes de una obra que se ha conservado en fragmentos considerables, así como el poema de Parménides (por ejemplo el concepto de ser), son objeto de inacabables controversias difíciles de zanjar entre los intérpretes.

Vino después una fase de la terminología que podemos designar con algún fundamento como clásica, si entendemos por clásico el que los conceptos están totalmente formados y clarificados frente a su configuración rapsódica y todavía míticamente impura, pero sin que tales conceptos estén ya cosificados con relación a aquello a que se refieren, a su objeto. En la filosofía griega esta fase, al menos según la tradición reconocida, la representan Platón y Aristóteles, quienes pese a las famosas diferencias, pese a las conocidas críticas de Aristóteles a Platón, no se separan ni oponen tan radicalmente como se ha dicho largo tiempo.

Muchos términos acuñados por Aristóteles no son más que elaboraciones terminológicas de otros no tan pulidos por Platón.

Science («Erkenntnis»), vol. VIII, 1939-40, ed. por Hans Reichenbach y Rudolf Carnap.

Una tercera fase sería aquélla en la que la terminología, después de formada y trabajada, se somete a un proceso de cosificación, es decir, que en la confrontación con sus objetos propios se va despegando y haciéndose independiente. Con ello se reduce la filosofía más o menos a operaciones llevadas a cabo con los términos y dentro del continuo de los mismos, sin acometer lo decisivo, es decir, la confrontación de los conceptos con lo mentado por ellos, y en último término con las cosas mismas. El primer gran ejemplo en la historia es la terminología de la antigüedad tardía, dominada esencialmente por la Stoa, en cuyas últimas fases se introducen elementos eclécticos del Peripato, esto es, de la escuela aristotélica, así como de la Academia platónica y del epicureísmo. Pero ante todo, es obra de la Stoa la fijación del lenguaje lógico. Algo semejante ha tenido lugar en la escolástica y, si no nos engañamos, actualmente en los países anglosajones los trabajos semánticos de análisis del lenguaje en boga, que fundamentalmente tratan de distinciones y análisis terminológicos, son también una especie de resurrección de tales procesos. Si bien he afirmado que la terminología es esencialmente algo histórico, naturalmente hay que incluir en tal concepto, frente al momento histórico, el momento de la consolidación.

Un concepto es precisamente algo que permanece fijo, igual a sí mismo frente a la multiplicidad de lo que se piensa con él. Lo cual vale también para las ordenaciones conceptuales generales que representan el momento fijo y estable de la historia de la filosofía.

Como consecuencia de lo cual todas las filosofías con una terminología elaborada, todas las filosofías en las que la terminología se autonomiza y adquiere algo así como un acento propio, tienen una cierta tendencia a lo permanente, a lo estático, a lo jerárquico.

Las filosofías terminológicas son, en general, estáticas y jerárquicas de parte a parte, mientras que, en general, las filosofías dinámicas no son tan firmes en su terminología. Esto es lo que hace tan difícil comprender exactamente a pensadores muy dinámicos como por ejemplo Hegel. Se puede decir que en Hegel (y con ello apunto a la verdadera dificultad terminológica para comprenderle) hay un conflicto permanente entre la necesidad de operar con una terminología firme que afronte su pensamiento cuando quiere expresarse como sistema, y por otra parte un impulso dinámico en el que tales determinaciones terminológicas firmes y singulares se disuelven, pudiendo casi entonces decirse que la filosofía quisiera liberarse o curarse de su propia terminología. Ello conduce con mucha frecuencia a ciertas violencias y explosiones del lenguaje contra la terminología, que en el intento de reflejar la experiencia filosófica dinámica por medio de palabras alemanas inmediatas, anticipan a veces curiosamente ciertas cosas de Heidegger. Así, por ejemplo, encontramos en la tercera

parte de la *Lógica* la expresión «arrojado» en un contexto ontológico. Pero es interesante observar que estas palabras son en Hegel algo muy distinto de lo que son en Heidegger, porque no están consagradas, porque no quieren afirmar algo originario y algo absoluto en su originalidad, sino que simplemente proceden de la necesidad de expresar el momento dinámico, es decir, el momento de la no identidad, del «no ser igual a sí mismo» de los conceptos, cosa que no se podría lograr mediante la estática y la identidad de la terminología.

Se podría decir, por tanto, que en un cierto sentido el lenguaje hegeliano expresa la inadecuación de la filosofía a la terminología, del mismo modo que la terminología aristotélica constituye el momento de coincidencia de sentido del lenguaje y filosofía. En cuanto a la configuración histórica de la terminología habría que decir que propiamente el núcleo de la terminología filosófica es aristotélico, como también Aristóteles es en Grecia la culminación de la terminología. Su filosofía está firmemente organizada y desarrollada plenamente en sí misma. Por otra parte, sin embargo, está inmersa de tal modo en la esfera de un pensamiento teleológico, del movimiento hacia una finalidad, que su terminología no es extraña a esta motivación del pensamiento, esto es, a esa metafísica aristotélica.

De tal modo, pues, coincide en cierto modo la terminología con el movimiento filosófico mismo, y en Aristóteles se correspondería a lo que (en términos de Hegel) podría llamarse la disposición de un organismo, en contraposición a la mera agregación de partes de un mecanismo. Por ello se conexiona la fuerza terminológica y el momento histórico de su filosofía; tanto más, cuanto que en Aristóteles reina un acuerdo entre la especulación, es decir, los motivos conceptuales que se refieren al verdadero ser, y las afirmaciones empíricas que se refieren a las dispersas cosas existentes. Este acuerdo permitió que en cierto modo la terminología filosófica se organizase sin ruptura desde las unidades metafísicas superiores hasta los conjuntos empíricos, sin que con ello lo empírico perdiese la relación con las supremas categorías filosóficas. Por este carácter especial de su terminología, que resulta de la esencia de su filosofía, lleva ésta algo en sí que la hace apropiada para la presentación de contenidos doctrinales dogmáticos. R.

Es apta para expresar con todas las mediaciones los motivos metafísicos en un orden jerárquico estricto, de manera que puedan dominar la experiencia inmediata y viva. Y esta aplicación de la terminología de Aristóteles, organizada plenamente en sí, lúcida y jerárquica, a contenidos dogmáticos, constituye un paso en la historia de la terminología.

La línea principal de la historia de la terminología hizo que las traducciones de Aristóteles y los comentarios árabes del mismo se

tradujesen en España al latín, y que de este modo la filosofía aristotélica fuese recibida por la Iglesia. De este modo surgió en la alta escolástica, especialmente en Tomás de Aquino, una terminología filosófica totalmente organizada, que en cierto modo se corresponde con la aristotélica, aunque en la escolástica temprana, por ejemplo en el maestro de Santo Tomás de Aquino, Alberto Magno, por lo que se me alcanza, no estaba aún cumplida la recepción de la terminología aristotélica.

En su siguiente desarrollo, esta terminología fue elaborada por la alta escolástica y conservada por la filosofía posterior, especialmente en la orientación racionalista que insiste en los conceptos fijos frente al contenido de la experiencia. Con ello presentaba de antemano una afinidad con aquel lenguaje firme y conceptual, y además tenía un interés, al menos en la elección de sus términos, en mostrarse en buenas relaciones con el Cristianismo, puesto que (cosa que no hay que olvidar) no podía desplegarse con total autonomía, sino bajo el amplio control de los poderes eclesiásticos. Sobre todo naturalmente esto ocurre en los sistemas racionalistas, que en su interior se han alejado suficientemente del cristianismo, como ocurre en Spinoza, en quien en cierto modo es la terminología un certificado de su inocencia con vistas al exterior. Se puede decir que en la terminología, la escolástica ha sobrevivido a aquéllos que la vencieron en la historia de la filosofía, es decir, los nominalistas. Probablemente la sobrevivencia de la motivación realista (es decir, la doctrina que sostiene la realidad de los conceptos) en permanente conflicto con la motivación nominalista en la filosofía moderna se puede atribuir a que de antemano la aceptación de la terminología comportaba ya cierta simpatía con las direcciones realistas. Por el contrario, un nominalismo consecuente que niega el en sí de los conceptos, no admite, si se adopta estrictamente, algo semejante a una terminología. Por eso, de manera muy consecuente, el nominalismo moderno más radical quisiera sustituir el lenguaje por un sistema de signos formado a imagen de las matemáticas. En cuanto se emplea una terminología, unos conceptos, en cierto modo se está trabajando contra el nominalismo. Situación paradójica que se ve claramente en las direcciones propiamente nominalistas de la filosofía moderna, es decir, las llamadas corrientes empiristas. La terminología aristotélico-escolástica se conserva y transmite a la moderna filosofía a través del racionalismo clásico, ante todo por Leibniz, en quien se acusa especialmente la tendencia a la reconciliación con el cristianismo y con toda la tradición. Kant recibe inmediatamente esta terminología.

Este peso específico de la terminología constituyó una manera de freno que en cierto modo contrarrestó el proceso de la Ilustra-

Terminología / Historia ϕ

Herzog

ción. Al mismo tiempo consiguió algo inapreciable: conservar el momento de la autonomía del concepto que de otro modo habría simplemente desaparecido, puesto que sólo es pensable una cierta autonomía de los conceptos cuando hay términos firmes y acuñados conexiónados entre sí de modo consecuente. Pueden ustedes ver, por tanto, lo profundamente que se entrelaza la historia de la terminología con la historia de la filosofía y sus problemas. Cuando se intenta abolir la terminología, o bien sustituyéndola por un puro lenguaje artificial o por neologismos, es decir, por nuevas configuraciones más o menos arbitrarias, como muchas veces ha sucedido en la historia del pensamiento, se niega precisamente la conexión del pensamiento con la continuidad histórica. Los pensamientos experimentan entonces un cierto empobrecimiento que no les favorece. El medio más fructífero de comunicar un pensamiento original desde el punto de vista del lenguaje consiste en empalmar con la terminología recibida por tradición, pero incorporando a ella constelaciones mediante las que los términos relacionados se expresen de manera completamente diferente.

Quisiera añadir aún algunas observaciones de tipo histórico. El doble carácter de la filosofía, en cuanto algo especializado y no especializado, es decir, por una parte una técnica de pensamiento articulada y organizada en sí misma y por otra parte una reflexión sobre lo que es víctima de la división de trabajo del espíritu, se refleja en el lenguaje de la filosofía, en la terminología. Se especializa necesariamente frente al uso general del lenguaje para lograr la precisión de sus conceptos. Pero como no es un lenguaje científico categorial, sino que se refiere a la totalidad viviente en el propio lenguaje corriente, no puede distanciarse de éste excesivamente.

En general, los términos filosóficos son especificaciones, restricciones, especializaciones del lenguaje ordinario. Por ello coinciden con la tendencia histórico-lingüística, de manera que conceptos generales de diverso origen adquieren a lo largo de su historia significados especiales. Ciertamente también se da en la historia del lenguaje la tendencia opuesta, de manera que el pensamiento primitivo posee nombres para cosas concretas singulares que después se separan por abstracción.

Ambas tendencias histórico-lingüísticas se entrecruzan y se pueden encontrar en la filosofía. Así muchos conceptos filosóficos generales tienen una raíz muy específica en las ciencias naturales o en la jurisprudencia. La relativa vaguedad de la terminología filosófica, de la que les he hablado, está en conexión con este doble carácter de la filosofía como algo especializado y no especializado.

15 de mayo de 1962

Tengo el sentimiento de haber introducido de manera algo rap-sódica esa idea de que la filosofía es simultáneamente especializada y no especializada, y me siento en el deber de decirles con más precisión lo que hay detrás de ella. En primer lugar quisiera añadir, para que al menos sepan de qué tratamos, que la filosofía no es algo especializado por cuanto que se ocupa del todo, y por tanto de lo que no está dividido, de lo que no es consecuencia de la división del trabajo, pero que al mismo tiempo tal problema de la división del trabajo y sus consecuencias caen bajo el concepto de la filosofía. Cuando traducimos la palabra filosofía con una expresión germanística antigua que a veces también hoy se usa, «sabiduría mundana», se recuerda con tal expresión, al menos desde el comienzo de esta división del trabajo, que a la filosofía le importa el mundo, que hay, como Kant dice soberbiamente, un concepto mundano de filosofía y no un concepto académico, y que este ir a por todo hay que entenderlo en el doble sentido del idioma actual.

Todo esto alude al carácter no especializado de la filosofía. Sin embargo, está también necesaria e igualmente entrelazada con la historia de las ciencias, y con ello con la especialización. Es evidente que una persona que quisiera filosofar como amateur, como correspondería al nivel del conocimiento científico del siglo VI antes de Cristo, no estaría por ello más cerca de las fuentes del ser. Incluso en una cierta fuerza de atracción que parece tener la filosofía para espíritus no muy equilibrados existe evidentemente el siguiente preciso momento de verdad: que la filosofía está obligada propiamente a ocuparse de lo que en cada caso la moda ha dividido rigurosamente, o de lo que está separado por las reglas y normas que

ejercen las ciencias establecidas, y que por tanto la filosofía significa necesariamente libertad del espíritu.

Esto es cierto, y yo diría hegelianamente que tal momento hay que venerarlo incluso en los productos marginales y apócrifos de un celoso seminarista. Ahora bien, ello no significa que la filosofía vaya a la zaga del desarrollo del espíritu o del desarrollo de la sociedad, sino que asume sus momentos, es decir, lo desarrollado. Por eso sucumbe forzosamente a un cierto concepto restringido de especialización, que conduce a la caricatura del filósofo especialista que se arroga juzgar, por ejemplo, qué es y qué no es ontología, al igual que un matemático puede juzgar si el concepto matemático de magnitud es legítimo o no es legítimo, problema por lo demás que, por lo que se me alcanza, se discute todavía entre los matemáticos.

Pero la filosofía, incluso en cuanto no especializada, es atraída hacia la especialización por dos momentos específicos. En primer lugar, puesto que es filosofía y no está ligada a pensamientos dogmáticos o míticos, es arrancada de sus conceptos y problemas no científicos, cada vez más, por las propias ciencias especiales. El resto, lo que sobra frente a lo que se han apropiado las otras ciencias a partir de la primitiva e indivisa unidad, es tan insignificante que se convierte en algo pequeño y particular, y casi con forzosidad en una rama de rango propio, a saber, la rama o especialidad de lo no especializado, y siempre con el temor de que se le vaya a privar de lo que le ha quedado. Yo creo que la filosofía sólo puede sustraerse a tal temor si no incurre en el gesto de aferrarse a lo que no puede arrebatarle en absoluto. En el momento en que sostiene algo con los dientes como posesión que no puede perder, ya lo ha perdido. La filosofía debe más bien buscar comprender las cosas que le son y tienen que ser arrebatadas, así como el proceso mismo en que ello ocurre, y desarrollar en ellos lo que se pierde o destruye por el mismo proceso de apropiación. Igualmente tiene la filosofía que poder elaborar necesariamente incluso determinadas técnicas para lograr afirmarse dentro del trabajo científico, técnicas que puedan compararse con las de las ramas de las ciencias especiales establecidas en las cuales no se resuelven.

Cuando, por ejemplo, le queda a la filosofía la lógica como un terreno, por decirlo así, indiscutido (aunque por cierto hoy ya se plantea la cuestión de si en un sentido determinado, en el sentido de una técnica de pensar, no le está ya siendo arrebatada por las matemáticas) debe entonces procurar la filosofía afinar sus propias categorías lógicas y llevarlas a tal nivel que no queden por debajo de las ciencias especiales. Así es como existe ciertamente una ciencia particular, la lógica. Esta es la cuestión antes suscitada de la especialización y la no especialización.

La filosofía se especializa por tanto frente al uso general del lenguaje y, precisamente, que de continuo surjan en ella expresiones generales con una especial significación es extraordinariamente significativo para la terminología filosófica. Por el hecho de que la filosofía obtiene sus conceptos en medida tan amplia del lenguaje hablado por todos los hombres, se relaciona con el todo, como hubo de ocurrirle a Sócrates en su tiempo cuando conversaba sobre cuestiones filosóficas con los ciudadanos en las calles de Atenas, porque eran cuestiones que afectaban a todos aquellos hombres y que podían formularse en su lenguaje.

El proceso de especialización también afectó a esos términos. Aquellas palabras que Sócrates empleaba en las calles y plazas se han estrechado de manera específica. Con ello se salen del uso general, se convierten en palabras extranjeras, aun cuando filológicamente hablando no lo sean, simplemente por ese momento de especialización en que queda fijada una palabra con una especial significación frente al sentido más fluido que posee en el uso lingüístico vivo. Así este fenómeno de consolidación del lenguaje filosófico ocasiona una terminología especial que, finalmente, sin que pueda trazarse in abstracto un límite del cómo y porqué ha sucedido, da lugar a la cosificación de este lenguaje, por tanto a una filosofía en cuanto un modo de lenguaje secreto. Las objeciones contra la filosofía y su lenguaje, hoy muy extendidas y que se pueden oír en todas partes, están en conexión con la filosofía misma de manera muy profunda. Quisiera, en relación con esto, leerles dos citas de Diógenes Laercio, que es la fuente principal que poseemos para la historia de la filosofía antigua, y que nos informa sobre la vida y opiniones de filósofos famosos, así como constituye la mayor colección de citas de antiguas doctrinas¹⁸. Diógenes Laercio ha suscitado objeciones contra el filósofo que ha sido llamado el Divino, y que posee, según la opinión general, la máxima claridad y transparencia en su lenguaje, Platón, a quien desde antiguo (aunque sin razón en opinión de Nietzsche) se ha considerado como el mayor artista del lenguaje entre los filósofos; objeciones que no se diferencian mucho de las que hoy día formularía un profesor de lógica contra Hegel.

Dice, pues, en su tercer libro: «Por lo que se refiere a su repertorio de palabras, utiliza multitud de designaciones para hacer difícil a ignorantes e incompetentes una visión de sus escritos filosóficos»¹⁹. Pueden ver en esta antigua cita cómo están las cosas enlazadas. He hablado antes del aspecto de la terminología filosófica

¹⁸ DIOGENES LAERTIUS, *De vitis, dogmatibus et apothegmatibus clarorum philosophorum*.

¹⁹ *Ibid.*, vol. I, pág. 154.

como una cierta jerga de maleantes, es decir, que un lenguaje debe garantizar a los miembros de una determinada escuela una pretensión de verdad al modo de un privilegio en tanto que hablan tal lenguaje y los demás quedan por tanto excluidos. Por otra parte esta acusación es verdaderamente infantil y muestra el resentimiento de un filólogo que contempla la filosofía sólo desde el punto de vista de la misma como algo coagulado y hecho. Así puede llegarse a creer que precisamente cuando existen auténticos motivos filosóficos de pensamiento no hay más que grandiosidades. Con ello comete una clara y amarga injusticia contra Platón, pues la extraordinaria riqueza de la terminología platónica consiste en que Platón es el primer filósofo que verdaderamente ha intentado reflejar la gran complejidad de la formación de conceptos, es decir, la extraordinaria y compleja estratificación conceptual, desde las más elevadas generalidades hasta los nombres inmediatos de las cosas singulares y dispersas, por medio de un lenguaje diferenciado que reflexiona sobre sí consecuentemente.

Me atrevería a decir que lo positivo de la terminología filosófica y lo que ustedes mismos pueden aprender de ella en su ocupación con la filosofía radica en que esta terminología realiza un esfuerzo extraordinario de diferenciación del lenguaje, que no puede hallarse en otros terrenos en que no se buscan las diferencias dentro de la relación de objeto y palabra, sino que en general se establecen las palabras de modo más o menos arbitrario. El lenguaje filosófico es el único, si prescindimos del artístico, en el que puede aprenderse algo así como la diferenciación en las relaciones de lenguaje a objeto.

La otra cita de Diógenes Laercio que quisiera leerles dice así: «Con frecuencia necesita nombres diferentes para la misma cosa. Así a las ideas las llama también Forma (Eidos) (eidos significa en griego más bien prototipo que forma) y Género (Genos) (es decir, la generalidad lógica), Modelo (παράδειγμα) y Comienzo (Principio) (es decir, ἀρχή) y Causa (αἰτιον). Así pues, necesita expresiones opuestas para la misma cosa. Así a lo percibido sensiblemente lo llama tan pronto ente como no ente. Ente, porque es el producto de un devenir; no ente, por su cambio constante. También dice de la Idea que ni se mueve ni está quieta, y también que es una y múltiple. Así hace también con otras cosas»²⁰. Lo que dice Diógenes Laercio es verdadero y falso, y pueden advertir lo complicado del asunto para un hombre que ve la terminología filosófica viva desde el punto de vista de un léxico muerto.

Tomando las cosas al pie de la letra, Diógenes Laercio tiene

²⁰ *Ibid.*

razón: todas esas palabras alternan con la palabra idea, y todas son diferentes. No todas son descripciones diversas de lo mismo, sino que cada una pone el acento en algo distinto: en el prototipo divino del que uno se acuerda, en el género lógico supremo, en el modelo, modelo ideal que copian las cosas singulares, en el principio originario que ha recibido de la metafísica presocrática, y finalmente en la causa, puesto que es sabido que las ideas no son sólo para Platón el más allá de las apariencias, sino también la causa de las apariencias que participan en el sentido de la $\mu\acute{\epsilon}\theta\epsilon\chi\iota\varsigma$. Si bien Diógenes Laercio establece esto con exactitud, sin embargo, no dice, o no ve probablemente, que el concepto de Idea de Platón tiene en sí algo infinitamente rico. En lo que Platón llama Idea están contenidos de hecho todos esos momentos diferenciadamente, y en virtud del principio de la diferenciación lingüística de la que les he hablado se expresan en cada caso tales momentos según el aspecto de la Idea que hay que poner de manifiesto. Por tanto no son simples equívocos, sino descripciones de aspectos (casi diría, de potencias, como se ha dicho después en la mística que se remite a Platón) que se adscriben a la Idea y que se destacan en cada caso.

En el pensamiento de un escrito de la antigüedad tardía como el de Diógenes Laercio todo esto está plenamente cosificado, y así le parece que no se trata sino de una multiplicidad de palabras para la misma cosa. Podrían ustedes ver un fallo de la filosofía platónica en que bajo su concepto fundamental y central acumule no digamos momentos heterogéneos, pero sí momentos no idénticos entre sí, tales como arquetipo, género, modelo, principio originario y causa. Esta filosofía ha sido, sin embargo, el intento de desarrollar tales momentos y de determinarlos en su unidad. Podría decirse históricamente que en esta etapa de la conciencia se vieron por vez primera en el ámbito del concepto, aunque sin poder distinguirse realmente, los dos momentos de las deidades olímpicas secularizadas. De las deidades patentes surgieron las ideas, y por vez primera se concibió una jerarquía lógica de los conceptos supremos generales.

La filosofía de Platón contiene ya, y ésta es su genialidad, el problema de que el concepto es entendido tanto como ordenación, como unidad característica de lo que se contiene bajo él, como también en tanto lo que desborda todo lo singular y todo concepto abstracto general, siendo así realmente idea por antonomasia. Después de que toda la historia de la filosofía se ha consumido en tal problema, es demasiado fácil decir que en este tema, Platón se ha mostrado rudimentario. Se caracteriza precisamente el lugar histórico-filosófico del intento platónico, por anticipar la conexión entre la Idea trascendente o lo que supera la mera unidad abstracta de caracteres, y el mecanismo de la formación de conceptos, y todo

00012 →

ello de una vez y con una inmensa perspectiva. Expongo esto porque pueden ver en la crítica de este antiguo crítico de la terminología algo importante: ciertamente hay en la crítica siempre renovada de la terminología filosófica algo verdadero, porque los términos no tienen efectivamente la simplicidad y unidad de los conceptos definidos. Por otra parte esto se relaciona con la vida del concepto, con la problemática de la cosa misma. Diógenes prosigue censurando a Platón y dice: «Necesita incluso expresiones opuestas para designar las mismas cosas». Parece estar uno leyendo la crítica de un positivista moderno a la dialéctica. «Así llama a lo percibido sensiblemente ente y no ente. Ente en cuanto producto de un proceso, no ente por su cambio incesante.» Exactamente es lo que dice Platón. Pero precisamente tal concepción de los seres dispersos como no entes, $\mu\eta\ \delta\upsilon\tau\alpha$ es la concepción de la dialéctica en la filosofía. Precisamente este momento que se sustrae a la concepción rígida, este descubrimiento de que las cosas sensibles dispersas son por una parte, en cuanto fácticas, entes de los que partimos, y por otra parte sólo apariencias, algo efímero, y por tanto no entes (justamente lo que Diógenes Laercio achaca a Platón), es, por decirlo así, el motivo de la problemática en que se despliega la filosofía.

Se ve claramente cuán conexionadas están las cuestiones filosóficas objetivas y las cuestiones terminológicas, es decir, precisamente donde la terminología filosófica se corresponde con la simple solidez de un catálogo alejandrino de palabras surgen los auténticos problemas. Así dice Platón de las ideas que ni se mueven ni están en reposo, y que son unas y plurales. «Así hizo también con muchas otras cosas», añade Diógenes. Habla sobre la filosofía como alguien que se sustrae en su época a la conciencia predominante.

Precisamente el mismo tipo de ingenuidad, sólo que con más malicia y menos inocencia, lo encontrarán hoy en los vulgares prejuicios contra la filosofía, y me alegraría de que entonces se acordasen de Diógenes Laercio y cayesen en la cuenta de que hombres que así hablan no son tan inteligentes como lo fue aquel historiador primitivo y algo ingenuo.

Tampoco Aristóteles, el gran terminólogo (y ya les he dicho por qué la terminología aristotélica se ha mantenido entre nosotros básicamente, aunque con cambiante significado) queda exento de los reproches elevados contra Platón. Así el concepto de $\sigma\upsilon\beta\iota\alpha$, [de ser] es en él ambiguo, porque a veces se usa en el sentido del ser realmente inmediato, del esto y aquí, del que hay que partir si se quiere llegar a conceptos, pero también a veces en el sentido de la Idea platónica del ente verdadero o absoluto, de la [esencia] como

concepto $\sigma\upsilon\beta\iota\alpha$

diríamos hoy. Aristóteles soluciona el asunto diciendo que la *οὐσία* es lo que existe aquí y ahora en el sentido de génesis, es decir, en el sentido del movimiento efectivo de nuestro pensamiento, pero que según el rango puramente ontológico la *οὐσία* es lo primero en el sentido de Idea.

Se trata de una violenta separación entre génesis y valor que por cierto reaparece modernamente en la curiosa teoría de Max Scheler, según la cual en su última época quiere éste explicar por una parte las ideas genéticamente desde un punto de vista social, pero al mismo tiempo considerándolas en cuanto a su valor como algo absoluto, entitativo y ontológico. En realidad late en el fondo de esto nada menos que el problema de la mediación, es decir, el problema según el cual no tenemos que pensar, ni podemos, en un ente si no es como algo determinado y en el cual esté ya contenido el concepto (o la Idea). De lo contrario la idea que no se relacionase con el ser, con la experiencia real, no sería efectivamente sino un nombre huero, un tejido vacío. Este problema decisivo aparece de modo ambiguo en la terminología de Aristóteles, problema sin solución hasta hoy, y que no tiene solución por ninguno de ambos lados porque probablemente es falso el planteamiento de la pregunta por lo absolutamente primero. Se supone por ello que la terminología de Aristóteles es cuestionable en los niveles supremos de la metafísica, pero que está acreditada en los *principiis mediis*, es decir, en los conceptos intermedios que se refieren a los entes concretos como conceptos clarificatorios, pero que por tanto no son propiamente sino conceptos científicos y no filosóficos en el sentido pleno de la palabra.

El problema de la cosificación en cuanto degeneración de la terminología radica en la propia esencia de ésta o bien en la esencia del concepto. Quisiera aclararles esto mediante una simple consideración filosófica. No hay ningún concepto que diga que A es B y que fuese auténticamente verdadero, puesto que «A es B» significa propiamente que un B es diferente de un A, que cae bajo una generalidad que llamamos A. Independientemente de esta subsunción de B, digamos, por ejemplo, de que un caballo es un animal, tiene el caballo otras muchas determinaciones que no están contenidas en el concepto general de animal. El concepto de animal tiene por su parte una serie completa de notas frente a otros conceptos, como, por ejemplo, hombre, que no están contenidas en el modo específico de caballo, por tanto en esa acuñación conceptual que es el medio de la verdad.

Si no hay conceptos, si no podemos pensar las cosas de modo fijo y determinado, no hay tampoco verdad, es decir, no podemos pensar. Hay simultáneamente en la verdad un momento de no verdad. Históricamente esto conduce, con un lenguaje cada vez más

inservible, a esa famosa sensación de que las palabras se le desmigajan a uno en la boca (sentimiento que aquéllos de ustedes que sean germanistas conocen por la carta de Chandos de Hofmannsthal)²¹. Ya no dicen las palabras lo que verdaderamente deben decir. Con toda seguridad no hay lenguaje que esté expuesto en mayor medida a esta experiencia que el de la filosofía. Podría decirse que la cosificación o deterioración de la terminología del lenguaje filosófico tiene lugar allí donde el pensamiento pasa por alto tal experiencia, y donde despreocupadamente se fijan y cogen los términos sin reparar en si podemos o no vincular a ellos la experiencia en cuestión. De ahí se deriva para la filosofía y el lenguaje filosófico la tarea de anular esa injusticia con las cosas que la terminología no puede nunca evitar. Es decir, la terminología, que es inevitable, debe perder su propia dureza por medio de contextos y constelaciones en los que sea capaz de ganar renovadamente su lugar y valor.

Se podría en este sentido decir que la filosofía se esfuerza permanentemente en la tarea de Münchhausen, que como recordarán intentaba salir del pantano tirando de su propio cabello. La filosofía consiste en el esfuerzo del concepto por curar las heridas que necesariamente inflige el propio concepto. Lo que Wittgenstein explica que sólo puede decirse lo que se puede decir con claridad, y que sobre lo demás hay que callarse, suena de modo heroico, y tiene posiblemente un tono místico-existencial que apela con éxito a los hombres del talante actual. Pero yo creo que esa famosa afirmación de Wittgenstein es una simple vulgaridad porque pasa por alto justamente lo que interesa a la filosofía: la paradoja de la empresa de decir por medio del concepto lo que no se puede decir precisamente por medio de conceptos, decir lo indecible.

Esto sólo es posible por medio del lenguaje que es capaz simultáneamente de fijar los conceptos y de variarlos por medio del lugar de valor que les proporciona. A la filosofía le es esencial, por tanto, el lenguaje, la exposición, si verdaderamente es filosofía y no filología o un mero juego mecánico. Cuando una filosofía de grandes pretensiones tropieza con la queja de que exige demasiado con su exposición o de que queda oscurecido en ella lo que verdaderamente piensa, se ve entonces, excepto en casos de charlatanería, la diferencia entre la mera significación conceptual de las palabras y lo que el lenguaje expresa con ellas, el medium en verdad en el que puede prosperar el pensamiento filosófico. El proceso antes indicado prohíbe trabajar con conceptos acabados, como ocurre en las ciencias particulares, y nombrar las cosas con nombres fijos. Tal cosa puede

²¹ HUGO VON HOFMANNSTHAL, *Ein Brief*, en *Gesammelte Werke in Einzelausgaben, Prosa 2*, ed. por H. Steiner, Frankfurt, 1951, págs. 7-22.

Esti

llevarse a cabo por un medio que no es propiamente el concepto, pero que es lingüístico, el estilo o la exposición. En este sentido el lenguaje o estilo no es, como Nietzsche puso de relieve con énfasis por primera vez, cuestión meramente externa, sino que pertenece esencialmente a la cuestión.

Rara vez en filosofía se relaciona la terminología con los filósofos a los que se atribuyen en general los términos. Muchos términos proceden, como ya dije, de ciencias tan heterogéneas como la medicina hipocrática o la antigua jurisprudencia. Según la tradición, Anaximandro introdujo uno de los conceptos más importantes de toda la filosofía antigua, el concepto de ἀρχή, es decir, el primer principio o primer comienzo, que con el nombre de principio juega en la moderna filosofía un papel decisivo, por ejemplo en Descartes. Pero en los fragmentos conservados no aparece. Lo cual sería impensable si un principio tan importante en torno al cual está centrada toda la teoría del antiguo hilezoísmo, de la filosofía jónica de la naturaleza, hubiese sido usado por Anaximandro; puesto que toda esta filosofía gira en torno a los ἀρχή, a los primeros principios. El principio de Anaximandro, el ἀπειρον, lo infinito es algo ya relativamente muy espiritualizado. Es raro que el filósofo que ha realizado esta sublimación no haya empleado el concepto por medio del cual tal realización ha sido pensada.

Por el contrario, la expresión de mónada es muy anterior a la filosofía de Leibniz, y el concepto de dialéctica ya ha tenido en la antigüedad su posterior doble sentido. Por un lado significaba en la dialéctica erística, tal como se ejerció en la sofística, la capacidad de convertir, como dice Platón, la palabra más débil en la más fuerte, es decir, el arte de exponer retorciendo la verdad. Por otra parte se dio en el concepto platónico de dialéctica la representación positiva del órgano de la verdad o de la figura de la verdad misma.

De modo semejante aparece negativamente la expresión dialéctica en Kant, para quien la dialéctica no es sino la lógica de la apariencia, aunque habría que decir que Kant no se ha atenido a esta cruda determinación. En la antigüedad tardía se oscilaba para designar a las disciplinas lógicas entre las expresiones de lógica y dialéctica.

Añadamos algo más a la relación entre terminología filosófica y cristianismo. Se han conservado ciertamente los términos, porque el cristianismo en cuanto religión dominante no ha permitido una filosofía autónoma exterior a la religión, y por ello ha recibido la ya existente. Pero simultáneamente en toda la era cristiana las cosas ya no son las mismas o, para utilizar una expresión de Hegel, en la era cristiana todos los conceptos se sumergen en una atmósfera com-

pletamente distinta que todo lo penetra. Así se comprenderá la filosofía de los nuevos tiempos y de la edad media sólo si se piensa conjuntamente esta nueva atmósfera a la que se han transferido los conceptos filosóficos.

John Stuart Mill ha hecho la observación de que toda la terminología cristiana consta de palabras con un significado originariamente más general, que luego se ha ido especificando por efecto de la Cristología. Creo que esta intuición es cierta, pues la Cristología expone la noticia acerca de un determinado hombre en un determinado punto del espacio y del tiempo, el cual fue lo divino o lo absoluto en el espacio y el tiempo, y que gracias a tal relación de tiempo y eternidad en un punto en que se tocan se convirtió en una encarnación inmediata de los conceptos filosóficos. En este contenido básico radica el que todas las expresiones de la filosofía aportadas para la interpretación del χριστός, por el hecho de que se las ha relacionado con algo determinado y no con su ámbito conceptual general, han adquirido una concreción totalmente distinta y otra distinta valoración.

Tal es el caso ante todo del concepto de λόγος, que a partir del concepto originario de la palabra, o del pensamiento concretado de manera singular en el lenguaje, o del sentido inherente a un objeto, ha pasado a ser el concepto por antonomasia del espíritu. Esto no sería pensable sin la referencia al yo de Cristo que ha adquirido. Creo que sería inútil buscar en la antigüedad un verdadero equivalente de nuestro concepto de espíritu.

17 de mayo de 1962

No intento llevar a cabo una historia de la terminología, que necesariamente resultaría un poco pedante si se la separa de la historia de la filosofía. Intento más bien poner de relieve un par de puntos cruciales que permitan determinadas evidencias. La antigua terminología fue trasladada a la esfera del cristianismo, un medio totalmente distinto de aquél en que se habían mantenido nominalmente los conceptos. Recibieron así nuevos significados, que he ejemplificado con el concepto de espíritu, el cual, frente al concepto de verbo y pensamiento con el que está ligado en su equivalente griego, recibe un momento de actividad y trascendencia que sólo se explica por la concepción del Dios Hombre. Como se dice al principio del evangelio de San Juan, es el logos hecho carne y, por tanto, el espíritu hecho carne.

Esta relación de la terminología filosófica con el contenido de la Cristología tiene además otro aspecto. Mientras que por una parte los conceptos antiguos recibían una determinada coloración, por decirlo así, de intimidad, de alma y trascendencia, poseen los textos básicos del cristianismo un carácter de noticia y narración. No son conceptos esencialmente reflexivos, de manera que al imponerse el momento de la reflexión se establecía una especie de predominio de los antiguos conceptos sobre los contenidos específicamente cristianos. En tiempos más avanzados, en que el cristianismo se vio forzado a reflexionar sobre sí mismo conceptualmente, se impuso una relación mucho más fuerte con la antigua filosofía y, por tanto, con su lenguaje, con la antigua terminología.

Es importante, pues, tener en cuenta que este proceso que ha conducido a la formación de la terminología filosófica escolástica, y en último término a la moderna, tuvo hasta cierto punto

quiere

carácter apologético. La época de la alta edad media en que apareció esta terminología era ya en realidad la época de la disolución del orden feudal. Con ello, el pensamiento cristiano jerarquizado y el pensamiento social medieval, por su falta de sustancialidad inmediata, se vieron ante una alternativa. Naturalmente no pudo mantenerse en el período de la filosofía de la alta edad media el momento de la equiparación ingenua entre historia e historia de la salvación, como en tiempos de aquel rey godo, quien al oír por vez primera la historia de la crucifixión contestó que si él y sus godos lo hubiesen sabido lo habrían impedido.

El cristianismo necesitaba una justificación conceptual, una transposición a la filosofía. Este nacimiento de la filosofía en el cristianismo, o esta simbiosis de filosofía y cristianismo, no es casual, sino que está en función de la pérdida de la inmediatez, de la ingenuidad de la fe, y con ello ha vuelto a fundar la primacía de la esfera conceptual griega, que permanece desde entonces, y que constituye el eslabón más fuerte entre los mundos nuevo y antiguo.

Pienso que lo antiguo sobrevive en la figura de los conceptos que nos ha transferido, más bien que en sus figuraciones, leyendas o contenidos doctrinales explícitos. Aun cuando pensemos de modo antihelénico en el contenido, queda nuestro pensamiento determinado por lo griego, de manera que no puede sustraerse a sus conceptos aunque sea por vía de contacto antitético o dialéctico. En este contexto fue eficaz la acción de aquellos escolásticos tan importantes o más que Tomás de Aquino en cuanto a terminología. Debemos a Juan Duns Scoto una larga serie de conceptos filosóficos importantes. Así, por ejemplo, el concepto de *actualitas*, que naturalmente es la versión de un concepto aristotélico, y si bien no fue creado por el «Doctor Subtilis», sí fue introducido por él en el lenguaje filosófico. También acuñó el concepto relevante de la *haecceitas*, de la taleidad o, por así decir, la concreción en sentido pleno. Quisiera darles una visión de la conexión entre tales acuñaciones terminológicas y la situación histórica del pensamiento. Duns Scoto se sitúa inmediatamente antes del comienzo del nominalismo, es decir, del pensamiento que en sentido empírico brota y se esclarece por los hechos. El nominalismo comenzó en la baja Edad Media con su discípulo Guillermo de Ockam. Duns Scoto se vio enfrentado al problema de que entre los conceptos de formas sustanciales recibidos de Aristóteles no se podían expresar adecuadamente las nuevas acciones funcionales, en el fondo subjetivas, que son esenciales en el conocimiento. La famosa sutileza y finura de distinciones del Doctor Sutil consiste ante todo en el intento de tejer una red terminológica lo suficientemente fina como para que aparezcan en ella los momentos que propiamente son acciones del pensamiento subjetivo como diferenciaciones del ser. De ahí

esa abundancia de formaciones terminológicas que acaban en la sílaba *-itas*, y que apuntan a funciones verbales sustantivadas, como *haecceitas*. En la diferenciación creciente de una terminología que se refiere a esencialidades, y por tanto a sustancias, se va depositando una conciencia activa subjetiva.

Pero la actividad subjetiva, el pensar en sentido pleno, se expresaba en un lenguaje antiguo, y por tanto sólo pudo expresarse con una diferenciación terminológica extraordinariamente amplia, en ocasiones llevada hasta la sutileza. Precisamente esta organización de la terminología escolástica medieval tardía, tan difamada y censurada por su formalismo, tiene el enorme significado de que con ella el pensamiento aprendió cada vez más a establecer diferencias, distinciones más sutiles, como sólo había sido antes posible en cuanto a los objetos sensibles. La diferenciación del pensamiento es una acción muy tardía frente a la diferenciación por los sentidos, y no sería imaginable sin la diferenciación terminológica de la escolástica.

Que hayamos aprendido, como por ejemplo en la moderna fenomenología, a reflexionar sobre lo extremadamente sutil, y a diferenciar entre sí matices, al igual que el arte moderno es capaz de distinguir matices de colores, ello es con seguridad fruto de un pensamiento cuya posibilidad se funda en la terminología escolástica tardía. En general lograron las terminologías filosóficas significación decisiva allí donde se constituyeron escuelas filosóficas firmes.

Domina una conexión inmediata entre una escuela y su terminología, mientras que filósofos ajenos a la formación de escuelas o que no pudieron formarlas en su sentido pleno no consiguieron en general ninguna terminología específica. Son pensamientos totalmente ajenos a cualquier escuela filosófica, o no lograron, como Georg Simmel, una auténtica terminología. Una escuela filosófica significa en primer término la formación de una tradición determinada, dentro de la cual persistan determinados conceptos y se trabaje en ellos, como fue el caso de la antigua Academia y de la escuela aristotélica del Peripato.

Existe también en las escuelas la tendencia a elaborar conceptos fijos que puedan ser acuñados y enseñados. Toda terminología filosófica tiene un momento didáctico. Así se van incorporando los no iniciados. El concepto antiguo de escuela filosófica implicaba un momento esotérico. La terminología a la que se sometían los alumnos constituía un elemento disciplinar, mediante el cual se hermanaban y sometían a tal pensamiento y no a otro cualquiera. Ahí radica esa tendencia, propia de una terminología filosófica consolidada, a pretensiones de dominio de diferente estilo y en último término a una autoridad retórica, las cuales suelen conducir a rebe-

liones con más o menos éxito contra el predominio de la terminología en la filosofía.

Surgen términos cuando, frente a la finalidad viva de un pensamiento, aparece una finalidad exterior y secundaria: la de la transmisión de ese pensamiento. La terminología posee tal función transmisora, y se presenta de antemano en cierta oposición al pensamiento inmediato de las cosas mismas, o incluso en cierta contradicción con él. Tiene así algo de ese fenómeno de afán pedagógico que hoy día podemos observar. La cuestión de cómo enseñar algo a otros hombres, cómo lograrlo, cómo establecer comunicación, sustituye a la cuestión de la verdad de las cosas mismas. El pensamiento como medio sustituye al pensamiento como fin. Tal pensamiento aparente y supuestamente vivo conduce a manifestaciones deformadas, «*déformations professionnelles*», que se pueden comprobar en la terminología filosófica, y que son más fuertes cuanto mayor es por su parte la cerrazón de las escuelas filosóficas.

Todo esto depende del hecho de que la exposición no es externa a la propia filosofía, como ocurre en las ciencias positivas, sino que la exposición, el lenguaje, constituyen su momento central. La terminología se opone precisamente a tal concepto de la exposición filosófica, por cuanto que en general la referencia a una terminología firme suele dispensar a los pensadores de la exposición. No es una casualidad que en escuelas con lazos terminológicos especialmente fuertes, como las direcciones neoescolásticas de hoy, la configuración lingüística sea especialmente insípida y convencional, y ni se considere siquiera el problema de la elaboración lingüística. Lo que hablando en términos generales se llaman disputas de escuelas, se reduce, como ya ocurría en la Antigüedad y especialmente en la Edad Media, a diferencias terminológicas mínimas. Ya en tiempos de la patrística se libraron las más ardientes batallas dogmáticas en torno a diferencias terminológicas, como las de *homousia* y *homoiousia**, que condujeron frecuentemente a las más terribles consecuencias.

La terminología, una vez cosificada y sustraída al pensamiento verdaderamente pensado, tiene la tendencia a convertirse en una marca, en una especie de certificado de la orientación del que la usa. Esto es hoy muy claro en el pensamiento del bloque oriental, en el que cualquiera es tratado como hereje tan pronto como no utiliza el lenguaje fijado con rigor por el *Diamat*, o si se abstiene de acudir a ciertos términos consagrados por los padres de la iglesia del *Diamat*. Tan pronto como alguien intenta pensar de modo realmente vivo y dar a este pensamiento una figura lingüística propia,

* Identidad esencial y semejanza esencial fueron los conceptos en los que se concretó la batalla de si Jesús era de naturaleza semejante o igual a la de Dios.

tanto si acierta como si no, incurre en la ira más desmesurada. Entre las denuncias formuladas contra Ernst Bloch cuando enseñaba todavía en Leipzig ha desempeñado un papel muy especial el argumento de que escribía en estilo de folletín. Con ello se aludía a que su filosofía buscaba expresar en su exposición la dinámica del pensamiento, en lugar de moverse en esa mezcla de términos fijos y no diferenciados lingüísticamente que caracterizan la conciencia cosificada. Al decir esto quisiera que nos precaviéramos también nosotros de caer en el fariseísmo y creer que hemos superado este peligro. Hay en nuestra esfera occidental gran número de expresiones que se pueden referir directamente a Heidegger o que más frecuentemente son el tercero o cuarto recuelo de la filosofía de Heidegger. Con ellas puede en cierto modo mostrarse uno como un bravo y correcto meditador.

Si reflexionan sobre el problema de la terminología filosófica, si se comportan frente a ella como hombres libres, conscientes e independientes, y no como el adepto que sólo es feliz cuando sabe lo que significan esos miles de palabras tronantes, entonces necesariamente reflexionarán de modo crítico sobre su propia terminología, y usarán el máximo escepticismo frente a las palabras mediante las cuales uno cree sentirse calificado como el mejor.

Por ejemplo, la expresión «imagen humana» no es sino una fotografía de pasaporte de manera que el que la use esté convencido de que el mundo en que vivimos es un mundo humano y dependiente del hombre, que está, dicho brevemente, de acuerdo con este mundo en todas las cosas esenciales. Basta un gesto determinado, un consagrado parpadeo, antes de que pueda haber propiamente pensamiento, puesto que el lenguaje mismo pretende ser lo más alto, para que el hombre anuncie su pretensión a lo superior, a lo elevado.

La relación de la Ilustración con la terminología filosófica fue ambivalente desde el principio. Fue vacilante en sí misma. Esta característica vacilación referente a una terminología acuñada de modo determinado dura hoy todavía en un sentido parecido a aquél según el cual se hacen remontar hasta la antigüedad los argumentos contra la supuesta incomprensión y autojustificación de la terminología filosófica. La ilustración en el amplio sentido del concepto, que desde Descartes y Bacon abarca las más diferentes direcciones, y que está en la base del trabajo de Max Horkheimer y mío *Dialéctica de la Ilustración*²², tiene que atenerse a una terminología rigurosa en el sentido de una ordenación científica, en cuanto se sabe en co-

²² MAX HORKHEIMER/THEODOR W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt, 1969.

nexión con el pensamiento científico, esto es, transfiriendo el movimiento científico a la filosofía.

Si se siguen con rigor las reglas tal como las enuncia Descartes en su *Discours de la méthode*²³, reglas que exigen un sistema de conceptos pleno y evidente de manera simple y distinta, es obvio que a tal método debe corresponder una terminología estructurada con precisión. Al mismo tiempo el movimiento global de la Ilustración posee un elemento antiterminológico, pues a la terminología le es esencial la tendencia a independizar el concepto apresado en el término y extraído de la experiencia, tal y como las palabras extranjeras se ponen de relieve a partir del idioma vivo. Gracias a esta separación de la experiencia puede servir el concepto para lo que en el movimiento global de la Ilustración se ha denunciado como un simple juego conceptual. Ambas tendencias antagónicas en el seno de la Ilustración poseen una cierta unidad por el surgimiento de significados rigurosamente objetivos, significados defécticos, que pueden ser referidos en último término a objetos intuitivos y deben poner fin a la mera disputa verbal. En tal sentido sirvieron al pensamiento de la Ilustración sobre todo las escuelas de la Stoa y posteriormente la escolástica medieval. Junto a la tendencia a la formación pura de un lenguaje filosófico, tal como lo ha postulado Leibniz, como una de las metas fundamentales del desarrollo filosófico, se dio en la Ilustración la tendencia opuesta, excluir el lenguaje de la filosofía, es decir, definir los términos de modo tan riguroso que no fuesen más que fichas o signos matemáticos, desprovistos de toda asociación y connotación históricas.

Así hay dos reproches tópicos contra la terminología filosófica, y ambos tienen su lado verdadero y falso. Uno se ha suscitado sobre todo contra la escolástica tardía. Cuanto más sutileza en la formación de una terminología, tanto más abundancia de distinciones. El principio del «distingo» es, en efecto, un motivo central del pensamiento escolástico. En la protesta ilustrada contra el exceso de distinciones había ya algo de antiintelectualismo: no se necesitaba ser excesivamente sutil, sino atenerse más al sano sentido común, al sentido usual y general de las palabras, sin especular demasiado acerca de sus diferencias. Así se defiende el uso verbal acrítico, tosco y no preocupado por la justificación objetiva. Sin embargo, hay ahí también un momento de verdad. Se pueden llevar las distinciones conceptuales tan lejos que no sean más que puras relaciones entre los conceptos mismos, y no se dé la relación de los conceptos a las cosas. Deben ser rechazadas si no se refieren a las cosas de manera

²³ RENÉ DESCARTES, *Discours de la méthode pour bien conduire la raison et chercher la vérité dans les sciences*, 1637.

clara y transparente, y si sólo sirven como determinaciones arbitrarias.

En la sociología actual se usa el concepto de *grupo* con significados muy diferentes. Cuando las diversas escuelas sociológicas como las de Vierkandt, Wiese u Oppenheimer disputan sobre sus diversos conceptos de grupo, se trata de distinciones que no se dan realmente en las cosas. Más bien se atribuyen arbitrariamente a los términos significaciones que se acomodan a las intenciones del sistema global de tales escuelas sociológicas. La expresión misma de grupo no es, sin embargo, en sentido lógico riguroso una expresión más o menos ocasional, es decir, no tiene en el lenguaje vivo de la experiencia una significación tan fija. Podemos hablar igual de un grupo de hombres que ven la televisión entre las nueve y las diez como de un grupo que se manifiesta por cualquier motivo ante el consulado de Ghana, o de cualquier otro grupo, sin que se contradiga a tal concepto. Las distinciones conceptuales que se apropian de tales diferencias son en realidad superfluas. Me parece que frente a los problemas de la llamada sutileza, es decir, de las distinciones conceptuales, se debe recurrir en cuanto se pueda a las significaciones de los conceptos del lenguaje vivo.

La segunda objeción tópica contra la terminología filosófica se dirige contra la hipóstasis de tropos y metáforas. Puesto que los objetos no se dan en general de manera inmediata al lenguaje filosófico, como ocurre en las ciencias positivas, está forzado dicho lenguaje a decir lo que enuncia de modo exagerado o metafórico. Se puede objetar que tal figura arrastra consigo cada vez más de lo que se intenta, cuando se aplica al objeto pertinente, y tal exceso de significación que conlleva la metáfora puede adscribirse muy fácilmente a la cosa, de manera que se desprendan de ella representaciones mitológicas. Ahora bien, el movimiento de la Ilustración intentaba precisamente sustraerse en lo posible a la mitologización. Esta exigencia conduciría en último extremo a desmontar el lenguaje y sustituirlo por signos puros. Pueden encontrar tal fenómeno en muchos lugares. Así Leibniz objetó a Suárez, el restaurador de la escolástica, el que en su definición de causa como *quod influit in aliud*, «lo que influye en otra cosa», tal concepto de influencia suscita la representación de una sustancia viva, no conciliable con la concepción de la física matemática de Newton, que prohíbe hablar de tales formas o fuerzas sustanciales. En la medida en que la filosofía refleja el proceso de la progresiva desmitologización y lo mantiene, queda justificada la crítica a los tropos del lenguaje filosófico. Sin embargo, también aquí tiene lugar una relación dialéctica.

La filosofía no consiste simplemente en la correspondencia entre el pensamiento y el lenguaje por un lado y el objeto por otro,

sino que tiene y comprende su objeto propiamente sólo trascendiéndolo, siendo más que el simple objeto. Por ello esta esencia metafórica o trópica es casi inalienable. Si se extirpase totalmente tal elemento objetado y no se emplease en la filosofía ninguna palabra que dijese más de lo que debe decirse ahora y sólo en este lugar, entonces sería imposible formular pensamientos filosóficos de ninguna clase. Por lo demás, este problema se remonta al hecho de que las ideas platónicas son por una parte conceptos, por tanto efectivamente *nomina*, nombres, signos unitarios de lo comprendido bajo ellos, y por otra parte tienen ese aspecto del prototipo recordado, y por tanto de lo que no se agota en la experiencia inmediata. Precisamente Platón, el primero que ha enseñado el orden riguroso de los conceptos, se ha visto también necesitado a operar con figuras, o, como también se ha dicho, con mitos. Se necesita una suprema sensibilidad lingüística para informar sobre dónde una palabra falsea el pensamiento por su significación metafórica, o puede conducir a captar algo que el pensamiento no puede conseguir, y dónde por el contrario este mismo exceso expresa lo que se quiere expresar de la cosa. La elección de términos, especialmente de los figurativos y no meramente literales, depende de la reflexión crítica que tengan con su lenguaje, de la cuestión de hasta qué punto su lenguaje expresa convenientemente la cosa, qué es lo que en la expresión hablada se resiste a las cosas y en qué medida las falsea. Con la exigencia de una exposición filosófica que constituye parte integral de la filosofía pienso llevar a cabo tales consideraciones. Ante todo no es suficiente que se aprovechen y hagan valer cualesquiera asociaciones que radican en las palabras porque se hayan dado una vez históricamente, y conformarse con ello. Tampoco se puede intentar trabajar sin tal complemento histórico. Hay que confrontar lo que está puesto en las palabras con la situación de la conciencia en la que se encuentra uno mismo, y preguntarse si lo que se debe expresar puede considerarse como algo sustancial desde la cosa misma.

Quisiera, para terminar estas consideraciones históricas, citar una frase de Séneca que se ha solido enfrentar a la escolástica, que así por ejemplo lo hizo el gran astrónomo Gassendi: *Nostra quae errat philosophia facta philologia est*²⁴. También es esto verdadero y falso al mismo tiempo. Es exacto en tanto que nada hay en la filosofía, nada que pueda revelarse como verdadero que no pueda ser hecho lenguaje, y en tanto que la filología es, si ustedes quieren, un medio legítimo del pensar filosófico. Por otra parte es desacertada la tendencia a sustituir las consideraciones objetivas de la filosofía por consideraciones filológicas, del estilo que fueran. Si en el comienzo

²⁴ SÉNECA, *Epistulae*, 108, 23.

Heidegger

de la lucha contra la escolástica se ha entendido aquí por filología simplemente la disputa verbal escolástica, esto ha cambiado hoy de manera que la discusión sobre lo pensado por los filósofos en sus textos ha sustituido a la pregunta por aquello que los textos mismos dicen, y cómo lo que dicen expresa la verdad que nosotros mismos podemos pensar. Enfrentarse a tal especie de filologización es ciertamente una de las tareas esenciales de la filosofía. También aquí me encuentro en aguda oposición con Martin Heidegger, quien al menos en un lugar sostiene que el servicio a la palabra es más importante que el esfuerzo de la razón, aun cuando no lo diga así exactamente. El reserva el pensamiento, por decirlo así, a las regiones cumbres que él fija, mientras que los hombres que propiamente se ocupan de filosofía y que tienen derecho a un pensamiento propio, libre y autónomo, en lugar de ser remitidos a tal tarea, han de conformarse con la fundamentación de las palabras.

22 de mayo de 1962

Filosofía

Cuando se emprende la tarea de hacer una introducción a la terminología filosófica, es inevitable decir algo sobre el concepto mismo de filosofía. Ahora bien, filosofía significa literalmente amor a la sabiduría o, traducido con mayor libertad y con una fórmula acuada, sabiduría mundana. Me imagino que a ustedes les ha ocurrido lo que a mí antes de ocuparme de filosofía. Tuvimos la sensación o la esperanza de que en esta extraña disciplina se cree poder calmar la sed con la que (al menos ésta es la ideología oficial) se viene a la Universidad. Pero no se vincula esto con una representación muy precisa de qué es la filosofía exactamente, y ello es muy significativo para la filosofía misma. De manera curiosa se percibe en muchos conceptos y categorías, cuando todavía se está fuera, algo así como un aura que dice mucho sobre las cosas mismas, pero que sólo se confirma en etapas muy posteriores de dedicación. Algo así como lo que le ocurre a uno cuando oye el nombre de cualquier lugar o ciudad, y sólo en una experiencia posterior se confirma lo que una determinada asociación había anticipado.

Quiero indicar con esto que el concepto de filosofía se abre más difícilmente que cualquiera de los términos filosóficos especiales a una simple definición verbal. Hegel ha dicho que vale para la filosofía de manera especial el adagio latino de que sólo forjando se hace la forja. Esto significa que sólo ocupándose de ella se adquieren conocimientos filosóficos. Pero no sólo esto, porque de lo contrario no se diferenciaría esencialmente la filosofía de otras disciplinas. Más bien lo que ella propiamente es se despliega en un proceso. No se deja apenas anticipar, como no sea en forma de ese vago presentimiento de que les he hablado con el concepto de aura. Se podría decir quizá que desde este punto de vista toda la filosofía

hegeliana no es sino el intento de desplegar el concepto de filosofía mediante el pensamiento mismo, de manera que al final quede colmado. En Hegel efectivamente la comprensión o sabiduría del mundo que al final debe conseguirse —dejo abierto el tema de su consecución— es una sola cosa con el saber desarrollado de aquello que es en general la filosofía. En el mismo marco se mueve la afirmación kantiana de que no se puede propiamente aprender filosofía, sino solamente filosofar.

Quisiera dejar aquí constancia de que la relación de la filosofía con su objeto es distinta que en las otras ciencias, tanto más cuanto que en ella no se enfrenta al espíritu un ámbito de cosas fijo. La filosofía se determina tanto por el comportamiento del espíritu mismo como por los objetos de los que se ocupa. Esto se prelude ya en aquel concepto de amor a la sabiduría.

Una primera orientación la dan las disciplinas a partir de las cuales desde antiguo, aunque no siempre del mismo modo ni con los mismos nombres, se ha aclarado el concepto de filosofía. Son ante todo las tres clásicas disciplinas de la lógica, estética y ética, tal como pueden verlo en el lema que consta en las ruinas del edificio de la ópera: «a lo verdadero, lo bello y lo bueno». La lógica debe consistir en la doctrina de la verdad; la estética, en la de lo bello, y la ética, en la teoría de lo bueno. Tal división implica en sus conceptos una problemática muy amplia. Una lógica, en cuanto teoría de la verdad, comprende bajo sí cosas muy heterogéneas. Kant se ha afanado ya en su *Crítica de la razón pura* en distinguir diversos conceptos de lógica. Quisiera articular tal ámbito *grosso modo* con tres conceptos de lógica.

En sentido corriente, si usan la expresión de modo prefilosófico, aludirán a la llamada lógica formal, que también muchas veces se caracteriza como lógica subjetiva. Es la teoría del pensamiento recto, correcto o exacto al que pertenece la doctrina del concepto, el juicio y el raciocinio. Pero también pertenecen a ella la teoría de las operaciones básicas de la inducción y la deducción, es decir, la inferencia, según la cual, a partir de enunciados determinados, progresamos a enunciados más generales, y viceversa. Esto es la lógica en sentido formal. La concepción de la lógica como teoría objetiva de la verdad y de lo conexo con ella la han conformado en nuestro tiempo Husserl, y también Bertrand Russell. Se relaciona estrechamente con los problemas llamados ontológicos, es decir, con la cuestión de la dignidad objetiva de los contenidos espirituales. Ya Hegel igualó por su parte la lógica a la metafísica.

Kant introdujo un concepto de lógica en un sentido más restringido que ha conservado su fuerza en todo el idealismo alemán, incluido Hegel. Es la llamada lógica trascendental. Se pregunta por

las condiciones de la conciencia subjetiva, por medio de las cuales la conciencia se relaciona con los objetos.

Tiene que ver por tanto no con las formas puras de pensamiento independientemente de la posibilidad de un conocimiento de contenido objetivo, sino que busca las leyes mediante las cuales logramos un conocimiento objetual y un conocimiento válido en general y necesariamente objetivo. En realidad, todos estos nombres de la problemática lógica se conexionan de modo múltiple y no se deslindan con la precisión con la que se lo he expuesto. Ante todo porque remiten a la unidad de la razón o la unidad del pensamiento. El mismo pensamiento domina los enunciados de la lógica formal o las determinaciones de las formas de pensamiento que se relacionan con los objetos, o las formas objetivas de la verdad. Los problemas, las dificultades, surgen más bien de la relación del pensamiento a lo que se le opone, por tanto, de la forma del pensamiento mismo. Un concepto como el de lógica está en conexión profunda con determinadas cuestiones filosóficas básicas, que desbordan la pura lógica, es decir, que está en conexión con el problema del sujeto y el objeto.

Esto lo ha expresado Hegel al equiparar lógica y metafísica. Igualmente complejos son también los conceptos de ética y estética, de manera que no sin mucha reflexión se puede componer con ellos el concepto o ámbito de la filosofía.

Además no se agota la filosofía en estas diferentes disciplinas, ni siquiera desde un punto de vista extensional. El que Hegel haya igualado la lógica a la metafísica, sería una trivialidad, y nadie se habría burlado de ello más que el mismo Hegel, si no fuese ya la metafísica algo distinto de la lógica, a saber, la pregunta por las estructuras constitutivas, que deben preceder de modo preciso a las estructuras del pensamiento. En este momento debo señalar que la división tradicional de filosofía no deja espacio para cuestiones tales como la teoría de la ciencia, que, sin embargo, pertenecen esencialmente a la filosofía. También la crítica de la ciencia permanece fuera, aunque si se quisiera forzar los términos pudiera incluirse la teoría de la ciencia en la lógica; e incluso disciplinas tan decisivas e importantes como la filosofía de la historia y la filosofía de la cultura quedan también fuera de lugar. Incluso la misma filosofía natural, cuando interpreta los últimos resultados científicos de los problemas de constitución del espacio, tiempo y causalidad, no encuentra sin más lugar en la división tradicional de la filosofía.

Considero mi deber señalar aspectos que no suelen repetirse en cualquier introducción. No sé si en las reflexiones sobre el concepto de filosofía se considera suficientemente una tendencia que se expresa de modo cada vez más fuerte y claro, la tendencia a borrar

X la separación de las disciplinas filosóficas. Se podría pensar en que del mismo modo hace tiempo las disciplinas musicales se separaban entre sí netamente, como la armonía, el contrapunto y la teoría de los géneros, y que, sin embargo, ya no pueden tratarse por separado, sino que aparecen en acción mutua, en una típica relación funcional.

Si en el nuevo pensamiento filosófico hay algo en que coinciden incluso las escuelas más divergentes y en pugna violenta, ese algo es que la filosofía ya no mantiene esas fronteras divisorias claras como cámaras estancas. Ciertamente esta tendencia se remonta bastante atrás históricamente. En Kant las disciplinas se distinguen ordenadamente. Podría decirse que hay en Kant una cierta sobrevaloración de la arquitectura. La expresión arquitectura aparece justamente en Kant, y sus grandes obras, las tres *Críticas*, están tejidas por consideraciones arquitectónicas muy detalladas. No es esto un azar. Está ligado al hecho de que Kant ha intentado en una situación del espíritu en que ya no se daba una ordenación establecida del ser espiritual, restituir de nuevo tal orden mediante una reflexión sobre el sujeto, restablecer la ordenación por el sujeto. Tal intento de salvar algo que ya no es actual, que ya no es sustancial, se expresa en la hipervaloración de principios y estructuras ordenativos. En última instancia porque Kant atribuye a la razón, a la razón subjetiva, la fuerza de sacar desde sí la organización del cosmos espiritual objetivo. Las determinaciones ordenadoras de tal espíritu subjetivo, es decir, las divisiones lógicas, deben en cierto modo sustituir a lo que no puede ser ya realizado de la misma manera desde los objetos.

En realidad esto se ha abierto paso decisivamente por primera vez con Fichte, en su concepción de la primacía de la razón práctica, la primacía de la ética sobre la lógica en un sentido amplio. Así se llevó a cabo por primera vez, en un lugar central, una especie de acción mutua entre ámbitos diferentes. Tal relación puede llamarse interacción porque, pese al primado de la razón práctica, el método de Fichte sigue siendo lógico-trascendental, es decir, un análisis lógico-epistemológico en el sentido de Kant. Tal tendencia se continúa enérgicamente con Hegel, para quien no hay una ética como ámbito especial frente a otros. La ética queda en Hegel incorporada al movimiento del espíritu en conjunto. Aparece propiamente como una etapa del espíritu que en cuanto tal debe ser también superada.

De modo semejante se muestra también la estética en Hegel como una etapa y, por cierto, si hay que creer ciertas afirmaciones de la *Estética*, como algo ya superado o que en todo caso ya no es sustancial. Hoy día esta tendencia a no respetar las divisiones de la filosofía se ha hecho más fuerte. Pienso que el umbral pudiera

Int. "matrices" filo

situarse en Max Scheler, quien no en vano ha sido un enérgico crítico del formalismo en la filosofía. Sería difícil establecer a cuáles de las divisiones tradicionales pertenecen propiamente sus escritos. Seguramente el fundamento de tal hecho radica en la desconfianza frente al sistema, que antes que Max Scheler, y con mucha más energía, formuló Nietzsche.

Cuando se logra hacer que caiga la totalidad de la filosofía como sistema, es decir, la creencia de que todo ser y todo ente se deducen de un concepto superior, también pierden su sustancia los distintos ámbitos en que se estructura el sistema. Ya no poseen significación independiente y cada vez se pone más de relieve su influencia mutua. Con ello se alude probablemente a la afirmación usual de que la filosofía ha perdido las diferencias entre sus disciplinas objetivas por el hecho de haber alcanzado suelo firme en su retorno al hombre. Tal intento de establecer una especie de unidad de la filosofía en la antropología, en lugar de la lógica, es extraordinariamente peligroso. Ante todo veo en la argumentación que sostiene que estas disciplinas se juntan en el estudio del hombre un auténtico y grave sofisma, que intentaré mostrar aun cuando no estemos todavía introducidos en tales problemas. Se supone que el hombre constituye una unidad, y que de esta unidad de determinación del hombre procede la supuesta unidad de la filosofía que nos dispensa de la separación en las partes filosóficas diversas. Tal unidad, cuya realización se afirma en determinadas antropologías ideológicas, afirmativas y tranquilizadoras, está, sin embargo, en contradicción con lo que sabemos de los hombres reales, determinados de tal manera que no pueden constituir una unidad, como no la constituye el mundo en que vivimos. En su propia determinación se reproducen las tensiones, las oposiciones, las contradicciones, que son también las del mundo objetivo. Les recuerdo la psicología dinámica de Sigmund Freud, que lo es en el sentido riguroso y exacto de que la llamada vida anímica queda determinada como un campo de fuerzas que determinan fuerzas diferentes, opuestas, y cuya unidad —la unidad basada en el principio del yo— es precisamente una unidad muy tenue y extraordinariamente efímera. Me parece pura ideología querer afirmar, frente a estos hechos, la consistencia de una totalidad del hombre, y, dado que no hay tal totalidad, pretender una totalización de la filosofía con independencia de sus disciplinas singulares.

Quisiera buscar otro momento totalmente diferente como fundamento de una conexión interna de las disciplinas filosóficas. Si no somos muy ingenuos, nos será ciertamente imposible quedarnos en aquellas divisiones. Tales especializaciones son, en cuanto cosificaciones, productos de la división del trabajo. Si la filosofía ha de

ser lo contrario de la conciencia cosificada, si no ha de permanecer en el horizonte de las relaciones ya objetivadas, creadas socialmente entre los hombres, entonces no puede mantener las formas de reflexión de la división del trabajo, la representación de un hombre puramente pensante, de un hombre puramente intuitivo y de un hombre puramente activo. Esto refleja ciertamente formas de la organización social, que han sido puestas en conexión inmediata con el Estado platónico —origen de la teoría de las tres clases de hombres—, pero que no pueden ser consideradas como algo último y definitivo, aunque se hayan independizado y objetivado ampliamente en la realidad histórica.

Están, sin embargo, entre sí en una acción mutua que no se manifiesta si nos referimos a un todo quimérico, pero que se muestra si nos concentramos en cualquier problema filosófico particular. Cuanto más profundamente examinen en detalle las cuestiones filosóficas, tanto más encontrarán que las llamadas cuestiones particulares no se subsumen fácilmente en los ámbitos filosóficos en que habitualmente se tratan, por ejemplo, la lógica o la ética, sino que desde sí mismas desbordan tales recintos y parcelas. Lo que se examina en concreto, y que nos absorbe, no se acomoda a esas divisiones establecidas acríticamente, y si en el nuevo pensamiento se dan conexiones comunes, hay que atribuirles a lo que se contempla y penetra en concreto frente al concepto mal abstraído y prejuizado. Por eso no podemos pese a todo abandonar tales divisiones objetivas. No se puede en virtud de una unidad del hombre hipostasiada míticamente reducir sin contemplaciones a una unidad las cuestiones ya inscritas dentro de cada región filosófica. Así, las llamadas cuestiones lógicas relativas a la validez objetiva de los enunciados lógicos y a la validez de los enunciados matemáticos, por ejemplo, no pueden reducirse a cuestiones genéticas o antropológicas. La verdad de una afirmación matemática o de un sistema matemático no es lo mismo que la manera como logramos juzgarlos e intuirlos lógicamente. Ha sido mérito de Edmund Husserl, mérito aún hoy grande y significativo, que en el primer tomo de las *Investigaciones lógicas*²⁵, en los «Prolegómenos a una lógica pura», haya demostrado que no es posible identificar inmediatamente la objetividad de las intuiciones lógicas y los procesos de pensamiento en los que las percibimos. En otros términos, que las verdades y construcciones lógicas no se reducen sin más e inmediatamente a procesos y actos psicológicos. Pero al mismo tiempo hay que someter a reflexión la validez de los enunciados lógicos en sí, cuestión en que ha insistido con gran energía Husserl en una de sus últimas obras,

²⁵ EDMUND HUSSERL, *Logische Untersuchungen*. (1.ª edición, 1900).

Husserl / *Lehrbuch der Logik*

la *Lógica formal y trascendental*. Hay que añadir que pese a tal ausencia de identidad, pese a tal diferencia entre el valor de los enunciados lógicos y su génesis y origen psicológicos, no es posible una total separación, sino que tales procesos se remiten uno a otro. Esto significa que sin una unidad de pensamiento, sin lo que en Kant y en el Husserl tardío se llama constitución trascendental, es decir, sin la vuelta a las formas constitutivas del sujeto, no hay un en sí de los enunciados lógicos. Yo mismo he intentado radicalizar este proceso en el capítulo «Crítica del absolutismo lógico» en mi *Meta-crítica de la teoría del conocimiento*²⁶, y con ello superar la representación del en sí de una lógica pura. No hay lógica sin pensamiento, y como el pensar supone por sí mismo la egoidad, es decir, el momento de un sujeto existente, por eso la lógica trasciende sobre sí misma.

No se debe por una parte prescindir de un plumazo de las ramas o disciplinas transmitidas históricamente, y no arbitrarias, sino fundadas en la división del trabajo. Pero tampoco se puede sin más aceptarlas por el hecho de entenderlas como surgidas y constituidas históricamente e incluso originadas en un sentido filosófico. Se debe intentar superarlas esencialmente. Por eso no se puede representar el concepto de filosofía simplemente como el conjunto de lo que se entiende por lógica, metafísica, ética, estética, y otras disciplinas entendidas con más o menos precisión. Hay que acercarse al concepto de la filosofía misma con un estilo de reflexión algo más sutil.

Es éste el estilo de reflexión que quisiera emprender con ustedes. En primer lugar me esfuerzo en lograr la significación de la palabra filosofía. Se compone de φιλεῖν y de σοφία, es decir, de amar y de sabiduría. Dicho brevemente, y con resonancia platónica, sólo se ama en general lo que no se posee de modo firme y seguro. Lo que con ello se indica se constituye no simplemente a partir del objeto, sino del contexto de las cosas. Por sabiduría que se busca, que se ama, pero que no se tiene, no se entiende el saber científico especializado, puesto que este saber le falta a uno ciertamente, pero no es aquello alejado cuya búsqueda debe expresar el concepto de amor, que ha dominado siempre a toda la filosofía. Incluso en una filosofía tan ascéticamente sobria como la de Spinoza vuelve en la formulación del amor intelectual de Dios, o también en la afirmación de Max Scheler de que todo conocimiento se funda propiamente en el amor.

En tal oposición a las ciencias positivas, incluso a las ciencias del espíritu, no se conforma la filosofía con la adecuación espiritual,

²⁶ THEODOR W. ADORNO, *Metakritik der Erkenntnistheorie*, Frankfurt, 1971.

Mimético

con el ajuste espiritual a algo que se encuentra ya dado, sino que quiere ser lo contrario de lo que he designado con el nombre de conciencia cosificada. Tal momento lo ha expuesto Platón en la teoría del entusiasmo en variaciones renovadas sin cesar, especialmente en el *Fedro* y en el *Banquete*. Platón ha unido por primera vez esta idea del amor, del ser captado por las Ideas, es decir, el momento de un determinado comportamiento del pensar subjetivo (y que es constitutivo del auténtico filosofar), con el objeto de la filosofía. Esta unificación del contenido trascendente o absoluto al que tiende la filosofía, aunque inútilmente, y de aquel modo de comportamiento entusiástico, me parece que sigue siendo el supuesto de todo pensar filosófico.

Según Platón, hemos perdido la visión inmediata de los prototipos divinos, y suspiramos por ellos hasta conseguirlos de nuevo. Por eso los recordamos pálidamente debido a nuestra preexistencia. El camino por el que la conciencia se eleva a esas Ideas, el camino de la filosofía por tanto, y la jerarquía del ser, desde el mundo aparente en que estamos desterrados hasta el mundo aquél de lo absoluto, son una y la misma cosa. En esta idea de la identidad del movimiento subjetivo del espíritu y de la gradación objetiva de los contenidos del ser radica efectivamente en Platón el motivo que, podríamos decir, proporciona el tema fundamental de la filosofía. Si se parte del hecho de que la conciencia se ha escindido en lo mimético o actividad expresiva por una parte, tal y como la concibe en general la teoría oficial del arte, y en lo filosóficamente conceptual por otra parte, podría decirse entonces que la filosofía (y ello se vincula con ese momento del eros o del entusiasmo), es propiamente el intento de salvar o recobrar con los medios del concepto aquel momento mimético, que en verdad está profundamente conexionado con el amor. Quizá el filósofo no busca la verdad en cuanto algo objetivo en el sentido corriente, sino que busca más bien expresar su propia experiencia con los medios del concepto. Quizá procura crear una objetivación en el lenguaje del concepto mediante la expresión. Y así se destacaría también con gran rigor el concepto filosófico de verdad.

29 de mayo de 1962

Ello implica evidentemente que en ese no tener, la filosofía ha de considerarse como un objeto completo, pues de lo contrario no sería el amor a la verdad filosófica una categoría propia, como por ejemplo es difícil imaginarse un amor a la geometría. Quizá he hecho algo precipitadamente afirmaciones un poco chocantes. Se debe elegir el momento preciso en que hay que distribuir tales afirmaciones, que no son de ningún modo accidentales al pensamiento. Debo aclarar más por menudo la idea de que la filosofía no tiene su objeto, sino que lo busca. Pone en primer lugar en juego al sujeto de modo muy diferente al de las ciencias particulares objetivadas y objetivantes. Esto está en relación con el momento expresivo. Quiere expresar con conceptos algo que no es propiamente conceptual.

A la famosa frase de Wittgenstein de que sólo debe decirse lo que puede expresarse con claridad, y que sobre lo demás hay que callarse, podría oponérsele el siguiente concepto de filosofía: la filosofía es el esfuerzo permanente e incluso desesperado de decir lo que no puede propiamente decirse. En mis explicaciones, lo chocante era aquella formulación que repito con más calma: el concepto de filosofía no coincide sin más con el concepto de verdad, al menos tal como se usa el concepto de verdad prefilosófica y extrafilosóficamente. Quisiera aclarar esto una vez más recurriendo a mi propia evolución, porque creo que las cosas que un hombre reflexivo experimenta no quedan en general limitadas sólo a sí mismo, sino que valen también para muchos otros, y que su único privilegio, si es que tiene alguno, consiste en que ha descubierto antes o en general esos momentos y que es quizá capaz de expresarlos.

Si mal no recuerdo, cuando empecé a ocuparme de filosofía no conseguí propiamente encontrar las verdades consagradas. Quería más

bien poder expresar lo que se me aparecía con relieve en el mundo, lo que experimentaba en el mundo como algo esencial, sin consideración a si con ello encontraba la fórmula de las verdades absolutas. Antes bien, he desconfiado de antemano de tales fórmulas y de tales pretensiones. Yo puedo pensar perfectamente que una persona que, por decirlo así, se acerca ingenuamente a la filosofía, y que por tanto no aporta conceptos filosóficos prefabricados, tiene la sensación de expresar lo que propiamente le está pasando o lo que ha experimentado auténticamente en el mundo, más bien que la de creer adueñarse en un sistema, o juicio, o cualquier cosa semejante, de la esencia absoluta y verdadera de las cosas o algo por el estilo. En esto la filosofía se relaciona profundamente con el momento de la expresión, el momento que Horkheimer y yo hemos designado como lo mimético en la *Dialéctica de la Ilustración*. Cuando la filosofía busca una verdad, no consiste ésta primariamente en un ajustarse de afirmaciones, juicios o pensamientos a un contenido ya dado, sino que se refiere más bien al momento de la expresión. Explico esto de manera un tanto vaga. Pero es mejor expresarlo de modo algo vago, convenientemente y adecuado, que preciso, si con ello se falsea.

Les ruego encarecidamente que no me reprochen tal vaguedad, sino que en lugar de ello piensen si en ustedes no ocurre algo semejante: la necesidad de decir. En Tasso leemos que cuando el hombre enmudece en su tormento, un dios le concede decir que sufre. Es esto en realidad lo que inspira la filosofía. Casi podría decirse que quiere traducir el dolor por el medio del concepto. La filosofía no es, por tanto, un espejo sostenido desde fuera que reproduce cualquier realidad, sino más bien el intento de obligar a objetivarse la experiencia o ese querer decir.

Pensar en sentido pleno, es decir, pensar en donde no estamos dirigidos por exigencias de cualesquiera disciplinas o fines, tiene algo de ese carácter. Sin embargo, las cosas más serias, en las que se trata realmente de la verdad, son siempre las más frágiles. La verdad no es algo firme que tenemos en la mano y que podemos llevar confiados a casa. No en vano es precisamente Mefistófeles el que, como representante de un pensar cosificado, exige algo parecido. La verdad es siempre y sin excepción algo extraordinariamente frágil, y lo mismo ocurre con el concepto de filosofía que les he indicado. No entiendo, por ello, un lanzarse a pensar en «amateur» según necesidades ocasionales e individuales, sino que por el contrario ese pensar «amateur» e indisciplinado se asocia en general a la representación objetivada de la filosofía, a la ilusión de poder encontrar o construir una fórmula con la que poseer algo así como la piedra filosofal.

El concepto de amor caracteriza a la filosofía como algo que se mueve, tal como se expone por vez primera y auténtica en el *Ban-*

quete de Platón. El movimiento de la filosofía consiste en que se quiere expresar aquella experiencia de la realidad que no se da en el trabajo organizado, y que auténticamente se percibe. La pregunta o la ley motriz de la filosofía consiste en conseguir que ese intento de expresión que lleva en sí siempre la exigencia de una validez objetiva, gracias a su medio, el concepto, rebase la mera casualidad del dato que a uno le mueve. De modo casi automático se suscita frente a este concepto de filosofía la objeción de subjetividad, de subjetivismo. Quien como yo ha oído tal objeción millones de veces, se ha hecho desconfiado por el tal automatismo, y sospecha que es más el reflejo, el portazo de una conciencia cosificada que el hecho de la confianza en una excesiva sustancialidad.

Sin embargo, se debe intentar contestar a tal cuestión. En primer lugar se contiene algo objetivo en la experiencia misma que quiere traer la filosofía al lenguaje. No hay experiencia sin algo experimentado. Ese descortezar tal núcleo que desborda la casualidad del dato podría caracterizarse como la ley del movimiento, el progreso interno de la filosofía, que se sitúa en la unidad de su concepto con el del amor. El que la experiencia que hacemos esté mediada por lo que hay que experimentar nos ocurre a todos de modo automático. Pero igualmente toda experiencia está también mediada por lo experimentado, cosa en la que se suele pensar menos, aunque con toda certeza no es menos evidente. Sin algo a lo que se refiera, sin un sustrato, no hay experiencia en general.

Podríamos llamar a la objetividad de esas experiencias originarias el camino de la filosofía, que no es mera explotación ni ganancia de su sustento. Este concepto de la experiencia originaria que he aplicado aquí ha conseguido gran dignidad en los tiempos modernos. Tanto el concepto de intuición de Bergson como el concepto de la intuición que se da originariamente de Husserl, e incluso el concepto heideggeriano de ser, coinciden en el intento de traducir a una esfera de objetividad, que se opone como correlato a la experiencia originaria, aquello que se da en tal experiencia originaria antes de los preparativos conceptuales.

Wilhelm Weischedel cree que el concepto de filosofía tiene propiamente su medida y sustancia en lo que llama protoexperiencias. Con ello se plantea un problema. No quisiera negar que no se den tales experiencias primarias. Habrán observado que yo mismo, mientras he hablado de necesidad filosófica, las he incluido, sólo que al mismo tiempo les he recordado a ustedes que esa experiencia originaria no es algo primario ni último, sino que como decimos en filosofía, es algo mediado en sí mismo. No se puede pensar sin el momento del sujeto, pero tampoco sin el momento que se le opone, ya que ambos se ensamblan conjuntamente. Yo retengo en cierto sen-

tido este concepto de la experiencia originaria. Creo que, frente al enorme peso del mundo cosificado, el medio por el que nos sustraemos a la apariencia que nos inflige ese mundo endurecido y prefabricado consiste en que efectivamente somos capaces de tales experiencias, en las que, casi diría, conseguimos un momento de ingenuidad. De esta manera, y paradójicamente, la filosofía que tiene en primer término la exigencia de una carencia de ingenuidad frente a la apariencia, tiene también por otra parte la exigencia de una ingenuidad, en el sentido de no dejarse llevar tontamente, y de que no se le compra simplemente al mundo lo que dice, sino que, me atrevería a decir, se está como un niño que se empeña en quedarse con lo que le salta a la vista.

Pero quiero por otra parte, y creo que es esencial para la determinación del concepto de filosofía, no absolutizar al mismo tiempo ese concepto de filosofía, no absolutizar al mismo tiempo ese concepto de la experiencia de lo que se quiere decir. Es incluso en el proceso del movimiento filosófico, en el proceso del pensamiento, sólo un momento. Ciertamente no puede éste ocurrir sin tal momento, y desde luego no sólo genéticamente. Si no se ve en la cosa algo originario, si no le salta a uno nada a la vista, entonces es superflua de antemano toda comprensión que pueda llamarse filosófica en general. No obstante, el progreso de este conocimiento muestra lo que he llamado la mediación de la experiencia originaria. De este modo no permanece en ella; ésta se ordena en contextos mucho más complejos. Por eso varían decisivamente las llamadas experiencias originarias. Creo que tanto en mis experiencias filosóficas iniciales como hasta en mi actual pensamiento me he mantenido pensándolas de manera que casi podría decir que su orientación ha girado ciento ochenta grados. También puede explicarse esto diciendo que la filosofía como expresión, en el sentido antes apuntado, representa en el pensamiento lo que no es concepto, lo que no dispone ni clasifica. En eso tiene la filosofía, y es un momento que la diferencia constitutivamente de la ciencia, algo como una cierta afinidad con el arte, que uno de los máximos filósofos especulativos, Schelling, ha convertido en el órgano de la filosofía.

Incluso en un pensador como Hegel, al que siempre y en alto grado se ha atribuido la sobriedad, no se puede negar que la inmanencia plena de su sistema, y por tanto el hecho de que este sistema no reproduce propiamente ni iguala a la realidad, sino que él mismo quiere ser una realidad totalmente desarrollada en sí, pone de relieve, aunque «contre coeur» esta afinidad interna de la filosofía y el arte. Y esto aunque esta realidad del pensamiento exige ser la realidad absoluta, es decir, la realidad misma; aunque en Hegel el arte mismo queda relativizado a una etapa, y aunque sólo

es un paso del espíritu en su camino inmanente hacia lo absoluto. Pero al decir esto también hay que establecer fronteras. Frente al arte, la filosofía representa lo no conceptual siempre y sólo por medio del concepto, o bien representa lo que no puede pensarse mediante el pensamiento. La filosofía tiene su vida en la elaboración extenuante de esta paradoja, en el intento de distinguir lo que parece una contradicción insoluble, hasta hacerla posible. El camino que recorre, si pretende tal nombre, es decir, el camino que va de la experiencia originaria a su objetivación, y por tanto a la teoría filosófica desarrollada, es propiamente el esfuerzo del concepto para representar el momento no conceptual, e imponerlo en la síntesis.

La filosofía es por tanto en ese sentido una especie de proceso de revisión racional frente a la racionalidad, y por eso conceptos, tales como racionalismo e irracionalismo, así como la polémica entera del racionalismo, en cierto sentido sólo presentan de modo oblicuo lo que auténticamente es la filosofía. Quizá pudiera decirse de modo epigramático: si en el arte, la verdad, lo objetivo y lo absoluto se hacen enteramente expresión, así también por el contrario en la filosofía la expresión se hace verdad, o al menos tiende a ello. En esto consiste el que en la filosofía misma, si no quiere estancarse en esta paradoja, está inscrito el decir lo que propiamente no se puede decir, el momento de la contradicción en movimiento, progreso y desarrollo. Y esta contradicción radica en su impulso de querer alcanzar con el concepto lo no conceptual, con el lenguaje lo no decible mediante el lenguaje. Por eso está en el intento de la filosofía, en lo que quiere como movimiento, desde el principio y necesariamente, aquello que propiamente significa el término de dialéctica. Quizá algunos estarán pensando, y se lo habrán preguntado, por qué definiendo en realidad la dialéctica. Ahora verán que la dialéctica tal como se nos presenta no es un punto de vista filosófico entre otros, sino que el problema dialéctico está contenido propiamente en el problema de la filosofía, si es que la filosofía, tal como he intentado presentarla, es el tercero o el otro frente a la ciencia y frente al arte. La he delimitado frente al arte, y he puesto de relieve el medio conceptual y por tanto la posibilidad de paso de la filosofía a la verdad. Por el contrario, aunque también el arte es una manifestación de la verdad, no es nunca la verdad intencionalmente, en tanto que la filosofía es el ámbito de la expresión cuya intención propia es justamente la verdad.

Por tanto, si quisiéramos descender a definiciones, deberíamos definir la filosofía como el movimiento del espíritu cuya intención propia es la verdad, pero sin imaginarse que pueda poseerla como algo disponible en enunciados aislados o en cualquier configuración inmediata. Precisamente tal limitación ha sido desatendida por la

gran filosofía alemana especulativa hasta Nietzsche, y ésta ha sido quizá su mala suerte.

Filológicamente, la segunda parte es σοφία, sabiduría. La filosofía tiene, pues, con el saber, con el conocimiento organizado conceptualmente, decidida y estrictamente racional, una relación esencialmente constitutiva. Se convierte en algo arbitrario o privilegiado cuando se corta simplemente tal relación con la ciencia o con el saber. Pienso que para la filosofía ese desprecio por la razón y la ciencia, como se dice en algunas formulaciones de Heidegger, es tan dañino como lo es también la tendencia predominante a acomodar la filosofía como un ámbito objetivo entre otros en la conciencia cosificada. De hecho las filosofías más tempranas han sido tanto intentos de codificación del saber y de explicación científica como también representantes del otro momento aludido.

Ahora bien, esta relación con la ciencia se ha roto en la filosofía. La filosofía no es simplemente una ciencia entre otras, aunque sea rica en problemática científica, y aunque en el ámbito filosófico se den también muchas cuestiones decisivas científicamente, cuyo ejemplo más destacado en la historia de la filosofía lo constituye la crítica kantiana al argumento ontológico sobre la existencia de Dios. Pero la filosofía, a causa de ese impulso trascendente, que desborda los saberes singulares determinados, no es simplemente el saber mismo, sino la reflexión sobre este saber, que lo pone en relación con los otros, y en ese sentido es también crítica del saber. Eso ha llegado a ser hoy. Lo que quiere decir que la filosofía no supone simplemente a la ciencia, como era el caso en Kant, buscando una especie de justificación de la ciencia dada, sobre la que de antemano no cabe duda alguna. Con todo el respeto debido al gran Kant, esto tiene algo de juego de espejismo, puesto que si, como se dice en el principio de la *Crítica de la razón pura* kantiana, se supone a la ciencia como algo indudable, válido y absolutamente respetable, el intento de querer derivar después su validez tiene algo de apariencia. Se demuestra aquello de lo que de antemano se está seguro. Mucho de lo que tenía para él validez incondicionada en las ciencias naturales, y por tanto incluye entre los conocimientos absolutamente válidos y por tanto también filosóficos —los juicios sintéticos *a priori*—, queda demostrado sólo en virtud de esa absoluta autoridad. Pero justamente eso mismo cae dentro del mundo de la experiencia, y por tanto no es compatible con la exigencia de absoluto de la filosofía tradicional. Se puede también decir que hoy día todo el comportamiento científico cae bajo la temática de la filosofía. El comportamiento científico en cuanto polo opuesto a esa experiencia inmediata de que antes he hablado, es algo también mediado en sí mismo, a saber, por los fines de la división del trabajo, y como ha

expuesto sobre todo con gran agudeza Henri Bergson en sus análisis, algo mediado por el fin de dominación de la naturaleza, la técnica en general, de manera que la ciencia no es capaz de exponer lo inmediato o lo último.

Precisamente por ello no es la filosofía solamente reflexión, autorreflexión del sujeto pensante, sino que es siempre y también reflexión de la ciencia. No es por tanto ni simple ciencia fundamental, como se ha querido hacer creer en el siglo diecinueve, ni ciencia suprema, un sistema supremo de juicios en los que se recopila la ciencia, ni tampoco sólo crítica de la ciencia. Es más bien un tercero, consistente en reflexión de la ciencia, con la que ha de estar en contacto estrecho y permanente, pero a la que, sin embargo, no se debe entregar por completo.

Quisiera en este momento procurar impedir tan bien como pueda un malentendido que amenaza esta explicación del concepto de filosofía. Una de las trivialidades comunes a una conciencia filosófica derrotista consiste en desahogarse exclamando en público: la fe en la ciencia es puro siglo diecinueve que hoy hemos perdido, y que es tan problemática como cualquiera otra fe; por eso podemos en cierto sentido como filósofos arrojar la ciencia a la chatarra y ponernos a pensar nueva y alegremente. Considero profundamente engañosa tal argumentación, que sitúa en el mismo plano la fe en un dogma y la fe en la ciencia bajo la categoría formal de considerar algo-como-verdadero, pues no se trata de si la conciencia subjetiva tiene algo por verdadero, sino que se trata en realidad del complejo inmanente de la evidencia, de la posibilidad de justificación de ambas esferas en sí mismas. Pero un pensamiento que se sustrae precisamente a ese momento de la evidencia, a ese momento de la comprobación de si verdaderamente es algo que no se deja contar como mera opinión, y que por tanto no acepta la disciplina que en la ciencia impugna la simple opinión, está tan lejos del pensar filosófico, como a la inversa un pensamiento que sólo acepta la ciencia misma como modelo de la filosofía, y por tanto ya no es dueño de las experiencias.

Quizá pueda darles un consejo en esta introducción a la filosofía, que también puede y debe entenderse como una introducción al trabajo académico: el desengaño de las ciencias particulares no procede solamente de su situación hoy día muy problemática precisamente en el campo de las ciencias del espíritu. Es necesaria la disciplina no sólo de defender una opinión, sino de saber si también es acertada. Esta disciplina exige un sacrificio y ejerce una fuerza que tienen también algo de saludable. Prescindan, pues, del malestar de las ciencias particulares y del sacrificio que de todos nosotros exige no incurrir en la desvalorización de la ciencia misma en un

relativismo abstracto, como mero comportamiento arbitrario del espíritu entre otros comportamientos del mismo espíritu; no digan que no se da la verdad en general, que basta con entregarse a lo que a uno le vaya mejor. El pensamiento científico tiene en este contexto la ventaja infinita de ser el medio por el que la experiencia de la que les he hablado, y que es el comienzo de la filosofía, hasta tal punto se extenua trabajando que es capaz de sustraerse a su propia contingencia.

Entre el momento científico y el momento mimético o experiencial de la filosofía domina una tensión. La filosofía se falsea justamente en el momento en que abandona esta tensión y se acoge definitivamente a uno o a otro de los llamados principios. Con ello he delimitado la filosofía respecto de aquello que me parece más peligroso, el malentendido de la filosofía como concepción del mundo. Cuando la filosofía, aislada, sin experimentar contacto con la ciencia, se queda simplemente en tal momento expresivo, que por otra parte ya ordinariamente desde el principio es falseado y cosificado, degenera en su opuesto. La concepción del mundo se opone a la filosofía tanto como el pensamiento cosificado. Casi podría decirse que ciencia y concepción del mundo son las partes separadas de aquello que significa filosofía y que ya no se puede recomponer o reestructurar a partir de tales elementos separados entre sí. Sólo quizá se pueda conseguir que ambos momentos se medien entre sí, y sean captados en su dependencia mutua. Pero precisamente el pensamiento que cree poder apoderarse de ese todo, escindido y dividido en el trabajo científico, de modo inmediato y como por encantamiento, es decir, meramente por un acto subjetivo, justamente esa relación al todo, si se entiende aislada e inmediata, recae totalmente en lo privado. Eso es lo que son esos proyectos ocasionales y arbitrarios de las concepciones filosóficas del mundo, que presentan hombres aislados, extasiándose en ellas, y que cuanto más pomposos y pretenciosos resultan, tanto menos tienen que ver con la verdad.

5 de junio de 1962

Las personas que estudian filosofía en la Universidad para, independientemente de su formación científica, llenar la exigencia de lo que llaman necesidad de una cosmovisión, suelen buscar a uno de los llamados grandes filósofos. Acostumbran en general a dar con un filósofo con una concepción del mundo muy pronunciada, como por ejemplo Spinoza, Schopenhauer o Nietzsche. Se hacen miembros confesores de una sociedad Spinoza, Schopenhauer o Nietzsche. Después toman a uno de estos hombres como *hobby*, con mayor o menor compromiso, y ya tienen una concepción del mundo: soy spinozista, soy pesimista o incluso soy un superhombre.

Si se toma la filosofía en serio, la tarea de la formación filosófica ha de consistir en liberarse, por medio del trabajo filosófico mismo, de esta imagen de la elección de la concepción del mundo que mejor le vaya a uno, en lo cual se incluye el concepto de la falta de compromiso que priva a la filosofía de su exigencia de verdad.

En mi trabajo *Opinión, demencia, sociedad*²⁷, me he ocupado esencialmente de la crítica del concepto de opinión que ya Platón criticó como ilusión. En Platón, la opinión significa algo muy distinto, a saber, abandonarse a la ilusión de los sentidos. Hoy día, la figura de las simples opiniones consiste en una parte importante en que uno se imagina que en esta cultura, en la que todo está previsto y prefabricado, hay también concepciones del mundo prefabricadas, que se pueden adquirir de confección, con lo que se libra uno de las demás preocupaciones, pudiendo atenerse a una de ellas. Bajo este aspecto llamaría a la tarea de la filosofía la liquidación de la opinión, de manera que se superasen las convicciones que se han ele-

²⁷ «Meinung, Wahn, Gesellschaft», en *Eingriffe. Neun kritische Modelle*, Frankfurt, 1963.

gido simplemente porque le van bien a uno, situándolas en su contexto exacto.

No en vano precisamente los más serios y responsables filósofos se han dirigido siempre contra lo que se acostumbra a asociar con el concepto de concepción del mundo, es decir, contra el concepto del punto de vista. Incluso los filósofos más heterogéneos están unidos en su burla e intolerancia contra el concepto del punto de vista filosófico. Encontrarán las invectivas más agudas contra la filosofía del punto de vista tanto en Hegel como en Husserl, quien por su parte ha señalado como absurda la tesis hegeliana de la no validez absoluta del principio de contradicción. No se trata con esto simplemente de una especie de exhortación general, como pueden comprobar recordando mi formulación de que la filosofía empieza en un cierto y sutil sentido con la necesidad de expresión de cómo le aparece a uno el mundo originariamente.

Se me podría con razón reprochar que por una parte he dicho que la filosofía y el filosofar deben empezar precisamente a partir de tal experiencia, y que ahora hago mía la burla de los filósofos que se dirige contra el supuesto de que la filosofía, al igual que un traje de confección, debe sentarle a uno más o menos bien. Esta contradicción, si han reparado en ella, es efectivamente real. Ahora bien, tal contradicción es el medio de la filosofía o, más exactamente, la tensión en la que se realiza el pensamiento filosófico. Filosofar significa propiamente partir de tales experiencias, decir lo que aparece ante uno, pero no por ello escoger lo que a uno parece irle mejor según su gusto, sino trascender esto por un pensamiento independiente y originario. La tesis que he desarrollado es consistente en el momento en que cobren ustedes evidencia del momento dinámico que subyace en el concepto de φιλεῖν —el amor de la filosofía—. Es, según su propio concepto, un proceso, y no algo fijo, rígido, cosificado. En filosofía no se logra fácilmente suscitar un consensus, una unidad, como es posible en el conjunto de las ciencias naturales y técnicas. Sin embargo, en un sentido determinado desborda en su propio desarrollo ese concepto de concepción del mundo o de punto de vista, sin ganar con ello una formulación tajante y definitiva, ni una univocidad concluyente, y quizá sin que pueda conseguir nada semejante.

Las diferentes filosofías, es decir, las llamadas concepciones del mundo entre las que el ingenuo ha de elegir, no están limpiamente separadas una de otra como en la carta de un menú. Reina entre ellas más bien una conexión de sentido o de fundamentación, de manera que en una medida extraordinariamente grande una filosofía es la respuesta a otra, y una comienza con cuestiones que no han

sido resueltas en otra, y da respuestas que no se encuentran en otra, o bien —y es éste en general el prototipo del movimiento de la historia filosófica de una filosofía a otra— una filosofía se convierte en crítica de la otra en un sentido radical. Así ocurrió, por citar sólo ejemplos muy famosos en la relación de Aristóteles con Platón, así se enfrentó Leibniz a Locke en los *Nouveaux essais*²⁸, así finalmente en la *Crítica de la razón pura*, que literalmente es una crítica tal como se entiende el concepto de crítica en el sentido corriente de la palabra; y así se comportó Marx frente a la dialéctica hegeliana.

Ha sido un inmenso mérito de Leibniz haber reconocido el primero tal conexión estructural de las filosofías, y Hegel ha hecho en su *Historia de la filosofía*, no en su *Filosofía de la historia*, el magnífico intento, todavía no superado, de exponer esta unidad de la filosofía como una unidad de un complejo de motivaciones y temas, por una parte, y de críticas, por otra; es decir, una unidad dialéctica. Hay mucho que objetar en detalle a esta historia de la filosofía de Hegel, sobre todo porque, como acostumbran a hacer las consideraciones construidas desde arriba, estructura excesivamente los materiales según sus propias categorías, y por ello no hay ajuste en detalle en todos los lugares posibles, sobre todo en el ámbito de la filosofía medieval, frente a la que experimenta una cierta extrañeza. Pero ha conseguido esa estructura de la unidad de la filosofía en el sentido de una progresiva conexión crítica, que ya no se perderá.

Quisiera añadir a este excursus sobre el concepto de filosofía en cuanto unidad de las filosofías, una observación a uno de los más famosos pensadores de finales del diecinueve y comienzos del siglo veinte. Wilhelm Dilthey ha equiparado simplemente este concepto de unidad de la filosofía como historia de sus problemas o como historia del espíritu al concepto mismo de filosofía: si entendiéramos cómo se realiza este movimiento de una a otra figura del espíritu, y con ello adquiriésemos la libertad de comprenderlo todo e incorporárnoslo todo, ello satisfaría al concepto de filosofía. Esta concepción se separa profundamente de la hegeliana, y en todo caso no se ajusta a mi propuesta. La reflexión sobre la unidad misma que no tiene lugar en las conexiones de verdades y falsedades de la filosofía, sino que como diría Hegel dispone de ellas desde arriba, prescinde de las cuestiones filosóficas decisivas. Estas no pueden decidirse por la simple reflexión histórica de cómo un pensamiento surge de otro. Sólo pueden decidirse si se reflexiona sobre la cosa misma. Por tanto, no

²⁸ GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ, *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (1.^a edición, 1716).

es esta estructura tan sencilla. No es suficiente adscribirse a una filosofía concreta y creer que se ha encontrado la piedra filosofal.

Otros piensan, en la creencia de abarcarlas todas, que es suficiente ver cómo procede una de otra para poseer la filosofía. En este aspecto radica la habilidad, por así decir, de la conciencia filosófica (lo que propiamente hay que aprender si se quiere aprender a filosofar): mantener las cuestiones concretas singulares mientras se recurre simultáneamente al conjunto de los problemas conexos. Incluso el momento histórico que desempeña tan gran papel en Dilthey debe ingresar en la problemática filosófica, pero no debe, sin embargo, eliminar la inmediatez en la relación del pensamiento filosófico a las cosas. De lo contrario esta falta de ingenuidad historicista desembocaría en la mayor ingenuidad, en la brutal creencia cultural que piensa que si se sabe cómo se ha formado todo, se sabe algo de las cosas mismas. Esto es una ilusión, y el llamado movimiento fenomenológico constituyó seguramente en este sentido una defensa, entre otras, muy enérgica contra el concepto de historia del espíritu, tal como había sido inaugurado en primer término por Dilthey, y como, no en vano, se había unido a un relativismo y escepticismo filosófico completos. Frente a tal cosa (y con ello toco nuevamente el punto en que se diferencia la filosofía de la concepción del mundo) la problemática filosófica es por principio decisoria. Este carácter decisorio que, pese a la revocabilidad y falibilidad de cualquier decisión filosófica, se da al menos fundamentalmente, es el auténtico medio en el que hay que entender a la filosofía.

Tomo un ejemplo sobre esto de la *Crítica de la razón pura* de Kant. Con ello procedo según mi principio de ilustrar con ejemplos no sólo el punto en que trato en mis explicaciones de aclarar algo, sino que elijo los ejemplos —que en tal caso no son meros ejemplos— también por sí mismos, es decir, con la relevancia de las cuestiones que tratan.

Al referirme al ejemplo que sigue, abordo al mismo tiempo una cuestión que se me antoja, cuanto más lo pienso, como el centro de la meditación filosófica: el problema del llamado argumento ontológico sobre la existencia de Dios. Pero antes voy a decir algo sobre la *Crítica de la razón pura* de Kant. Recuerdo con claridad cuando empecé a ocuparme de la filosofía y leía como alumno primerizo la *Crítica de la razón pura* de Kant bajo la guía de un amigo mucho mayor que yo. En primer lugar me produjo ese título de *Crítica de la razón pura* una cierta dificultad, a saber, qué había que entender por tal título, cosa que de modo parecido les habrá ocurrido a ustedes probablemente. Todavía la cuestión es más difícil aún si se dice: crítica no tiene aquí de ningún modo su significado habitual, sino que significa la determinación, de lo que es capaz la

razón pura, y razón pura tampoco significa lo que uno se imagina al oír la palabra, sino que razón pura es la razón prescindiendo de todo material empírico y atendiendo sólo a su posibilidad formal. Entonces nos preguntamos inmediatamente cómo es posible que la razón se critique a sí misma. Si la razón ejerce la crítica sobre sí misma, es que ya sabe lo que hay que criticar.

Me gustaría repetir una vez más que la filosofía es una extrañísima configuración de ingenuidad y de falta de ingenuidad, es decir, que sólo consigue eliminar la ingenuidad, y lograr por tanto la disolución de una conciencia puramente receptiva e inmediata, abandonándose a la inmediatez de sus experiencias singulares. Quiero intentar resolver el entredicho que afecta al título de *Crítica de la razón pura*. En un curso sobre terminología filosófica es adecuado dar una explicación sobre un término acuñado hace tanto tiempo. La buscaremos paradójicamente examinando de nuevo el título de manera absolutamente literal. Se ejerce una crítica sobre algo. Consideren el concepto de crítica del modo más simple y primitivo, como cuando critican a tal o cual compañero porque es arrogante, o se critica tal obra de teatro porque es aburrida. Kant ejercita efectivamente la crítica sobre la razón pura. Tomen la palabra razón pura de modo ingenuo, sin tener en cuenta las prolijas definiciones del concepto «puro», tal como aparecen en el propio Kant. Esto significa: ejercicio una comprobación simplemente por el pensamiento, por mi pensamiento, sin preocuparme demasiado de la experiencia y de las modificaciones que esta experiencia exige. Lo que se produce en la parte negativa de la *Crítica de la razón pura* consiste simplemente en criticar al pensamiento en su capacidad de conseguir algo definitivo y concluyente con pretensiones de verdad sobre los objetos supremos, Dios, la libertad y la inmortalidad, sin consideración de los momentos de experiencia —cómo tomo asiento y me pongo a pensar en algo—. Se critica en este sentido fuerte a la razón, la razón pura; en otras palabras, al mero pensar, a la pretensión de decir algo sobre sí mismo, sin experiencia, sobre las cosas últimas y concluyentes. Y esta crítica no se ejerce por el hecho de que la razón juzgue sobre sí misma como facultad total. Hay ahí evidentemente una contradicción que se resuelve en el método de esta parte de la *Crítica de la razón pura* de la manera más simple y genial.

Kant muestra que al formular juicios sobre estos supremos, definitivos, extremos objetos por la razón pura incurro en contradicciones. Por tanto todos esos juicios de la razón pura que versan sobre lo absoluto incurren en contradicciones. Pero la razón es precisamente el pensamiento, ese pensamiento lógico que tiene en sí la pretensión de la no contradicción, porque ese movimiento espiritual está en la creencia de poder resolver las contradicciones. Por

eso se muestra que la razón según su propio concepto es incapaz de la tarea de emitir juicios sobre lo absoluto a partir puramente de sí misma, de la razón pura. Por tanto, tiene límites.

La llamada parte positiva de la *Crítica de la razón pura* que según su sentido debería seguir propiamente a esta parte negativa, pero que arquitectónicamente la precede en la obra, trata de la cuestión: ¿qué puede hacer la razón si se le niega la posibilidad de conocer lo absoluto, lo que realmente quiere y no puede dejar de querer? Se suprime tal pretensión como falsa, como una captación subrepticia, según dice Kant a menudo. Por otra parte esto tiene su justificación histórica en el hecho de que efectivamente la *Crítica de la razón pura* en su parte negativa es esencialmente la crítica de una gran filosofía presente, el racionalismo, que, sistematizada y traducida por Wolff a un lenguaje escolástico, fue expresada originalmente en esencia por Leibniz de modo aforístico o de modo fragmentario en su correspondencia. Puesto que Leibniz ha expuesto su filosofía más en sus cartas que en sus obras principales, y sería verdaderamente atrayente meditar en esta curiosa estructura.

Para las investigaciones que van a seguir es decisiva la división convencional de la lógica en tres disciplinas, la teoría del concepto, la teoría del juicio y la teoría del raciocinio. Por eso he antepuesto a esta lección un sólido fragmento de lógica formal. El argumento ontológico sobre la demostración de la existencia de Dios fue formulado en su forma clásica por Anselmo de Canterbury, mientras que Kant, por cierto, se refiere en su crítica a Descartes, en quien vuelve este argumento ontológico, aunque precisamente Descartes se haya opuesto a la escolástica, cuyo punto culminante lo constituye en cierto modo tal argumento. No quisiera ahora hablar del concepto de ontología, sino simplemente del nervio de esta argumentación y de la crítica que Kant le ha hecho. Del concepto de un ser supremo y absolutamente perfecto, como se dice en la escolástica, el *ens realissimum*, debe seguirse necesariamente la existencia de un tal ser, porque la existencia pertenece a su concepto.

Al examinar la crítica kantiana les ruego que mantengan la diferencia entre concepto y juicio. Es una diferencia de extraordinaria significación al menos para el planteamiento de la argumentación de Kant. Añadiría que tal argumentación no es propiamente una argumentación científica, porque no existe en absoluto una ciencia particular que juzgue sobre la posibilidad de afirmar o rechazar la existencia de Dios. Su fundamento consiste simplemente en la diferenciación de juicio o proposición y concepto en el sentido expuesto, es decir, que el concepto es la unión de cosas dispersas bajo un atributo que les es común, mientras que juicio es la conexión de conceptos

en la que se dice si hay verdad o no. Por el contrario, no se puede aplicar al concepto la pregunta por la verdad. Esta cuestión definitiva de división de disciplinas o también de la estructura del lenguaje es la que subyace a la crítica del argumento ontológico, por cuanto que Kant parte de la comprobación de que un concepto no dice nada en absoluto sobre la existencia de aquello sobre lo cual versa. Yo puedo, por ejemplo, agrupando ciertos caracteres, formar el concepto de un centauro como ser que tiene cabeza humana y cuerpo equino, y decir: el centauro es la unidad de todos los seres que poseen tal estructura. Pero no se sigue de tal concepto la existencia efectiva de tal ser, aun cuando el concepto no es en sí problemático ni contradictorio, como sería el caso de un hierro de madera.

La crítica kantiana parte de la afirmación de que en el argumento ontológico se confunden el concepto y la posibilidad o imposibilidad del concepto de algo con la verdad de un juicio, a saber, de un juicio de existencia que afirma la existencia efectiva de algo con determinada estructura.

El pasaje de la segunda y extensa parte de la teoría trascendental de los elementos, la dialéctica trascendental, pertenece a la parte negativa de la *Crítica de la razón pura*, y en su tercer capítulo sobre el ideal de la razón pura, en la cuarta sección «sobre la imposibilidad de una prueba ontológica de la existencia de Dios», dice: «Cualquier proposición de geometría, por ejemplo la de que un triángulo tiene tres ángulos, es absolutamente necesaria, y lo mismo se dice cuando se trata de un objeto que se halla totalmente fuera de la esfera de nuestro conocimiento», a saber, lo incondicionado, «como si estuviera perfectamente comprendido lo que se quiere decir con tal concepto». «Todos los ejemplos que se utilizan —aducidos a efectos de tal necesidad absoluta, como que un triángulo ha de tener tres ángulos— son sin excepción sacados de juicios, no de cosas y de su existencia»²⁹. Y podemos decir que las cosas se nos dan en los conceptos, pero no por los conceptos. «Pero la necesidad incondicionada de los juicios no es una necesidad absoluta de cosas. Porque la necesidad absoluta del juicio no es más que una necesidad condicionada de la causa o del predicado en el juicio.»

En caso de que esto les parezca oscuro, comprenderán inmediatamente lo que significa, pues se trata de algo extraordinariamente concluyente e irrefutable: «La proposición precedente no dice que que tres ángulos existan de una manera absolutamente necesaria, sino que si se coloca la condición de que un triángulo exista (sea dado) hay en él, por consecuencia, necesariamente tres ángulos»³⁰.

²⁹ IMMANUEL KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, op. cit., pág. 568.

³⁰ *Ibid.*

En otros términos: todo triángulo tiene tres ángulos no significa que se dé necesariamente un ser con tres ángulos porque en su propio concepto se exija su existencia. Sólo se dice que tiene tres ángulos sólo bajo la condición de que exista.

En el argumento ontológico se dice que pertenece al concepto de Dios el existir. Por tanto, lo que corresponde propiamente al juicio, es decir, que hay A, o que existe Dios, debe surgir del propio concepto porque su existencia está dada como una nota de ese concepto. En el desarrollo de la crítica de Kant se muestra que el intento de extraer de un concepto puro la existencia de aquello a que alude el concepto es imposible. Sólo puedo exponer aquí el nervio de la argumentación para que puedan adquirir una idea del rigor de la filosofía, y de que no se trata de algo arbitrariamente conveniente o no conveniente, sino de la evidencia de algo que se impone con una textura extremadamente particular. «Y así lo real no contiene más que lo meramente posible»³¹. Es falso, por tanto, decir que Dios tiene también la existencia además de otros predicados que le atribuye la teología: la perfección y demás, porque la existencia no es algo de tal especie que se pueda predicar de él. La existencia de Dios no constituye algo adicional a lo que ya posee su concepto, sino que es algo que se refiere a la relación de este concepto a algo diferente, a la posición de una cosa, como dice Kant. Al siguiente y famoso argumento de Kant puede aplicarse en verdad la calificación de la santa sobriedad de Hölderlin: «Cien táleros reales no contienen más que cien táleros posibles. Porque como los táleros posibles expresan el concepto y los táleros reales el objeto y su posición, en el caso de que aquello contuviera más que esto, mi concepto no expresaría el objeto completo, y por consecuencia no sería el concepto adecuado a ello. Pero yo soy más rico con cien táleros que con su simple concepto (es decir, que con su posibilidad)»³².

Es decir, se observa la diferencia entre el concepto de los táleros y su realidad en el hecho de poseerlos o no. «En la realidad, efectivamente, el objeto no está simplemente contenido de manera analítica en mi concepto, pero se suma sintéticamente a él (que es una determinación de mi estado), sin que por esta existencia fuera de mi concepto esos cien táleros concebidos sean incrementados en la realidad»³³. Y finalmente dice, y esto es lo decisivo: «Ahora bien, si yo concibo un ente a título de realidad suprema (sin defecto), es aún preciso averiguar, no obstante, si este ser existe o no».

³¹ *Ibid.*, pág. 572.

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*, págs. 572 y sigs., y también las citas siguientes.

La existencia misma no se puede deducir de su concepto, porque el concepto no es ningún juicio, y la existencia, el hecho de que algo se dé o no, es cosa del juicio. «En efecto, aunque a mi concepto no le falte nada del contenido real posible de una cosa en general, queda, sin embargo, algo con relación a todo mi estado de pensamiento, a saber, que el conocimiento de este objeto sea también posible *a posteriori*. Y he aquí la causa de la dificultad que surge sobre este punto. Si fuera cuestión de los sentidos, yo no podría confundir la existencia de la cosa con el simple concepto de la misma, pues el concepto no me hace concebir el objeto más que conforme a las condiciones universales de un conocimiento empírico posible en general, en tanto que la existencia me lo hace concebir como contenido en el contexto de toda la experiencia. Si, pues, por su enlace con el contenido de toda la experiencia el concepto del objeto no aumenta lo más mínimo, nuestro pensamiento (es decir, nuestro juicio) al menos recibe de él una percepción posible. Si, al contrario, queremos pensar la experiencia solamente por la pura categoría —podemos traducir: si queremos pensar la existencia sólo mediante el pensamiento puro, sólo mediante la razón pura (de ahí la crítica de la razón pura)— no es asombroso que no podamos indicar ningún criterio para distinguirla de la simple posibilidad.»

Y aquí no tiene lugar el criterio de una experiencia que señale o no tal realidad.

7 de junio de 1962

Nos hemos ocupado del concepto de filosofía, y especialmente de la complejidad que posee en relación con dos conceptos polares, uno el de ciencia, y otro el de concepción del mundo. Y en este contexto de intentar disociar la filosofía de la concepción del mundo he desarrollado como ejemplo la crítica kantiana del argumento ontológico de la demostración de la existencia de Dios, para mostrar cuán afinadas y rigurosas pueden ser a su manera las argumentaciones filosóficas, sin que se pueda reducir tal tipo de rigor a un rigor puramente lógico-científico.

Como pienso que se trata de un problema central de la filosofía, me he atenido muy rigurosamente al texto de Kant para darles una idea lo más exacta posible de cómo se manejan tales problemas en un texto verdaderamente filosófico. Nos encontramos, sin embargo, siempre entre Escila y Caribdis: en un seguimiento tan estrecho al texto mismo, al que no está familiarizado con la *Crítica de la razón pura*, no le quedarán totalmente claras algunas cosas; y si nos alejásemos demasiado, comentando libremente el texto, existiría el peligro de proyectar en él motivaciones propias y con ello herir el respeto que evidentemente debemos a un gran autor como Kant. Sin embargo, para que puedan comprender mejor desde una cierta perspectiva lo que se ventila en el proceso del argumento, intentaré reexponer lo más esencial con mis propias palabras.

En el llamado argumento ontológico, se trata de la teoría de que al concepto de un ser perfectísimo le pertenece también su existencia, puesto que si a tal ser perfectísimo le quitamos algo, y algo tan excelso como su existencia, ya no será un ser perfectísimo, sino que por el hecho de no existir tendría una sensible carencia, y por tanto no se podría predicar de él convenientemente la cualidad de su per-

fección. Puesto que si no existiese, podríamos afirmar que no se cumple su propio concepto, y ese concepto sería contradictorio en sí mismo, y un concepto como el del ser perfectísimo no puede tener en sí mismo una contradicción.

Contra esto Kant argumenta que el concepto, en tanto que forma mental, no dice sin más nada sobre la realidad de aquello que por él se comprende. Yo puedo, por ejemplo, formar el concepto de un centauro, concepto perfectamente unívoco y sin contradicción, pues aunque ciertamente sería extraordinario encontrarse con un caballo con tronco humano, sin embargo no hay en eso en último término nada contradictorio, y en ciertas fases de la historia natural se han dado formas muy extrañas. Kant dice que el concepto es una formación del pensamiento, una abstracción que se adquiere mediante muchos objetos dispersos y existentes de tal o cual modo, y de los que se retienen determinados caracteres, mediante cuya abstracción se elabora el concepto. Así ha sucedido, según Kant, en la formación del concepto de Dios. Aunque tal concepto establece un ser perfecto del que se afirma que es real, no deja de ser un concepto, algo organizado en cierto modo por nuestro pensamiento, una formación construida por nosotros. Para poder afirmar que este concepto posee realidad, se necesita, según esta argumentación, de su confrontación con la intuición, con la experiencia efectivamente dada, con lo fáctico. Sólo entonces se puede comprobar si el concepto se cumple o no.

Esta argumentación kantiana es, propiamente hablando, la consecuencia llevada al extremo de la intuición filosófica, que desde la filosofía medieval tardía, concretamente desde Guillermo de Ockam, comenzó a cristalizar en lo que se llama nominalismo. Según esa intuición, no se atribuye realidad a los conceptos como tales, sino que los conceptos valen, podríamos decir, como abreviaturas de hechos por ellos comprendidos. Frente a lo que comprenden, no poseen auténtica independencia, sino que según la fórmula medieval no son sino *flatus vocis*, soplo de voz, algo tan efímero y sin sustancia como la misma palabra que simplemente se pronuncia. Originariamente tal idea surgió como consecuencia de la crítica aristotélica a Platón. Para éste son los conceptos algo independiente y en sí algo indestructible y eterno, las Ideas. En la crítica que Aristóteles hace de Platón sufren una restricción por cuanto que, según Aristóteles, estos conceptos deben ser mediados o colmados con lo concreto y fáctico. En Kant se da la última consecuencia del proceso, pues finalmente se traslada al concepto de Dios ese motivo crítico frente a la objetivación, frente a la hipóstasis del concepto.

La existencia no es, por tanto (no piensen en el existencialismo moderno, sino simplemente tengan presente el juicio existencial que

afirma que existe un objeto o ser determinado), una determinación que recae en el concepto, no es un atributo que se aplique al concepto junto a otros atributos, sino que la existencia es una determinación que se refiere a la relación del concepto o conceptos con su respectivo material, dado que colma el concepto. Por eso no se puede seguir ni urdir nada sobre la existencia de lo que expresan los conceptos a partir sólo de los conceptos puros. Recojo con esto una determinación que introduje antes un poco como de contrabando cuando hablaba de las diferentes ramas de la filosofía y decía algo de las diversas significaciones de la palabra lógica. Hablaba de que existe una lógica formal, una lógica de las formas puras del pensar, pero que frente a ella hay también una lógica material, es decir, una lógica que se refiere a posibilidades con las que en nuestras determinaciones mentales nos referimos a algo real que no es simple pensamiento. En la medida en que se trata de condiciones del pensamiento mediante las que es posible en general tal conciencia de lo real, habla Kant de lógica trascendental.

Kant diría que hay propiamente en el argumento ontológico, si lo traduzco a esta dicotomía conceptual, algo así como una confusión entre determinaciones lógico-formales, que suponen la formación libre de conceptos, y determinaciones lógico-trascendentales, que se refieren a la realidad. O, tal vez mejor, determinaciones lógico-materiales de lo que se refiere a la realidad de aquello que constituye el concepto. Se podría llamar también al concepto de Dios, del que en el argumento ontológico se afirma, entre otros, como momento de su perfección, la existencia, un concepto de la razón pura, y tal concepto necesita, como todos los conceptos de la razón pura, como las categorías que Kant ha desarrollado, el cumplimiento mediante la intuición.

Pero por otra parte el concepto de Dios según su determinación propia debe ser algo absolutamente trascendente, algo separado por completo de nuestra intuición empírica, y que no puede dárse nos adecuadamente en la experiencia sensible, efímera y engañosa. Por tanto, el concepto de Dios excluye por sí mismo tal cumplimiento, que, sin embargo, hay que exigir para que se pueda decir de tal concepto que le corresponde el existir. Kant extrae la consecuencia de que Dios es una idea, pero no algo acerca de cuya existencia o no existencia se pueda decidir terminantemente mediante el pensamiento puro y en un proceso meramente lógico.

Les ruego que comprendan con exactitud el argumento. No se trata de que Kant impugne la existencia de Dios desde su posición crítica. Lo que hace es algo mucho más radical. Su argumento dice así: toda afirmación, tanto la afirmación de la existencia de Dios como la de su no existencia, es propiamente un rebasar las fronteras

que se imponen a nuestra razón, por el hecho de que sólo podemos establecer juicios de existencia, es decir, afirmaciones sobre la realidad o no realidad de algo, si ese algo nos es dado mediante la intuición sensible. Esta crítica de Kant al concepto de Dios no es tanto una crítica a la teología racional, tal como se ha presentado, sino que es en sentido muy estricto una crítica a la razón pura, es decir, una crítica a la tentación de la razón a pasar sus fronteras y emitir juicios sobre lo real. Y les indico ahora (pues pienso que sólo se puede hablar de filosofía cuando se está en medio de una problemática filosófica) que la razón difícilmente se sustrae a la tentación, que Kant llama «su» tentación, de hacer tales afirmaciones. Esta determinada tentación está contenida en el concepto mismo de razón, de manera que la razón no logra evitar propiamente hacer afirmaciones en las que se enreda en contradicciones y en dificultades insolubles.

Permítanme indicar ahora también que es éste precisamente un momento en el que Hegel entronca cuando dice: si la razón está forzada por una parte a desarrollarse en contradicciones, porque debe progresar según sus propios conceptos y según sus propias ideas, y por otra parte no puede rescatar tales conceptos e ideas, es entonces la contradicción misma el órgano, el medio en que se mueve la razón, y la razón que se mueve en medio de la contradicción es la razón dialéctica.

En Kant se trata en primer término del intento de criticar las transgresiones de fronteras por la razón, es decir, no tanto criticar los momentos objetivos afirmados por la razón, cuanto sus pretensiones de establecer juicios trascendentales. Por tanto deben separarse los juicios propiamente científicos, aquello que podemos conocer con seguridad, de las problemáticas ideas de la razón. En una magnífica metáfora habla de una isla pequeña pero segura, en la que nuestro conocimiento se mueve con firmeza, rodeada por el océano incierto y peligrosamente enfurecido, el océano de las conclusiones de la razón pura. Esta imagen les da con mucha precisión la topografía interna del pensamiento kantiano. Se puede por tanto decir con mucha razón lo que probablemente en Alemania suena un poco osada y desacostumbradamente, pero que en los países occidentales está aceptado ampliamente: que Kant es en un sentido estricto un filósofo agnóstico, es decir, un filósofo que ha impugnado la posibilidad del conocimiento de las cosas últimas, la posibilidad del conocimiento de lo absoluto.

Algunos sentirán en este momento un interés justificado en saber por qué Kant no sólo ha pensado acerca de la suficiencia o insuficiencia de nuestra razón para con este su negocio, como dice el mismo Kant, sino también acerca del objeto mismo, es decir, la exis-

tencia de Dios. Aquéllos que saben algo de filosofía en un nivel elemental recordarán formulaciones muy conocidas como la de que Kant ha restringido el conocer para dar paso a la fe. Si vacilo en dar una contestación tajante a esta pregunta, lo hago porque Kant mismo ha tomado muy en serio la prohibición, el tabú erigido frente a tal cuestión, y ha renunciado a dar una respuesta sencilla y contundente.

De todos modos hay en el lugar citado de la *Crítica de la razón pura* la siguiente y extraña formulación: «Dios —el ser realísimo, *ens realissimum*, como se decía en el lenguaje medieval— tiene toda realidad, según decís, y tenemos el derecho de admitir tal ser como posible (lo que también admito por el momento), bien que la ausencia de contradicción de este concepto se halle lejos de probar la posibilidad del objeto»³⁴. Aquí va Kant un poco más allá que en la crítica que he expuesto hasta ahora. En efecto, en esa frase afirma el hecho de que un concepto que no es contradictorio en sí mismo según las reglas de la lógica pura no prueba la posibilidad de su objeto en sentido lógico trascendental, pues se puede pensar perfectamente que tal concepto está constituido sin contradicción alguna, pero que no por eso no sólo no tiene posiblemente cumplimiento, sino que posiblemente no pueda tenerlo. Y debemos añadir, si queremos entender razonablemente este pensamiento kantiano, que ello ocurre porque tan pronto como intento cumplir tal concepto me conduce necesariamente a contradicciones o disonancias, como la siguiente: la necesaria verificación empírica de la existencia de Dios contradice a su igualmente necesaria trascendencia absoluta, que excluye precisamente tal comprobación experimental. La incompatibilidad de ambas exigencias demuestra, diría Kant, que aun cuando el concepto de un *ens realissimum* existente y absolutamente perfecto no fuese contradictorio, su aplicación en el sentido de una posible verificación por la experiencia conduciría cuando menos a contradicciones tales que lo harían insostenible.

No quisiera achacar a Kant el haberse expresado efectivamente tal como yo lo he explicado, pero si queremos dar sentido razonable a los pasajes indicados nos vemos forzados a tal interpolación. Como apoyo único y fortísimo para interpretar la actitud kantiana frente a la existencia de Dios propongo su argumentación en la *Crítica de la razón práctica*: la injusticia y el dolor son tan inacabables que pensar en un mundo sin una justicia compensatoria, como se dice sencilla y llanamente, y en su garante, Dios, sería demasiado cruel. El espíritu de la filosofía kantiana es propiamente el espíritu de la desesperación metafísica, y los intentos que ha llevado a cabo para

³⁴ *Ibid.*, pág. 570.

abrir un camino sobre abismos que salve la existencia de Dios son auténticamente intentos de salvación en sentido enfático. Deben sobrepasar tal desesperación. Decir más, o sea, suponer efectivamente que Kant ha limitado el saber para dar paso a una fe ingenua y entera, sería una divulgación que caería mejor en el campo del catedrático Kant tal y como era enseñado en aquel liceo de Lübeck antes de la guerra europea que nos cuenta Thomas Mann en *Los Buddenbrooks* que en el campo que corresponde a la filosofía de Kant. Es un Kant que se adapta a las necesidades del trono y el altar, y por tanto a las de los consejeros del consistorio supremo.

Ahora quisiera plantear la cuestión de si la crítica kantiana del argumento ontológico resuelve plenamente el problema del que nos ocupamos, si realmente tal argumento ontológico queda deshecho para siempre con la rigurosa demostración de Kant. Creo que empezarán a comprender algo del clima en que se mueve la filosofía sólo cuando entiendan estas dos cosas: que por una parte la demostración kantiana posee realmente una gran fuerza, pero que por otra parte, y pese a tal fuerza, no queda el asunto relegado *ad acta*; extraña contradicción la de que en la filosofía se da y no se da simultáneamente lo apodíctico. Algunos dirán tal vez a esto: si tal es el clima de la filosofía, que demuestra con rigor algo como extremadamente convincente, y después nos conduce a la reflexión de que, sin embargo, no es concluyente por entero, no nos gustaría ocuparnos en un oficio tan veleidoso, y preferiríamos quedarnos con las ciencias particulares. Yo sería el último en censurar tal actitud. Tengo por más honrado expresar que la esfera de la filosofía es de tal condición que en ella ocurren cosas tan frágiles y embrolladas como las indicadas, y no proceder con el paso afirmativo del que tiene la filosofía como tal en el bolsillo. La filosofía es real y rigurosamente la figura de la conciencia que de ningún modo se tiene en el bolsillo, y sólo debería aventurarse en ella el que se asegure radicalmente de que los conocimientos a los que llega no son conocimientos blanco sobre negro que se poseen y pueden llevarse tranquilamente a casa.

Para mostrarles sin más un punto en el que no es tan compacto el rigor kantiano, quisiera llamarles la atención sobre el hecho de que el concepto tiene siempre un momento de autonomía frente a lo pensado con él. Pues los conceptos no son solamente abreviaturas, resúmenes de unidades de atributos de aquello que piensan. No tenemos nada, nada nos es dado en absoluto, ni siquiera la experiencia sensible más simple y elemental, sin que esté filtrado por el concepto. No podemos desprendernos del aparato conceptual en el que en cierto modo estamos inmersos. Por eso es una ficción obrar como si se diese algo plenamente real que no tuviese por su parte

el momento del concepto. Sin duda en eso radica algo así como una limitación de la crítica que el nominalismo ha ejercido sobre el realismo conceptual, una limitación de la intuición por el *flatus vocis*. Ahora bien, si se concede que todo lo que existe es algo por necesidad mediado conceptualmente, cuando establecemos una determinación cualquiera o afirmamos y tenemos algo como firme, ¿seguirá siendo realmente el concepto un mero soplo de voz, o no tendrá más bien por el contrario un momento de autonomía? Y si además pensamos en el concepto de los conceptos, en el del absoluto, podría muy bien suscitarse la cuestión de si tal concepto, motivado por el progreso de nuestra propia conciencia, no es algo tan absolutamente fútil precisamente porque no le corresponde experiencia alguna.

Se podría argumentar en este momento que en cualquier juicio singular que formulemos se contiene la pretensión hacia la verdad total. En una proposición, A equivale a B, se da en el fondo, quiérase o no, y por más que lo restrinja o incluso critique, la idea de una verdad total, absoluta. Puede que sólo se realice cuando progreso de este juicio a muchísimos otros juicios, pero ya está contenida en el juicio más simple. Si la idea de lo absoluto ya está contenida en la afirmación de que esto es así, estoy forzado a progresar y no puedo pensar nada sin tal concepto del absoluto. En este sentido hay que tomar muy en serio, en teoría del conocimiento, el concepto kantiano de Dios como idea reguladora. No se trata de hacer una frase ni de simple apologética. Si no pienso en la posibilidad del absoluto que ya comparto en el juicio más simple, no puedo propiamente pensar nada, no hay propiamente nada. Simplemente al hablar, como pongo, podría decirse, y Hegel lo ha dicho, lo total o el absoluto, y al ponerlo ya digo que existe. No se puede dissociar tan radicalmente la utopía, a la que el pensamiento se siente urgida en cuanto concepto, y la realidad en la que existimos, como ocurre en la argumentación de Kant.

Pudiera preguntarse: ¿puedo pensar en algo en general si no se diese en la conciencia un motivo, una necesidad para pensarlo? Esto es lo que Kant ha reconocido en su afirmación de que la conciencia, aunque se percata de las contradicciones en que se ve implicada cuando pone lo absoluto como existente, sigue, sin embargo, forzada a poner este absoluto, ese absoluto que en el lenguaje escolástico ha sido bautizado como *phantasma bene fundatum*, imaginación con fundamento. ¿Habrá entonces que eliminar esta necesidad de progreso hacia un absoluto ínsita en la conciencia, ínsita en la razón, simplemente mediante la diferenciación de concepto y realidad? ¿No tendrá que seguir el pensamiento a esta su necesidad, a esta consecuencia, al igual que por otra parte se ve forzado a restringirla, en

el sentido kantiano? Y, por último, ¿qué significa la verdad? ¿Qué significa el concepto de verdad, si la verdad, la verdad posible está tan absoluta y totalmente separada de la realidad? ¿No será todo nada si no hay Dios?

Les dirijo estas preguntas en este lugar sólo para mostrarles que la rigurosa argumentación de Kant, cuyo rigor espero haberles expuesto claramente, deja, sin embargo, abierta la posibilidad y la necesidad de que se la supere. Aquellos de ustedes que se hayan iniciado algo en este peligroso clima de la filosofía sabrán que Hegel ha emprendido la salvación del argumento ontológico de la demostración de la existencia de Dios en el sentido de las reflexiones iniciadas, aunque ciertamente de modo muy diverso. Lo ha hecho ciertamente sobre la base de la identidad absoluta de ser y espíritu, que ha enseñado y que constituye propiamente el contenido de su filosofía, mientras que la filosofía kantiana tiene su nervio en la impugnación de tal identidad entre lo que existe y nuestra conciencia, intercalando algo así como un bloque que la razón no puede traspasar en absoluto.

El argumento ontológico es salvado por Hegel en el sentido de que lo refiere al concepto de lo absoluto, es decir, del espíritu absoluto en cuanto totalidad o sistema, con lo cual cambia plenamente el concepto de Dios. Y no sólo se ha producido tal cambio. En una filosofía, en la que se incluye el contenido total de la experiencia para poder determinarse como espíritu, la derivación de Dios a partir de su mero concepto es algo totalmente diferente.

Si la filosofía, por tanto —y les digo esto para darles una imagen más clara del concepto de filosofía—, no se conforma últimamente con argumentos como el de Kant, y retoma la problemática, se sitúa en el anillo siguiente de una espiral, no plantea ya la cuestión en el mismo nivel de ingenuidad. En este reasumir los problemas consiste el movimiento total del espíritu mismo, casi diría, la historia de la humanidad, de manera que el rigor del que les he hablado queda conservado y superado en la configuración de la pregunta que al mismo tiempo se sustrae en cierto modo a tal rigor. Ciertamente no quedan las cuestiones decididas absolutamente, pero las soluciones realizadas se hacen valer constitutivamente en la nueva figura de las mismas preguntas, y no pueden ser ya eliminadas ni olvidadas. Esta relación característica constituye la figura del desarrollo de la conciencia filosófica. En esta unidad de lo apodíctico y de lo que permanece, sin embargo, abierto, estando ambos momentos mediados uno por otro, de manera que no puede darse uno sin que se dé el otro, progresa el pensamiento filosófico.

Por el contrario, el dogmatismo rechaza el rigor de la decisión filosófica y en su lugar aparece fulminantemente la fe. La estructura característica de la filosofía se determina por el hecho de que

en todos sus momentos la argumentación filosófica es decidible, no estando en cambio decididas las cuestiones de la filosofía como un todo; y por eso ni se necesita mencionar el enorme papel del olvido en la historia de la filosofía. La filosofía no es ni un complejo de motivaciones absolutamente cerrado, como aproximadamente ha imaginado Hegel, ni algo caótico.

Sería por lo demás una tarea muy interesante investigar qué problemas han sido olvidados en la historia de la filosofía. Se vería que de ninguna manera se han olvidado las cuestiones que fueron resueltas, sino aquéllas que, o bien dejaron de ser relevantes para la praxis social inmediata o que por cualquier razón se han pospuesto y no han proseguido. Uno de los casos más notables de este olvido es seguramente la problemática de la relación de cuerpo y alma, de lo de dentro y lo de fuera, que ha dominado toda la gran filosofía del llamado racionalismo del siglo XVII desde Descartes, y que obligadamente es tratada de nuevo en todas las filosofías posibles. Pero en cierto modo ha perdido su *pathos*, evidentemente porque lo que era decisivo en tal movimiento ilustrado, a saber, la cuestión de si se da una acción inmediata de lo espiritual sobre la sustancia corpórea, tras el triunfo de las ciencias de la naturaleza y sus explicaciones ya no tiene la actualidad que movía entonces a los hombres a meditar. No obstante se puede decir que en conjunto la problemática que domina la filosofía, sobre todo la de Descartes, Spinoza y Leibniz, aún sigue abierta. No hay una solución real, una teoría efectivamente convincente al respecto.

Sólo quiero al menos apuntar a este horizonte de una historia espiritual del olvido, sobre la que hasta ahora demasiado poco nos hemos ocupado.

19 de junio de 1962

Por otra parte se trata de delimitar el concepto de filosofía con relación a lo que se acostumbra a llamar concepción del mundo, después de habernos ocupado de las diferencias y relación existentes entre la filosofía y la ciencia. Considero que la tarea de la filosofía frente a las concepciones del mundo que los hombres encuentran en su medio no consiste en confirmarlas, sino en liquidarlas. No en el sentido de que la filosofía debiese combatir cada una de ellas. Eso sería tan inadecuado como el acogerse de antemano a una determinada. Más bien debe conseguir, por medio de un pensamiento y argumento consecuentes, la disolución de la posibilidad de esa esfera de la simple concepción del mundo. Es éste un momento en el que están de acuerdo los grandes filósofos de la tradición, aun aquellos que en otras cuestiones se contradicen vigorosamente. Encontramos formulaciones en contra de la filosofía del punto de vista, que es lo mismo que la filosofía como concepción del mundo, en filósofos especulativos como Hegel y Husserl; por cierto que este último creía dirigirse a las cosas mismas.

Tengo que perfilar al menos lo que entiendo por concepción del mundo en este contexto. Llamo concepción del mundo a la representación de los seres y del complejo de las cosas, del mundo y del hombre, que se mide por la necesidad subjetiva de unidad, de explicación de las cuestiones últimas, y que por causa de esta satisfacción de la necesidad subjetiva del conocimiento excluye de antemano la exigencia de lo verdadero objetivamente. La esfera de la concepción del mundo es, en otros términos, la opinión elevada a sistema, y en general es característica del que piensa con arreglo a una concepción del mundo la inclinación a hablar de una de ellas como «mi concepción del mundo». En este contexto sería interesante

desde el punto de vista de la historia del espíritu investigar cuándo la filosofía aparece ligada al adjetivo posesivo. Por lo que se me alcanza, Kant nunca dice «mi filosofía», mientras que Fichte sí lo hace, así como Schopenhauer, y desde luego Nietzsche. En este matiz lingüístico se anuncia ese avance de la concepción del mundo, que irrumpe con gran energía por vez primera en Fichte pese a su exigencia de deducción lógica. Por lo tanto se suspende de antemano la pretensión de lo objetivamente verdadero, gracias a esa necesidad de una concepción del mundo unitaria que le proporciona a uno seguridad, no tolera vacíos y todo lo explica.

Todo hombre experimenta alguna vez tal necesidad, especialmente si es un intelectual que se acerca a las llamadas cuestiones filosóficas con una cierta ingenuidad. El fallo básico de una concepción del mundo en su más amplio sentido consiste en que en ella esa necesidad descrita se equipara a la promesa de que efectivamente puede darse una explicación acerca de todo, explicación unificadora, apaciguadora, plena y tranquilizadora. A propósito expreso todo esto con cierta vaguedad.

No se comete quizá ninguna injusticia con Kant si se entiende su concepción en cuanto limitadora de la posibilidad del conocimiento como una especie de protesta de la filosofía contra su conversión en una concepción del mundo. Quisiera añadir a esto algo que se dirige a ustedes de modo inmediato: quien accede a la filosofía con una concepción definida del mundo debe aplicarse con gran seriedad a dejarla fuera, pues de lo contrario se exige de antemano a la filosofía, de la que ustedes se ocupan, juramentarse respecto de un *thema probandum*. Se preguntarán inmediatamente si lo que perciben en la filosofía, si los problemas filosóficos con que se enfrentan, son conciliables con la concepción del mundo definida que aportan. Cuando encuentren que tal cosa no es posible, podrán rechazar la filosofía y con ello desembocar en la peor de las situaciones a que puede abocar el filósofo: no dirigirse a las cosas mismas, a las cuestiones mismas, sino creer que se está sobre ellas al no estar en ellas.

Cuando se acerca uno a la filosofía con necesidades propias de la concepción del mundo, se convierte tácita e inmediatamente la necesidad subjetiva de una explicación satisfactoria, acorde y omniabarcante, en criterio de verdad, y con ello se disocia a la filosofía de su exigencia de verdad objetiva. Con ello pierde ya en cierto modo seriedad y degenera, diría yo, en una especie de medio auxiliar económico-biológico que se necesita para poder hacer frente mejor a la vida. Pero precisamente la pretensión que une a la filosofía y hasta cierto punto también a la concepción del mundo con lo que quieren, es la exigencia de una verdad radical e ilimitada. En el momento en que se abandonen ustedes al pensamiento y a la necesidad propios

de la concepción del mundo, se encontrarán en una contradicción con lo que más profundamente afecta a tal necesidad, se encontrarán ya en contradicción con el concepto mismo de verdad. Así toda filosofía deviene farsa, a saber, la búsqueda suplementaria de justificaciones y fundamentos para algo que se sustrae por su parte al movimiento del pensamiento y de la crítica. Pero tampoco se puede cultivar, junto a una filosofía rigurosa a la que se concede algún lugar no determinado en el panteón de la cultura, una privada y entrañable concepción del mundo como una especie de pequeño jardín.

El concepto de verdad posee en sí necesariamente el momento de la unidad, y si se escinde, de manera que junto a la exigencia objetiva obligatoria de la filosofía queda un residuo filosófico que hace las veces de elemento que caldea el corazón, se prescribe algo en lo que no se acaba de creer. Se trata por lo demás de un rasgo profundamente arraigado en la conciencia burguesa, que desde siempre está inclinada a tragar ideologías o factores que no toma en serio en el fondo, sólo porque son útiles para el confort de la vida interior, pese a su falta de verdad objetiva y evidente. La frase que afirma que el mundo quiere ser engañado es mucho más literalmente verdadera de lo que se suele imaginar, en el sentido de que el mundo establecido tolera e incluso pide el engaño, aun cuando sea evidente, por mor de esa satisfacción, de esa higiene anímica que proporciona. No en vano un famoso libro de Feuchtersleben lleva el título de *Dietética del alma*.

Está profundamente arraigado en el carácter de la conciencia burguesa entregarse a la mera función, a la reproducción externa de la vida, de manera que no se toma realmente en serio al espíritu, al que continuamente apela, y que con ello queda degradado a una especie de relleno anímico. Esto puede por una parte organizarse según las exigencias de sus necesidades anímicas, y por otra parte deshacerse otra vez cómodamente de ello cuando conviene, apelando justamente al argumento de que no era verdaderamente objetivo. Quizá sea interesante recordar en este contexto que el fascismo en su primera y ponderada versión, la italiana de Mussolini, unió su pretensión dictatorial de absoluto con un relativismo filosófico extremo de observancia nietzscheana o de Pareto. Y precisamente allí donde se anuncian las llamadas concepciones del mundo con pretensión de validez absoluta, se les asocia siempre la sombra de lo arbitrario y relativista.

He caracterizado como misión de la filosofía la liquidación de la concepción del mundo, y les he dicho a ustedes que lo mejor que le puede aportar a su pensamiento el trato con la filosofía será inducirles a que se entreguen a las cosas y no a las necesidades ideológicas. Soy con ello consciente, sin embargo, de que es más fácil de

cirlo que hacerlo, y si insistiera, caería en una frase idealista. Cuando mi maestro Cornelius nos decía con un cierto *pathos* idealista decimonónico: que ni Kant ni Marx, ni Lutero ni Fichte, ni cualquiera otro sea tu maestro, sino tu propia razón, aquello me sonaba como algo cómico. El motivo era la existencia de una cierta discrepancia entre la pretensión grande de la máxima y el entonces algo escaso contenido de la teoría de la razón que se le oponía. En tanto que me acerqué a la filosofía con representaciones propias de una concepción del mundo, y no quiero disimular que lo hice de joven, esas afirmaciones de que debía confiar sólo en mi razón tuvieron poca influencia sobre mí. En todo caso me recordaron al director de escuela Wulike de *Los Buddenbrooks*, que siempre peroraba acerca del imperativo categórico de nuestro gran Kant de Königsberg. También se puede pensar que esa apelación a la razón y evidencia propias puede producir en ustedes un corto influjo semejante, porque las necesidades que llevan precisamente al intelectual, y al intelectual joven, hacia una concepción del mundo son demasiado fuertes e intensas para poder ser orilladas por la mera exigencia abstracta de que se debe proceder de otro modo. También aquí vale la frase de que sólo forjando se hace uno forjador.

No deben olvidar con todo esto que la determinación de una concepción del mundo, que he establecido al comienzo, prescribe en primer término la efectiva necesidad de la filosofía. Cuando alguien no deformado se acerca a la filosofía buscando no la relación que posee en cuanto información y saber objetivo, sino una relación viva, lo hace justamente con esa necesidad de sentido, con esa necesidad de totalidad, con todo aquello que se condensa en una concepción del mundo. En los jóvenes, por razones psicológicas de desarrollo, es esa necesidad especialmente fuerte, porque todavía no ha sido desacostumbrada y eliminada totalmente por el principio de realidad. Y es entonces cuando la filosofía dice —no sólo dice esto, pero también lo dice—: justamente eso que quieres, no te lo puedo dar. La actitud de la filosofía tiene siempre algo de renuncia frente a las expectativas que radican en su propio concepto, y ese momento de renuncia obliga a los hombres a aferrarse a los motivos propios de la concepción del mundo. Deben reflexionar sobre todo esto, si quieren intentar comprender lo que les he dicho sobre la autonomía de un pensamiento independiente frente a una concepción del mundo, no como una simple declaración de intenciones, sino con gran seriedad. A lo que hay que añadir algo más. La ordenación de la vida actual debilita a los hombres en general, deja poco tiempo, y diría, tan poca fuerza para un pensamiento verdaderamente independiente y autónomo, al que tradicionalmente se acos-

tombra a apelar desde la cátedra, que tal apelación a este pensamiento autónomo, verdadero y consecuente, suena tan débil como aquella prescripción del médico a la pobre y vieja mujer de limpieza de que debía tomar cada día una buena sopa de gallina.

El economista y sociólogo americano Galbraith ha escrito que la exhortación permanente a un pensamiento autónomo e independiente sólo engaña acerca de una cosa, que tal pensamiento ya no existe, y, hay que añadir, que las condiciones para que exista se han dificultado extraordinariamente. Si realmente quieren abordar este problema de la autonomía en su anímico recinto doméstico, el camino no es asimilar más o menos abstractamente lo que como profesor he dicho contra las concepciones del mundo, y por tanto contra la aceptación clara de ideologías hechas, y resolverse luego a pensar de manera efectivamente autónoma. Temo que en las condiciones en que todos vivimos, y yo no me excluyo, una indicación simple como la anterior tiene algo de ideológico. El primer paso que pueden dar para lograr esa clase de independencia, que he caracterizado como la liquidación de la opinión o la liquidación de la concepción del mundo, me parece que debe consistir en hacer un balance sobre las dificultades que aparecen en el camino hacia tal pensamiento autónomo e independiente, y sólo cuando penetren tales dificultades y comprendan en sí mismos, por reflexión, lo que dificulta, si no es que impide tal independencia, sólo entonces les será posible superar el ámbito de la mera concepción del mundo.

No se me escapa que el concepto de concepción del mundo que he utilizado tiene un matiz de suave antigüedad. Si se posee instinto para el lugar y valor históricos de las palabras, si se percibe y asigna a las palabras, por decirlo así, su fecha, se apreciará en la expresión concepción del mundo algo así como 1890 ó 1900, todo lo más 1910. Le vienen a la mente a uno en este contexto expresiones propicias como *Jugendstil*, o desfavorables como monismo. Fueron concepciones del mundo, es decir, auténticos intentos —tal es en conjunto el significado del *Jugendstil*— de proyectar fantasmagóricamente desde una posición de autonomía configuraciones en cierto modo sustitutorias que debían cumplir la función y el papel que antes había asumido la religión. Fueron, por decirlo así, religiones autoconfiguradas, autorreguladas, como sin duda se expresa soberbiamente en la filosofía de Nietzsche, quien expresamente con grandiosa ingenuidad habla de las nuevas tablas que quiere erigir.

Ahora bien, con este concepto de concepción del mundo, con el que también podemos referirnos un poco a las sufragistas, o a los partidarios de la incineración, o a semejantes y venerables instituciones, no hay mucho que hacer hoy día. Se me ocurre que algunos de ustedes percibirán también lo que yo he dicho en su contra como

algo un poco envejecido, envejecido de modo semejante al libro que un profesor universitario alemán, Heinrich Rickert, escribió contra lo que precisamente en su tiempo le pareciera una sospechosa y competitiva concepción del mundo, a saber, la filosofía de la vida.

Cuando les prevengo frente a un pensamiento estructurado según una concepción del mundo, y cuando no sólo les advierto, sino que quisiera moverles a reflexionar sobre ello, hay que atenerse ciertamente a la figura moderna, actual, de la concepción del mundo. Las antiguas concepciones del mundo que hoy día tienen esa coloración envejecida se presentaban más o menos abiertamente como subjetivas, como originadas en la libertad. Se declaraban como un sistema de valores proyectado subjetivamente, o como un complejo de fundamentos esbozado según el modelo de las ciencias naturales. Lo que en eso suena hoy a anticuado no es sólo probablemente algo malo, sino que cuando uno se burla de tales cosas, hay casi siempre en esa burla la malicia contra algo que no se ha dominado por completo, contra algo pendiente, contra algo que una vez se prometió y no se ha resuelto en realidad. Esa promesa consistía en erigir el mundo espiritual, y en último término también el mundo real a partir de la conciencia. El hecho de que se haya fracasado en establecerlo sólo a partir de la conciencia está en conexión profunda con el fracaso de establecer ese mundo en la realidad. Pero la burla que fluye por ello contra el momento de la libertad subjetiva es falsa.

Cuando critico el concepto de concepción del mundo, al igual que cuando critico el elemento científico de la filosofía, debo decirles que también tienen algo que retener de la concepción del mundo. En definitiva hay que retener lo que en esas anticuadas concepciones del mundo es más visible, a saber, el *élan* del sujeto, su impulso de búsqueda a partir de sí mismo, sin dejar que le prescriban nada. Precisamente este impulso, ese hacer uno mismo, es lo que en el mundo administrado de hoy da tan fácilmente la apariencia de ingenuidad bajo la prepotencia de las relaciones, bajo las cuales todos nosotros pensamos. Dicho brevemente, la concepción del mundo tiene hoy la figura que en general se caracteriza con el concepto de obligación. Las llamadas obligaciones son lo que ha sustituido a las concepciones del mundo. La expresión «obligación» la pueden encontrar hoy tan frecuentemente como tan escasamente encontrarán la expresión «concepción del mundo». La razón de ello es que en el concepto de obligación se representa una especie de objetividad, de deber objetivo, que no estaba contenido de la misma manera en el concepto anticuado del *Jugendstil* como concepción del mundo. No obstante, el concepto de obligación es heterónimo, es decir, las obligaciones son aquello que los hombres aportan como

algo terminado, inatacable, y con lo que, entre otras cosas, miden a la filosofía. Quisiera determinar la forma actual del concepto de obligación de manera mucho más astuta que al concepto de concepción del mundo, porque por una parte se sustrae al momento de la subjetividad, del autoproyecto, y con ello de lo no obligatorio, que en otro tiempo se admitía, y porque por otra parte, sin embargo, se comporta como si fuese algo válido en sí y absolutamente, sin que aquello a lo que obliga tenga que someterse por su parte a la razón.

Esta obligación viene de una doble necesidad, a saber, de la necesidad de, como dice Brecht, tener algo en lo que apoyarse. Esto falta al parecer en el mundo actual, por más que esté cerrado y prescriba a los hombres demasiadas normas en que deber apoyarse. Al mismo tiempo no se confía ya a la razón misma la fuerza para la erección de un cosmos real y espiritual, sino que se tiende a calumniarla y a ponerla fuera de circulación en favor de una objetividad que puede dispensarse del trabajo racional supuestamente destructor y desintegrador.

El que no quiera incorporarse al trabajo de la razón debe mantenerse al margen de la filosofía. El que es demasiado débil para exponer con toda seriedad este concepto de obligación a la reflexión y al pensamiento, queda fuera de la jurisdicción de los filósofos, puesto que «this is a free country». Y los hombres que piensan según la máxima «construyo un muro en torno mío, dijo la piadosa madrecita» están fuera de lugar en la filosofía. Se irritarán al contacto con ella, y abocarán en seguida a una situación envenenada, de manera que en lugar de acoger y desarrollar el pensamiento filosófico lo medirán con el rasero de las llamadas obligaciones.

Les ruego que no se me entienda mal. No pienso que los filósofos estén, *a priori* y según el contenido, en contra y enemistados con lo que aparece en las obligaciones. Soy muy consciente de lo que por otra parte ya expresó el Anticristo Nietzsche, a saber, que no hay nada en el reino del espíritu que no tenga su origen en el ámbito teológico y no vuelva de nuevo a él. No hay por tanto que simular que en la filosofía todo se crea puramente desde ella misma. Por el contrario, pertenece eso a las ilusiones que la filosofía debe destruir. Es un privilegio propio y, en cierto modo, triste de la razón el que pueda reflexionar sobre sí misma y, como he mostrado a propósito de Kant, también limitarse a sí misma.

No hay, por tanto, *a priori* una contradicción entre el contenido de las obligaciones, incluyendo las obligaciones religiosas, y el contenido de la filosofía. Hegel ha expuesto que el concepto de libertad y el concepto de hombre en sentido pleno no habrían podido pensarse sin las grandes religiones. Y precisamente meditar en esa

identidad y sus consecuencias es el asunto mismo de la filosofía. Pero lo que la filosofía no puede respetar son las obligaciones por el hecho de ser obligaciones. Tiene más bien que reflexionar sobre ellas en cuanto tales, meditar sobre su origen y fundamento, y actualizar críticamente los contenidos que manifiestan por medio de un pensamiento consecuente, progresivo y verdadero. Por eso, tan insensato sería rechazar esos contenidos *a priori* e insistir en puros conceptos filosóficos, como también respetar de antemano esas categorías y aquello a lo que se subordinan como algo absolutamente seguro.

La filosofía no es por tanto la disolución o negación del contenido de las obligaciones, o en todo caso no necesariamente y *a priori*, pero sí es el examen independiente de todo contenido espiritual dado. Y si el pensamiento kantiano es hoy día actual, si el concepto de criticismo tiene un sentido más amplio que el que poseía en el contexto de la epistemología kantiana, es por esto precisamente. Las obligaciones son también plenamente concepciones del mundo en el sentido en que hombres que apelan a tales obligaciones dicen: yo como protestante o yo como católico, o como lo que sea, y rechazan la cuestión de la obligatoriedad objetiva del contenido, como también habrían hecho hombres y mujeres con concepciones del mundo del viejo estilo. Ahora bien, en todo esto resuena el que esa heteronomía, lo ligado en realidad a mí, mis obligaciones, son también algo objetivamente válido, una verdad en sí. El poder que esto tiene sobre los individuos radica en esa necesidad. No quisiera pasar ahora a un análisis de la sociedad, que por una parte carece de una firme estructura por sus tendencias niveladoras, de manera que no prescribe esa ordenación para los hombres, sin la cual éstos creen que no pueden existir (por razones que hay que analizar), mientras que por otra parte, sin embargo, la ordenación que pudiese brotar de la razón misma ha fracasado siempre hasta hoy. No quiero infravalorar de ningún modo el poder de esa necesidad ni su seriedad y legitimidad. Y si hablo críticamente para aquéllos de ustedes que han venido a la filosofía desde ese concepto de obligación, les rogaría que tomasen muy en serio que yo puedo comprender perfectamente su posición, sobre todo por aquel momento de «piedras en lugar de pan», del que la filosofía, en cuanto que no es praxis, difícilmente puede abstenerse.

Ciertamente mantengo, por el contrario, como central un argumento: la necesidad de una cosa, y también la necesidad de un contenido espiritual, de un fondo espiritual en cuanto tal, no demuestra la existencia de un determinado contenido, sino, como ha analizado Nietzsche en un magnífico fragmento de sus últimos escritos, más bien lo contrario. Se trata de lo que se dice en inglés «wishful

thinking», proyección. Donde quiera que nuestras necesidades son infinitamente fuertes tendemos, según una antigua intuición de la Ilustración, a suponer aquello que necesitamos como realmente existente y obligatorio. Todo esto es algo embrollado y fatal, pues se trata de un contexto dialéctico. Si no pensamos ya a partir de necesidades, si entendemos por tanto que en nuestros pensamientos queda suprimido totalmente el «wishful thinking», el deseo como padre del pensamiento, entonces no podremos pensar ya auténticamente. Porque en ese caso no llegaremos a lo que está sobre lo que existe, no seremos capaces de trascender el mero ente, y acabaremos en la situación imposible de que cuando creemos estar pensando estamos simplemente repitiendo o reflejando lo que hay. Pero esas obligaciones, tal como les he indicado, no son reconocidas por los hombres ni creídas como totalmente objetivas, sino consideradas como una dietética del alma; por eso las eligen hoy los hombres, porque creen que es bueno tenerlas. Con ello reciben fácilmente algo venenoso, limitado y malo, que no deja aproximarse al pensamiento, mientras que, por ejemplo, en la alta Edad Media, en tiempo de Santo Tomás de Aquino, el pensamiento que se movía entonces en un medio de obligaciones (sin llegar a este concepto) ha podido armonizar sin más con los conocimientos avanzados de la propia época. Por el contrario, la resistencia actual se expresa en el sentido de que las obligaciones se inclinan a impedir el pensamiento filosófico y medirlo con una norma para la que él no es suficiente. Esto sucede en la secreta conciencia de que cuando se le confían en serio las obligaciones, pueden éstas derrumbarse.

El pensamiento filosófico, por el contrario, tiene su seriedad en que no garantiza certificaciones. La filosofía es en ese sentido algo real y endiabladamente serio. Es lo que quisiera decir sin *pathos*, pero sí tal como se me aparece. Uno se entrega y avanza, pero nadie puede decir a dónde va, y aquel que no tiene valor para ello, que no posee un momento del placer de la aventura del espíritu, o el deseo, o como quieran retorcidamente llamarlo, ése se desengañará de la filosofía y deberá guardarse de antemano de ella.

La problemática de estas obligaciones consiste hoy en que se experimentan no como figuras de la verdad, sino como función social o psicológica, como remedio. Así les he mostrado ya que la lucha entre obligaciones y razón no es una lucha externa, no representa dos posturas de concepciones del mundo contrapuestas: el pensar autónomo por una parte y el obligado por otra, sino que entre ambas hay una relación, por la que a un momento le es posible disolver críticamente al otro. La obligación es un tema de la filosofía, pero no es un postulado de la misma. La única obligación legítima que la filosofía puede tolerar sería la de la verdad, y el desarro-

llo de esa obligación de la verdad constituye el contenido pleno de la filosofía. Si se quisiera hacer de eso una obligación, sería algo problemático, pues Nietzsche, en su reflexión sobre el concepto de verdad, ha llegado precisamente a percatarse de que en este concepto mismo, el más autónomo de todos aparentemente, sobrevive algo de la sombra de la vieja heteronomía, de la cual tendría que deshacerse el pensamiento.

26 de junio de 1962

Ahora pasamos, en la consideración del concepto de filosofía, a un momento del que todavía no nos hemos ocupado, el de sabiduría. Este concepto tiene en un primer término algo que ver con el saber profundo que se desentiende de la inmediatez de los fines de la vida práctica, un saber que tiene tiempo para la meditación en lugar de dejarse absorber por las exigencias del día, como se dice desde Goethe. La figura tradicional del sabio, como se ha transmitido desde la antigüedad, se ha entendido referida siempre a gente proveya, y así le es propio un momento inalienable de representaciones gerontocráticas. El concepto de profundidad es exacto en cuanto significa el intento de la conciencia filosófica de no conformarse con la fachada y averiguar el secreto subyacente. Para el pensamiento corriente tiene algo de extraordinario, incluso de risible la idea de un sabio joven, pero hay que ver esto muy críticamente. La filosofía es propiamente cosa de la juventud, había formulado Haecker, que no está todavía excesivamente absorbida por la llamada realidad. Tengo la sospecha de que el sabio anciano se ufana de algo que pertenece más bien al joven: el impulso de la juventud, la no resignación, la no renuncia, que pertenece constitutivamente al concepto de filosofía. Sin embargo, del concepto de profundidad hay que salvar lo que es esencialmente propio de la conciencia filosófica: no dejarse embrutecer.

Se puede definir la filosofía hoy como una actitud que intenta lo mejor que puede romper el complejo universal de ceguera, una interpretación de la filosofía que ya se encuentra en Heráclito como resistencia contra la opinión establecida, que se identifica ampliamente con la culpa universal. Se puede explicar esto de un modo sencillo y muy plausible. Roza la conexión entre filosofía y socio-

logía. No es una conexión que tenga que hacer sospechosa de ideología a la filosofía y que reduzca todo pensamiento a una situación de intereses que lo condicione. El pensamiento mismo ha de ser tratado siempre y en primer lugar de modo crítico. Y la filosofía, por cuanto expone efectivamente la resistencia espiritual organizada, es una resistencia contra las convenciones y clichés acuñados por la sociedad. No puede acercarse auténticamente a la filosofía el hombre que nunca ha experimentado irritación ante lo que todos piensan y todos dicen, ante lo que se le impone como incuestionable. Hay que ver la coacción, injusticia y mentira que subyacen a las evidencias. Hay que ver cómo conductas individuales, razonables y justas consideradas aisladamente, han de ser juzgadas de modo completamente diverso al estar integradas en el todo social. Hay que aclarar el complejo de ceguera, como se esforzaron en hacerlo Heráclito en la antigua y Schopenhauer en la moderna filosofía. La filosofía es la resistencia contra todo cliché elevada al plano de la conciencia.

Pero hay en el concepto de sabiduría algo más que se diferencia de la listeza o intuición; es el despliegue objetivo de la conciencia que implica el desarrollo subjetivo de la misma. Este concepto es la figura de esa conciencia reflexiva que no se mide sólo por la objetividad, sino que, para lograr la impleción objetiva, supone necesariamente un determinado desarrollo del sujeto. Por el contrario, en el positivismo se desarrollan formas de comprensión que para que sean en general posibles objetivamente quieren orillar al sujeto como ingrediente molesto.

Este problema, el de la relación sujeto-objeto, es central en la filosofía. Se podría en este sentido comprender la historia entera como la historia de la reflexión subjetiva, como el desarrollo hacia ese momento de la sabiduría, que tiene un modelo en Sócrates. No hay que separar el concepto de vida justa del de la sabiduría. Así como la sabiduría debe fundarse en la experiencia de una vida acorde y plena de sentido en sí misma, también puede ofrecer indicaciones para una vida justa. No debe de coincidir plenamente con la sabiduría tal como la concebimos, porque el concepto de vida justa se ha hecho hoy problemático. La posibilidad de realizarlo no se da en la sociedad actual, así como también en general permaneció incumplido hasta esta hora, pero, sin embargo, el esfuerzo del concepto ha inducido a transmitir al hombre la idea de una vida justa. Viene al caso un pensamiento que después de haberlo formulado lo he encontrado lleno de orgullo en Nietzsche: ninguna vida justa es posible en lo falso. Recuérdese aquí el concepto de virtud de Paul Valéry, o los pensamientos de Héloïse. La obsolescencia del concepto de filosofía, el momento de su inactividad que hay que pensar también si es que se quiere conseguir su concepto, está en con-

xión con el hecho de haberse convertido en falsa la posibilidad de una vida justa. Pero si el motivo de la vida justa, el pensamiento tal como hay que vivirlo, desaparecen, se habrá acabado también la filosofía. La dialéctica tiene hoy su escenario en la tensión entre la comprensión del imposible desarrollo de una vida justa y la conciencia simultánea de cómo podría ser.

Permítanme ahora desarrollar más detalladamente el concepto de profundidad. Su dialéctica es central para la filosofía. La filosofía es esencialmente reflexión. Sólo la filosofía analítica, crecida a partir del positivismo, pudo renunciar al concepto de profundidad. Pero hay que preguntarse si tal filosofía puede también pensarse, a pesar de sí misma, bajo el concepto de profundidad. La obra de Ludwig Wittgenstein, que se entiende como cáustica polémica contra la profundidad, puede, sin embargo, también valer como una obra profunda. El concepto de profundidad es algo tan profundo y oscuro como aquello a que alude. Cuando el concepto prescinde del todo se convierte rápidamente en un fetiche donde pueden asentarse todos los abusos posibles. En un narcisismo colectivo se ha atribuido Alemania la profundidad alemana. Tal pensamiento tiende a hacer pasar categorías de prestigio en lugar de las cosas mismas. Apenas nos hemos podido sustraer a esta tradición inoculada ya en los libros escolares, y yo no me exceptúo. Existe la tendencia a comprender el pensamiento propio como profundo, y el ajeno y divergente como superficial. Con ello el desinterés por la argumentación del otro hace incurrir fácilmente en la postura del dogmatismo. Esta tradición procede de Fichte. Aunque el influjo de este filósofo en el pensamiento actual sólo desempeña un papel mediato, sin embargo, la acción de su filosofía es inexcusable como factor constitutivo de la conciencia actual. Su *pathos* ético coincide con un modo determinado de privilegio del sujeto filosófico, y conforma una jerarquía de lo profundo y lo superficial. Según la cual el idealismo es *a priori* profundo y el realismo es *a priori* superficial.

Kant, cuando habla sobre sus métodos propios y su dificultad en el sociable siglo dieciocho, dice, para protegerse contra colegas de filiación wolffiana o baumgarteniana, de un pasaje de la *Crítica de la razón pura*, que es profundo. Aunque su pensamiento es por completo ilustrado, se adhiere a tales palabras el gesto de orgullo del que ha reflexionado acerca de lo que es profundo y no superficial. Surge aquí el concepto de una ilustración superficial que cree que se debe hacer frente a la razón. Es ciertamente un honor para la tradición de la filosofía el que sus más importantes representantes hayan impugnado esta imagen de una ilustración superficial, siendo sólo Schelling el único de la serie de filósofos idealistas que hizo suya la lucha contra la Ilustración, que hay que entender simultá-

neamente como lucha contra Francia. En la crítica de Kant a los «razonadores» se puede ver cuán profundamente el concepto irracional de profundidad se había conjurado desde el principio contra el magnífico impulso de la razón. Esto está en conexión con la situación real de la burguesía que ha encontrado su expresión en esta filosofía. Por una parte ayuda a dar vida a teorías radicales como la libertad, la igualdad y la fraternidad, pero por otra parte ha impedido la realización de estos ideales en el proceso de su propia constitución. Esta contradicción estructural entre el ideal y su realización se traduce en la filosofía como una extraña ambivalencia frente a la razón, a la que por una parte hipostasía como principio dominante, mientras que por otra queda sacrificada, cosa que se puede encontrar incluso en Hegel.

En la obra de John Locke, del que no se puede decir que sea un pensador profundo como Kant, se ve que se impone objetivamente una cierta profundidad en contra de la intención original. Pese a su actitud básica de un «common sense», Locke anticipa a Kant en su teoría de las categorías, que es de una extraordinaria dificultad. En Nietzsche puede verse con precisión la dialéctica de la profundidad filosófica. Por una parte ataca violentamente el concepto vanidoso de la profundidad germana calificándolo de provinciano, pero por otra parte llama al *Zaratustra* el libro más profundo que nadie haya regalado a la humanidad. Cosa que en el fondo choca con la intención de *Zaratustra*, que al igual que el resto de la obra de Nietzsche está en deuda con la Ilustración. Prueba de que él era consciente de ello es la dedicatoria a Voltaire en *Humano, demasiado humano*, pese al desprecio que profesaba a Voltaire y a la Ilustración. El reproche de que la Ilustración carece de profundidad es ideológico. Precisamente la Ilustración es en tiempos inhumanos un momento esencial en la resistencia contra la barbarie³⁵.

28 de junio de 1962

³⁵ Aunque el texto aparece rematado como de ordinario, no se excluye una omisión en la lección, que de lo contrario sería mucho más breve que las demás. (Nota del ed.)

Nietzsche ha confirmado y negado simultáneamente de manera paradójica y honda el concepto de lo profundo. Pienso que es ejemplar con relación a este concepto. Nietzsche ha cambiado radicalmente las perspectivas del pensamiento en lo que afecta a la categoría de lo profundo. Aunque con algún retraimiento ante lo fácil de la paradoja, afirmo que ha descubierto en un determinado sentido la profundidad de lo superficial. Pues Nietzsche ha mostrado, o creído mostrar, que en general categorías atribuidas a lo superficial, a lo superficial de la vida sensible en todo sentido, según la medida de su propia metafísica, es decir, la metafísica vital, son algo más profundo frente a lo que esta superficie niega y que, en su contra, se jacta de algo escondido que justamente por ello se transforma en ideológico. Quisiera ejemplificar esto con una frase acerca de la estética y tras de la que sin duda se despliega toda su metafísica de la vida.

Dice de *Carmen* que es más profunda que el *Anillo* de Wagner, y esta teoría no ha de ser rechazada como se suele hacer en la literatura nietzscheana como resultado simple del resentimiento. No se expresa en ella una reacción tras su separación de Wagner, sino una concepción según la cual determinados comportamientos míticos se ven reflejados en la música de *Carmen* de manera que se los encuentran en esa superficialidad y sensualidad esenciales, y tales comportamientos se conciben de modo más adecuado en oposición a Wagner, en el que los mitos se trasladan a un trasmundo de significaciones latentes. Con esto nos hemos introducido en la problemática inherente al concepto de profundidad en la filosofía. Se da en el pensamiento la gran tentación de no contentarse con la fachada, en ese pensamiento tras el que se alza la conciencia o el presentimiento de

que todo es totalmente distinto, y de que hay que asegurarse de lo que se esconde tras los seres cosificados y convencionales. Puede estar uno tentado de hipostasiar y apologetizar esta esencia escondida como contenido de la fachada que lo expresa. Se sigue de aquí, por tanto, que no debe uno contentarse con aquello que se nos da como realidad, sino buscar e investigar más profundamente de manera que los seres escondidos que se buscan sean algo en sí, pleno de sentido y positivo. En el concepto de «provincianismo» que formó caricaturizando el concepto americano de las regiones apartadas del más remoto Oeste Medio, ha descubierto Nietzsche por primera vez la tentación de la profundidad sin incurrir en superficialidad ni inmediatez. Antes bien, lo típico de su filosofía consiste en cierto modo en que lo superficial, es decir, la vida que se manifiesta de modo inmediato, apasionado y sensible, es precisamente el contenido. Lo que nos conduce a la contradicción de que al mismo tiempo Nietzsche se burla de lo profundo y dice de su *Zarathustra* que es el libro más profundo que se haya escrito jamás. Es extraordinariamente grande el peligro de sucumbir al concepto de profundidad si no se contenta uno con lo superficial y se atribuye simplemente a lo escondido tras la superficie, a lo que se sus trae la experiencia, un ser con esencia propia, algo positivo.

Lo profundo no es, sin embargo, lo que apela a cualquier cosa supuestamente honda, a los fundamentos, a las esencias, de lo que extrae en lo posible sus propias pretensiones, sino que lo profundo es solamente lo que se piensa intransigentemente, sin miramientos, sin compromisos. Si se ocupan seriamente de la filosofía —y quisiera que estas consideraciones sobre términos y conceptos filosóficos les incitase a ello—, lo más importante es que separen estos dos conceptos de profundo, pese a que reconozco que ambos conceptos no son absolutamente diferentes. No se habría dado nunca la idea de no conformarse con la experiencia y lo inmediato, si no se hubiesen dado primero representaciones metafísicas, positivas, es decir, si no hubiese existido un animismo que cree que en cada cosa hay un alma escondida.

Una de las exigencias de la filosofía más importantes de realizar es que los conceptos no permanecen como lo que han sido, sino que por consecuencia propia se convierten en algo diferente de lo que dicen. Se puede, por tanto, confirmar el concepto de profundidad como lo que no se conforma con la fachada y no se contenta con la apariencia, sin aceptar en bloque el supuesto histórico en que descansa, a saber, la sustancialidad, el ser de lo escondido y su positividad. No se necesita creer que todo funciona maravillosamente con tal de no dejarse desconcertar por la superficie de lo perecedero. Se podría justamente decir que esto profundo y escondido, al ser

cosificado como algo en sí que sólo puede encontrar el pensamiento (mientras que apenas si es cierto que existe) se convierte en algo superficial, en un hecho, en algo que hay que registrar simplemente, de manera que se contrapone al concepto mismo de profundidad, pervirtiendo de modo positivista la diferencia entre esencia y apariencia.

Quizá pueda expresarse esto diciendo que el criterio de la profundidad filosófica no es el resultado; que una filosofía no es profunda o deja de serlo por el cálculo de tesis, conclusiones y resultados extraídos. La profundidad no es la liberación de cualquier sentido oculto, y por tanto no es superficial un pensamiento que no se comprometa en este designio liberador, que no afirme: si soy lo bastante profundo, se solucionarán todos los enigmas.

La profundidad consiste, para decirlo con la famosa expresión de Hegel, en el trabajo y el esfuerzo del concepto. La profundidad no es algo que radique en el objeto como algo escondido, y no es tampoco solamente algo que radique en el sujeto, es decir, no es solamente la inmersión en el yo tal y como la caracterizan las religiones orientales, sino que la profundidad es, para decirlo nuevamente con Hegel, una actitud ante la objetividad, una relación entre la conciencia y la realidad, es decir, la relación que tiene lugar sin hipostasiar ni suponer en la cosa ni el sujeto algo existente. Me parece que en la conciencia que domina generalmente se da uno de los más peligrosos paralogismos, una de las más peligrosas conclusiones: el que la profundidad se mida por el resultado en vez de buscarla en esta relación entre sujeto y objeto, es decir, en el movimiento del pensamiento. Se considera implícitamente como profundo lo que sitúa y ensalza cualquier esencia, dato o entidad como algo existente y último; y, por el contrario, superficial lo que no se comporta así. Se coloca el punto de partida en aquello de lo que puede venir el pensamiento, al establecer anticipadamente el resultado como criterio del mismo; se silencia al pensamiento, pues se le determina por el *terminus ad quem*, por su posible resultado, y por eso se le hurta aquella profundidad que adquiere necesariamente si quiere ser pensamiento consecuente.

Georg Lukács, en la época en que era realmente un pensador independiente, usó una vez la expresión: aplanamiento por la profundidad. No quisiera incurrir en la costumbre de aquel filosofar folletinesco de la época de Simmel, hacia 1910, que veía en el suceso más superficial de una hoja que cae, o en la sensación experimentada al tomar una taza de té, la profundidad total de la existencia de modo inmediato.

Sé que una fórmula tal como la de aplanamiento por la profundidad es muy semejante a ciertas fórmulas de Nietzsche, en las que

vuelve cierta especie de periodismo que tiene una orientación funesta. Sin embargo, creo poder mostrarles que este concepto de aplanamiento por la profundidad tiene un sentido muy riguroso que hay que tomar en consideración si se quiere precisar el concepto de filosofía. Supongamos que se trata del significado de la historia. Valdrá en general como profunda la concepción según la cual la historia se mueve por fuerzas espirituales, y se valorará como superficial la concepción de la historia como determinada por relaciones materiales o por el conflicto de las fuerzas materiales productivas en las relaciones sociales de producción. En esta alternativa se mueve toda una tradición de la filosofía. Consiste en que el concepto de profundidad, que efectivamente está ligado de manera especial con la insistencia del espíritu, se asocia con mucha facilidad al espíritu, y ordinariamente, basándose en una gran tradición, se atribuye esta cualidad de profundidad, o altura, a la intuición que considera al espíritu como lo que actúa y se abre paso en la realidad. Evidentemente se confunde la actitud que atribuye el espíritu a la realidad con el esfuerzo que ejerce el espíritu en cuanto conciencia para conocer la realidad. Es, sin embargo, muy posible, para expresarme en términos muy moderados, que en el entretimiento de la historia las fuerzas espirituales que engranan en ella sean solamente epifenómenos, algo secundario frente a la necesidad que la sociedad tiene de mantenerse. La profundidad de la reflexión se anuncia no en otorgar una buena nota allí donde se presenta vigente el principio supuestamente profundo, sino en imponer frente a la realidad la cuestión de la naturaleza de las fuerzas históricamente activas, sin dejarse guiar por ningún *terminus ad quem*. En ocasiones puede el engaño y lo superficial consistir en la opinión de que el mundo en que vivimos está dominado por nuestro espíritu, siendo así que en realidad este espíritu obedece solamente a momentos de la producción material y no es todavía espíritu, ni todavía verdaderamente libre. Pueden ustedes ver a partir de estas consideraciones esbozadas de modo muy fragmentario lo cautamente que hay que proceder con el concepto de profundidad, si no se quiere estropear el esfuerzo de la conciencia misma porque lo que debe ser resultado de la reflexión queda comprometido por la anticipación del resultado.

Permítanme recurrir de nuevo al campo estético, pues este concepto recurrente de la profundidad me recuerda aquella concepción musical que cree que una música es especialmente rítmica cuando el ritmo que se ha tomado desde el principio se mantiene en modelos lo más rígidos posible, aunque con traslaciones. Pero cuan-

do la configuración rítmica misma cambia, cuando por tanto en realidad acontecen las cosas con más ritmo, entonces la conciencia general considera esa música como arrítmica, o menos rítmica.

De modo muy semejante se cree en general que un pensamiento es profundo cuando apela a lo profundo, cuando glorifica lo profundo y perora sobre lo profundo. Pero no se ve que la llamada profundidad sólo puede ser una cualidad en el conjunto, en la relación del pensamiento a la realidad, y que no se puede tener de modo tan fácil, que uno no será un pensador profundo porque anuncie tesis como la de que el mundo es profundo, como dice Nietzsche.

Para conseguir la conciencia de la libertad espiritual, de la autonomía sería, deben ustedes meditar expresamente en esta diferencia que en Alemania tiene una fuerza especialmente virulenta. Algunos pensadores no han satisfecho por lo demás, según su propia conciencia, este concepto de profundidad. Han pensado, como por ejemplo Montaigne, con una cierta *légèreté* y sin obligatoriedad alguna. Pero después de que su obra se ha desplegado a lo largo de siglos, se ha puesto de manifiesto que su pensamiento, que no se atribuye a sí mismo la actitud de la profundidad, contiene, sin embargo, muchas cosas inagotables. No se necesita reflexionar sobre la influencia de Montaigne en nuestro tiempo. Basta que les recuerde a *Hamlet*, del que se ha probado que no existiría sin Montaigne.

Afirmo, por tanto, que la profundidad radica en la relación de la filosofía con su objeto, en la profundidad con que el pensamiento se deje mover por el objeto. La profundidad misma no es un objeto cósmico que haya que alcanzar.

Pero cuando les digo que por otra parte lo profundo no es sin más contemplación, inmersión en el lado subjetivo, la cosa necesita una aclaración; puesto que precisamente es propio del concepto de sabio (si es que reflexionan ustedes sobre él con simple conciencia, imaginándose sin más a un sabio) que sea un hombre que contempla su ombligo, que se examina a sí mismo y encuentra en sí mismo el absoluto o lo que sea. Ciertamente que tal representación no carece totalmente de fundamentos, pues en general para que se haya llegado al concepto de sabio o de filosofía, resulta esencial que el sujeto se ponga en su diferencia frente al objeto, reflexione en sí mismo y penetre en sí mismo. No quisiera de ningún modo truncar este motivo de la reflexión subjetiva y también de la reflexión insistente sobre el sujeto. Pero pensadores que no tienen nada en común y que incluso se han odiado, como Hegel y Schopenhauer, coinciden plenamente en que todo intento de seguir penetrando en la subjetividad pura hasta el infinito y comprender lo más profundo de ella acaba en una especie de engaño. Hay una

nota en *El mundo como voluntad y representación*³⁶ en la que se dice que el intento de penetrar en sí mismo y encontrar en sí mismo el abismo del ser o cosa parecida desemboca en una suerte de vacío, y que las determinaciones del ser no son más profundas cuanto más completamente se aleje uno del mundo, sino que tales determinaciones se aproximan cada vez más a una tautología. En Hegel encontramos una larga serie de fórmulas análogas. Se puede decir en general que todo lo que en Hegel se agrupa en torno al complejo de la «conciencia desgraciada», así como todos sus argumentos contra lo que vulgarmente se llama mística, se orientan hacia este concepto de la falsa profundidad.

Por el contrario una de las características de la filosofía hegeliana consiste en que la profundidad del sujeto en general sólo se constituye cuando, como dice Hegel, se enajena el sujeto de sí mismo, es decir, sale de sí y va a lo otro. Quizá sea esto una afirmación excesiva. Por eso quisiera aclarárselo teóricamente al menos en esquema. Cuanto más brusca sea la inmersión del sujeto en sí mismo, tanto más debe excluir, para serlo, lo que adviene al sujeto desde fuera, y tanto más dura debe ser contra la materia, que habrá que considerar ya en conjunto como lo que específicamente no es sujeto.

Pero el sujeto mismo no tiene como contenido en general nada que no esté referido por su parte al exterior. Está, como dice la filosofía, mediado hasta en su más íntima composición por el objeto, y por tanto por aquello que le es exterior, como, viceversa, aquello que existe está mediado por el sujeto.

Por eso el sujeto, si realmente entra en sí mismo en el sentido de intentar excluir todo lo exterior, todo lo que le adviene, al final no retendrá más que su propio concepto. Esta inmersión desemboca según su forma lógica, y por razón de la configuración mencionada, en algo totalmente abstracto. Puesto que no queda entonces del pensamiento más que una mera tautología, no hay posibilidad de un discurso sobre lo profundo, pues sólo puede ser profundo un conocimiento, según su sentido propio, cuando se refiere a algo que no es previamente él mismo; de lo contrario será la mera repetición infructuosa de sí mismo. A mí me parece, sin embargo, que esta figura convencional de lo profundo en el sentido de la mera reflexión sobre el sujeto puro se ejerce de modo tan sugestivo y está en nosotros tan asociada a nuestra idea de la filosofía —al menos con nuestra idea de la filosofía en cuanto sabiduría— que necesita directamente de un esfuerzo del concepto y de una especie de vuelta contra todo lo que nuestra formación ha bombeado dentro

³⁶ ARTHUR SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, en *Sämtliche Werke*. Edición al cuidado de Arthur Hübscher según la primera de Julius Frauenstädt, vol. 2, Wiesbaden, 1972 (3.ª).

de nosotros, si no queremos considerar esa especie de relación como la más profunda.

Si examinan detenidamente la espantosa escultura del señor Marx, que se supone debe representar a un pensador y que no es más que una mala imitación de una escultura antigua³⁷, entonces, de modo casi inmediato, se verán empujados con su experiencia sensible, con sus ojos, hacia esa tautología. Les vendrá a la mente un pensador que descubre en sí mismo al ser, ese ser que no es otra cosa que lo que Hegel caricaturiza como el «Omm-omm», y que de nuevo hoy se llama ser, el ser que sólo puede decir: ser. En el curso del tiempo no han llegado a ser los filósofos probablemente muy inteligentes, pero sí seguramente más astutos. Creo que la novísima artimaña de este falso concepto de profundidad, del que hay que emanciparse enérgicamente, consiste en que quiere convencernos de que precisamente ese vacío, esa abstracción, esa tautología, deben ser la garantía de la profundidad. Por eso es característico del pensamiento actual que, cuando se manifiestan carencias sensibles e insuperables, el pensador de turno con increíble virtuosismo asienta dichas carencias en la columna del haber. Con lo cual les he conducido por un camino diferente a algo de lo que ya he hecho algunas indicaciones, pues aquí radica el por qué no es correcta la separación usual entre pensamiento social y filosofía.

Si es exacto que la profundidad del pensamiento no se adquiere en la simple autorreflexión abstracta, sino en la relación con el objeto —lo que es perfectamente hegeliano—, hay que tomar entonces al objeto en la plena mediación y concreción en que se nos da, que es precisamente la concreción social. Y pienso —si se me permite excepcionalmente una consideración de sociología del saber— que precisamente ese concepto malo y falso de profundidad, en cuanto inmersión del sujeto vacío en el propio vacío, está en conexión extraordinariamente profunda con la pequeña burguesía. Y si precisamente Goethe se ha opuesto de manera tan tenaz y con tan profunda repulsión a ese concepto de profundidad, seguramente que tiene ello mucho que ver con su aversión contra la figura del pequeño burgués en la tradición del pensamiento alemán. La conciencia pequeño-burguesa es propiamente la conciencia amundana. El pequeño burgués, al menos el pequeño burgués de la era pretécnica que, por decirlo así, no podía como hoy viajar cualquier día a Karachi, el pequeño burgués del antiguo estilo, por el que se ha orientado la filosofía en medida no valorada suficientemente, no sobrepasaba su círculo relativamente limitado. Tenía muy poco del mundo, y en

³⁷ Situada en el vestíbulo del edificio central de la Universidad de Frankfurt am Main.

Alemania, que en relación con los países anglosajones participó infinitamente menos en el intercambio mundial, este momento de la falta de mundo ha sido extraordinariamente fuerte. El pequeño burgués es, por tanto, el hombre que permanece en el país, se alimenta honradamente y se contenta con el correspondiente y limitado círculo de experiencia. Al reflexionar en esta su situación propia, de la que no puede salir, tiende a transformar tal situación en positiva, y abonar como profunda e incorruptible esa falta de mundo, por medio de una vida totalmente superficial.

No me haré sospechoso de hablar en favor de la industria cultural y del mundo de consumo correspondiente si les llamo la atención sobre el hecho de que esa contraposición es tan falsa y problemática como esa plenitud mundial artificialmente construida en la que triunfa hoy la industria de la cultura. Podría incluso sostenerse la idea astuta de que todo este comercio de la cultura extrovertida de las masas es sólo en cierto modo la respuesta a la falta de mundo de la pequeña burguesía, el resultado de la socialización ésta y la extensión de su conciencia al universo. El mundo que no se conoce queda señalado y desvalorizado con predilección por la filosofía como meramente superficial y tentador. De tal situación procede, y no en último lugar, el culto a la interioridad y a la inmersión en sí, como si por ejemplo los pequeño-burgueses dijese de alguien con quien tienen que ver y que sabe algo del mundo: «¡Bah!, se le encuentra hasta en la sopa.»

Esta esfera del resentimiento se encuentra detrás de esas filosofías. Pienso que podría mostrárselo incluso en la filosofía de Heidegger en todas sus piezas imaginables, como por ejemplo en la difamación de lo que Heidegger llama curiosidad. En su difamación de lo que se quiere ver, tener, experimentar en cuanto otro, radica en cierto modo la glorificación de la propia carencia, de modo muy semejante a como cualquier hombrecillo se representa al mundo como corrompido, superficial y aburrido según su opinión, y de cuyo aburrimiento está tan firmemente convencido porque nunca podrá llegar a ver nada de él. No quisiera ser culpable de ninguna simplificación, como si la propiedad de la curiosidad en sí fuese una pasión especialmente bella o noble para sumergirnos en ella. La curiosidad misma es un atributo pequeño-burgués, y es muy interesante que precisamente el pensamiento pequeño-burgués por excelencia ataque continuamente a la curiosidad con intensidad tan especial, evidentemente porque la curiosidad está enormemente cerca de ese pensamiento.

Al pequeño-burgués le falta movilidad. Moverse de donde está es para él un pecado: así se lo han hecho creer. Por eso no se expresa clara y puramente, diría yo, su curiosidad o su deseo de

conocer lo otro. Se produce en una forma vaporosa y racionalizada, por ejemplo en la forma de husmear las cosas prohibidas que hace el vecino. Algo de este husmear, de este ataque ilegítimo a la libertad del otro está contenido necesariamente en la figura social de la curiosidad. En este sentido no se equivoca el señor Heidegger cuando no se entusiasma con la curiosidad. Sólo que desconoce que los rasgos que establece en su denuncia de la misma proceden precisamente de esa actitud de interioridad resentida que él representa por su parte con su filosofía acuñada en contra de la curiosidad.

Si ustedes sacan de esto, sin embargo, la consecuencia de que un filósofo verdadero es un hombre que metódicamente procede como los demás, y que se encuentra más filosofía en el cine que en la tranquila celda, se equivocarían totalmente. Pienso que el cine es solamente el reverso de la celda tranquila, y la celda tranquila el reverso del cine, y que ambas cosas armonizan perfectamente entre sí. Quizá caracterizaría a las dos como formas necesarias de una vida falsa. Pero si el concepto de profundidad tiene un sentido, ha de ser el de que se mide y constituye en la representación de una vida verdadera que nace de la negación de esas figuras de la vida falsa, tal como he intentado exponer ante sus ojos en esta fenomenología de lo profundo.

3 de julio de 1962

Puesto que en la meditación que estamos efectuando se trata esencialmente de centrar su atención en cosas que en general no suelen considerarse en las explicaciones sobre los conceptos filosóficos, por eso me concentro más especialmente en lo que se podría llamar aspectos negativos de la profundidad. Soy, sin embargo, muy consciente, y quisiera decirlo una vez más, de que no se puede separar con una sonda lo que llamamos negativo y lo que llamamos positivo. Precisamente esa costumbre de decir esto es positivo y esto negativo es ella misma parte de esa conciencia cosificada que la filosofía debe combatir. Por tanto, si no estuviesen activos algunos aspectos problemáticos del concepto de profundidad —por ejemplo, se afirma en una interpretación ingenua y sencilla de lo profundo la necesidad de ir al fondo de las cosas— tampoco habría intentado exponer evidentemente lo que he llamado el concepto legítimo de profundidad.

Pero la esencia de la reflexión filosófica exige, y lo pueden ver aquí, no quedarse sin más en los conceptos de los que se parte. Seguramente uno de los conceptos de profundidad más extendidos y casi tácitamente supuestos hoy en Alemania es esta imagen de ir al fondo de las cosas, es decir, a su suelo, como de modo inmediato se expresa en la llamada ontología fundamental. Quiere ser ésta una ontología que logre el fundamento, el suelo, y yo diría que la atracción que ejerce esta filosofía se debe entre otras cosas a la promesa que ofrece en su título enormemente hábil y estratégico: ir a un suelo firme en el que no haya temor a perderse. Por eso es esta imagen especialmente activa y extendida, porque en la generación de pensadores en torno a 1900, que precede a la mía y es la generación de sus abuelos, se había extendido extraordinariamente en

filosofía la dirección del llamado relativismo. A causa de la creciente diferenciación en la pregunta por el sujeto, pregunta que en gran medida se concretaba en una aclaración del individuo singular, surgió tal imagen en el sentido de que no hay una verdad en general, sino que toda verdad es una proyección relativa al individuo singular. Esta especie de relativismo se extendió seguramente ante todo por el influjo popular de los escritos intermedios de Nietzsche, aunque en él las cosas ocurren en un sentido muy distinto al de este relativismo vulgar.

Pero también un pensador que ha ejercido un influjo extraordinario hace cincuenta o sesenta años, como Georg Simmel, ha contribuido a tal representación. La reacción contra esta actitud relativista del pensamiento, con la que los hombres creyeron perder en su reflexión todo concepto obligatorio de verdad, produjo como consecuencia la necesidad de buscar lo absolutamente seguro y firme. La necesidad de no depender de los fenómenos superficiales y de los momentos efímeros y relativos en la determinación de la verdad es algo legítimo frente a aquel talante individualista y relativista. Creo que el momento en el que cambia el concepto de profundidad y se hace problemático, cuando sirve para proporcionar un suelo firme en qué pisar, no radica tanto en la consecuencia e insistencia del pensamiento frente a la apariencia. Un pensamiento no puede prescindir de ese momento de la insistencia si no quiere dimitir. Emparentada a la argumentación que se refiere al concepto del sentido del ser, está la derivada de la necesidad de que haya un suelo, algo firme, inatacable, en que apoyarse. Ahí radica el momento del cambio.

La verdad filosófica se orienta en el sentido de lo que una vez llamé la superstición de las cosas primeras; lo que genética y lógicamente viene primero debe poseer por ello la máxima dignidad, la máxima verdad. Creo no hacerme culpable de un excesivo positivismo escéptico si les hago al menos observar que en tal representación hay resonancias de mitologías persistentes. La creencia de que los viejos dioses son los dioses verdaderos, de que lo que fue primero, como en los mitos de la edad de oro, tiene que ser lo mejor, de que los hombres poseyeron originariamente una verdad que perdieron, o por culpa propia, o como dice Klages por un destino metafísico, todos éstos y otros motivos semejantes aparecen también en Heidegger.

Creo que la idea de perseguir una verdad que no se agota en los epifenómenos y en la apariencia, que nos deslumbra hasta transformarse tácitamente en un motivo de fe en lo que se llama el origen, efectúa una especie de cosificación de lo auténticamente buscado.

La filosofía debe poder mostrar, en el sentido en que lo hace Hegel, que lo que se presume que es primero está mediado en sí mismo, como se dice en lenguaje filosófico, es decir, que contiene ya en sí los momentos que, según la creencia en el suelo último, deberían sedimentarse después. Aunque sólo puedo apuntarlo de modo puramente formal, creo que la situación es hoy totalmente distinta. Si tal tesis es cierta, no se bloquea con ella de ninguna manera el pensamiento ni se hace imposible la insistencia en una verdad que se rebele contra la apariencia. Pero la figura de tal verdad ya no es el suelo sobre el que todo debe basarse. Este algo radicalmente distinto ha sido concebido por Hegel de modo que en ello está implícita la exclusión de algo primero como totalidad o proceso. Siempre se ha opuesto —y ésta es su diferencia fundamental frente a Fichte, con quien por otra parte guarda grandes afinidades— a que la verdad pueda ser hilada a partir de algo definitivamente dado como primero. En opinión de Hegel la verdad misma es un proceso, y por ello no sólo origen, sino también y siempre originada. Podría decirse que es la constelación entre el origen y lo originado, con lo que ciertamente estos dos conceptos, sobre todo el de origen, no se pueden ya sostener en su acostumbrada y tradicional rigidez.

Permítanme que les hable sobre esto de modo directo. Si van a ocuparse con la filosofía y quieren justificar su concepto, no deben dejarse comprometer en la búsqueda de un primer principio, ni suponer la existencia de un primer principio, ya sea el llamado ser, como todavía está de moda, ya sea el espíritu o la idea absoluta. En otro sentido es propio del talante de nuestro tiempo que lo primero sean los hechos. Estas consideraciones pienso que constituyen el centro de la filosofía. Puesto que considero que en nuestro contexto tales consideraciones son una realización imposible, quisiera animarles a que no conviertan automáticamente la filosofía en la búsqueda de lo primero o del fundamento, y a que no se imaginen, para comportarse filosóficamente, que tienen que buscar el suelo sobre el que todo descansa. Que tal fundamento es algo problemático se deduce entre otras cosas de que, siempre que los filósofos se han esforzado en señalar tal principio, los conceptos a que han llegado se excluyen entre sí, e incluso se oponen.

En la parte de nuestro curso a la que pronto llegaremos, la consideración de los grandes pares conceptuales de la filosofía, que quiero explicarles terminológicamente, podrán observar que a cualquiera de los llamados protoconceptos le corresponde su apropiado contraconcepto al que con tanto o con ningún derecho se puede reducir todo lo que hay. Creo que justamente en la situación alemana este concepto de fundamento, suelo u origen desempeña un papel

especialmente funesto, y que verdaderamente una gran culpa le corresponde al pensamiento de Heidegger. En este pensamiento la idea de lo primero tiene un sentido ontológico excelentemente sublimado, el del ser, que está más allá de la separación entre el concepto por una parte y el ente singular por otra, y que se expresa para conseguir la concreción que le corresponde como algo más allá de tal escisión, casi siempre en locuciones tales como suelo, origen, fundamento. De tales expresiones asegura continuamente Heidegger que dicen solamente algo sobre estructuras del ser, que de ninguna manera implican valoraciones sobre ningún fenómeno concreto intrasocial. Pero como tales expresiones proceden de manera necesaria de relaciones agrarias o pequeño-artesanas más o menos residuales, se efectúa un cambio que precisamente acopla de algún modo determinadas figuras ideales de una estrecha vida provinciana, regional, comunitaria, con aquellos caracteres del ser. Con esta tendencia corre igualmente paralela otra: que todos esos conceptos de los que Heidegger asegura que no están pensados en un sentido jerárquico, que están exentos de valoración, como se acostumbra a decir vulgarmente en el lenguaje de Max Weber, se transforman cada vez más en juicios de valor. Cuanto más fuertes son las asociaciones agrarias y artesanas, tanto más aparecen juicios de valor sociales: que la existencia campesina está más cerca de los presuntos orígenes, y que la vida en el campo con su provincianismo y demás acompañamiento es una forma de existencia más alta que la de la ciudad.

En su trabajo *¿Por qué permanecemos en la provincia?* ha despertado Heidegger el secreto, por decirlo así. El texto ha sido impreso nuevamente en el libro de Guido Schneeberger³⁸, libro por otra parte de gran riqueza de documentación, cuyo estudio recomendaría encarecidamente a todos aquéllos que se ocupan de ontología fundamental. En este trabajo *¿Por qué permanecemos en la provincia?* pueden ver cómo la pureza presuntamente ontológica de los textos de Heidegger da paso a la alabanza de la vida sencilla, campesina, y por tanto a una especie de ideología de la sangre y el suelo. Quiero mostrarles algunas de sus formulaciones que les demostrarán, mejor quizá que circunstanciadas argumentaciones, que se confirma de modo extraordinariamente fuerte la sospecha de que precisamente en esta búsqueda del origen absoluto recae la filosofía en lo más relativa, a saber, la glorificación de relaciones interhumanas estrechas y ligadas.

Dice, por ejemplo: «Y el trabajo filosófico no transcurre como ocupación retirada de un solitario». Me gustaría pensar que efec-

³⁸ GUIDO SCHNEEBERGER, *Nachlese zu Heidegger*, Berna, 1962.

tivamente transcurre como tal trabajo apartado de un solitario, y por lo que nos atañe preferiría que éste se comportase como simple artesano o sencillo hombre del pueblo que se recoge las mangas. En realidad no lo hace. «Está inmerso en el trabajo de los campesinos. Cuando el joven labrador arrastra la pesada carreta, y cargada de troncos de haya en un viaje peligroso...» —¿por qué ha de ser peligroso necesariamente el viaje?— «... la conduce a la granja; cuando el pastor...» —ya no existen muchos pastores así— «con paso lento y meditabundo conduce por la cuesta su ganado; cuando el campesino en su alquería dispone adecuadamente las tejas innumerables para su tejado, entonces compruebo que mi trabajo es de la misma especie. Ahí arraiga la pertinencia inmediata del campesino. El ciudadano cree estar entre el pueblo cuando condesciende a una larga conversación con un labrador. Cuando en una pausa del trabajo, al atardecer, me siento en el banco del hogar o en el rincón de la mesa, apenas hablamos. Fumamos nuestras pipas en silencio. Quizá de cuando en cuando cae una frase: que la tala en el bosque toca a su fin, que la noche anterior irrumpió la marta en el gallinero, que probablemente mañana tendrá un ternero la vaca, que cayó un rayo, que va a cambiar pronto el tiempo. La pertinencia interna del trabajo propio a la Selva Negra y sus hombres viene de un autotonomismo suaboalemán de siglos no sustituible por nada» —y bien entendido que esto lo dice de sí, no de otro—. «Por otra parte tiene el pensamiento campesino su fidelidad sencilla, segura y aplicada. Hace poco murió una anciana campesina. Charlaba conmigo a menudo y con gusto.» Podría pensarse, según la filosofía heideggeriana, que al charlar incurría en la esfera de la inautenticidad y del «se», pero como se trata de una campesina anciana no vamos a condenarla a ese infierno. «Charlaba conmigo a menudo y con gusto, y sacaba a colación viejas historias de la aldea. Conservaba en su lenguaje fuerte y figurativo muchas palabras antiguas, y expresiones ya incomprensibles para la juventud actual, perdidas ya para el lenguaje vivo.» Aunque sólo charlaba, se ve que estaba en el secreto de las cosas. «Tal pensamiento vale incomparablemente más que el más hábil reportaje de una gran publicación sobre mi supuesta filosofía.» El texto acaba así: «Hace poco recibí un segundo llamamiento de la Universidad de Berlín. En tales ocasiones me retiro de la ciudad a la aldea. Oigo lo que dicen los montes, los bosques y las granjas de labradores. Me acerco a un viejo amigo, un labrador de setenta y cinco años. Se ha enterado por el periódico de la propuesta de Berlín.» ¡Algo es algo! «¿Qué dirá? Lentamente pone la mirada segura de sus ojos claros en los míos, mantiene la boca rígidamente cerrada, coloca sobre mis hombros sus manos fieles y prudentes y

mueve la cabeza apenas perceptiblemente. Lo que quiere decir: no, inexorablemente»³⁹.

No les cito esto para que ustedes y yo pasemos una hora divertida, ni tampoco para burlarme de Heidegger, aunque ello constituya un subproducto de tal lectura, sino porque arroja luz sobre el supuesto nivel de este *summus philosophus*. Si se presenta alguien con la pretensión de ser no un filósofo académico, no un simple científico, sino un pensador en el sentido enormemente enfático, según el cual el pensar es un modo de comportamiento que abre el ser mismo, no pueden despachar esas frases como simple ocupación de domingo, entretenimiento poético festivo de un profesor. Sé perfectamente que hay incontables profesores que han escrito malas novelas y peores poesías, que hay profesores de filosofía que escriben con pseudónimo novelas regionales, pero cuando la pretensión es tan enfática, y por lo que respecta a la famosa concreción se expresa en una prosa como ésta, cae inevitablemente una pesada sombra —la sombra de la montaña— sobre el contenido de la ontología.

En realidad quería mostrarles solamente con este lírico *intermezzo* que con un concepto como el de suelo y origen, al que me gustaría decir se acerca uno con una cierta ingenuidad, desde la oposición a la superficialidad, no se eliminan del todo las asociaciones a algo también socialmente viejo y primitivo. Así, por su propio peso, conduce a una deplorable ideología como lo es la ideología de la cual les he ofrecido algunas pruebas. La pobreza de esta ideología se puede determinar bien por lo demás. No quisiera quedarme con el efecto ciertamente contundente de esas frases. Su misma comicidad —y pienso que quizá no estamos obligados a dar cuentas al señor Heidegger, pero sí a nosotros mismos— tiene su razón, que consiste en exponer como sustanciales y obligatorias relaciones que ciertamente pueden sobrevivir acá o allá en el mundo en que existimos, pero que sólo viven gracias a la tolerancia del proceso de industrialización, al igual que los animales salvajes de Africa sólo viven por la gracia de las compañías de aviación que por casualidad no han colocado sus grandes campos de aterrizaje en los lugares correspondientes. Se trata de algo internamente efímero y pasajero. Esas formas no son adecuadas a la sustancia real de la vida actual, es decir, a la autoconservación real de la humanidad y los procesos por los que todos nosotros nos mantenemos con vida. En realidad aquí se nos presentan con esa enorme pretensión de sustancialidad, y en un alto sentido, vacaciones, vacaciones no solamente para los habitantes de la ciudad, sino también para los hombres que así vi-

³⁹ *Ibid.*

ven y cuya propia forma de vida podría ser sustituida sin más por otras formas de vida, si no fuesen detenidas determinadas fuerzas de producción.

Esta desproporción procura objetivamente a la alabanza de las relaciones sencillas un momento de mendacidad. Allí donde tales relaciones han existido efectivamente con cierto carácter inmediato, y se ha reaccionado desde ellas en lugar de reflexionar sobre ellas y glorificarlas, tiene todo ello otro sentido y carácter. No es ninguna casualidad que en Johann Peter Hebel no se glorifique, la vieja campesina charlatana ni al estólido labrador que meneaba la cabeza, sino al peleón del lugar y a cualquier figura más o menos casquivana, esto es, a los que saben dar chascos al orden burgués. Heidegger habría convertido por el contrario probablemente a todas estas gentes en reporteros de sus lugares natales. Pueden, por tanto, reconocer que la falsedad de estas cosas depende precisamente de lo que niegan tales formulaciones: el proceso histórico. El proceso histórico, por el que tales relaciones caen objetivamente en desuso, significa al mismo tiempo que el recurso a ellas como lo verdadero y sustancial tiene en sí el momento de la falsedad. Cuando antes preguntaba por qué tenía que ser peligroso el camino, todos ustedes se han reído. En esa risa se refleja el conocimiento de que hoy día ya no hay carretas, sino que probablemente el campesino utiliza un tractor, y que con los medios actuales de la técnica pueden hacerse caminos en los que no se rompa uno el pescuezo.

En el texto, sin embargo, parecía que la profundidad y sustancialidad adquirirían más alta dignidad por el riesgo, por el ser-que-se-mantiene-en-la-nada; Dios sabe lo que esas pobres gentes tendrán que hacer, no todo seguramente por amor a la filosofía. Ahora bien, ¿qué clase de dignidad metafísica superior es la que no puede expresarse sino refiriendo sus categorías a una situación histórica, que al expresarse, se muestra ya superada? Sean conscientes de esto: tal como hoy es el mundo, adquiere el discurso aparentemente más ingenuo sobre el origen, sobre lo primero, sobre los oficios o el trabajo, esta visión retrospectiva. La falsedad más profunda de estas cosas no radica, sin embargo, en erigir esos momentos en ideal social, pues yo sería el último en negar que en el actual estado de industrialización determinadas relaciones aldeanas o campesinas adquieren una especie de brillo sosegado y arraigan a la nostalgia, precisamente porque están condenadas a morir.

No pasamos por encima de las formulaciones de Heidegger cuando polemizamos simplemente contra ellas. También aquí debemos intentar, como se suele hacer en tal tipo de consideraciones, determinar la necesidad o verdad que pueden contener. Sería tan mise-

table y mezquino proscribir la alegría de Amorbach y Wertheim por el hecho de que Amorbach es un anacronismo frente a Chicago y Manhattan, como por otra parte sería engañoso proponer a Amorbach y Wertheim como ideal del mundo en que vivimos. Pero, y creo que con esto llegamos a lo más profundo del asunto, lo verdaderamente engañoso de esta pregunta y este discurso sobre el origen radica en que en realidad no se trata, como, digamos, ha sido el caso de ese bueno de Wilhelm Heinrich Riehl en el siglo XIX, de oponer a la civilización industrial un cuadro ensoñador de tal vida. En este contexto no se cree ya seriamente en la realización de tal ideal, sino que cuanto más progresa el poder del dominio sobre la naturaleza, y de las formas de dominación intrasociales en que culmina dicho dominio, tanto más se hace a este progreso el contrapunto del culto a la vida sencilla, simple y originaria.

Si piensan en el nacionalsocialismo desde este punto de vista, verán que en él no se han reconstruido efectivamente relaciones pequeño burguesas o pequeño campesinas, ni nadie lo ha buscado en serio. Por el contrario, el nacionalsocialismo ha perseguido con enorme poder y rapidez ciertos procesos de concentración capitalista y progreso técnico que no hubieran podido hacerse de la misma manera por el camino del principio del *laissez-faire* de la sociedad burguesa. Y sólo como complemento, o dicho sociológicamente como ideología complementaria, se inventó la teoría de la sangre y el suelo. Así se entiende exactamente y se tiene que pensar el mundo de las autopistas, que en el fondo no pueden ver desde las aldeas los artificiosos campesinos de los que trata Heidegger. No se trata de un ideal, sino sólo realmente de un deseo, que es especialmente funesto porque no permanece simplemente en el ámbito de un consumo cultural de grado menor, sino que se comporta como si se enfrentase al ejercicio de la industria cultural, y lo otro se le opusiese. En realidad es, sin embargo, con arreglo a su función un trozo de industria cultural, y esto lo demuestra que el lenguaje de esa prosa remite de modo inmediato a la de Ludwig Ganghofer y Max Jungnickel, a partir de los cuales habría que interpretar a mi entender la filosofía de Heidegger más bien que desde Braque o Parménides.

Quisiera, sin embargo, para no ser injusto, repetir una vez más que en la protesta contra la civilización técnica que aquí tiene lugar hay también naturalmente un momento de verdad, y yo sería el último en burlarme de esa nostalgia que se deposita en tal pastiche filosófico. Ahora bien, la falsificación empieza con la inversión de esa nostalgia, de manera que vista hacia atrás se estanca en algo inalcanzable e irreconstruible, y por otra parte esboza un cuadro ideal no querido propiamente, puesto que en realidad no es

más que una especie de adorno de la realidad que progresa incon-
teniblemente.

Cuando Heidegger habla en un escrito mucho más tardío de las diferentes posibilidades del ser y pone una junto a otra, como posibilidades del ser en cierto modo equivalentes, la civilización americana, el comunismo ruso, y quién sabe qué más cosas, él mismo descubre, dicho sea de paso, que poco tienen que ver en el fondo estas supuestas concepciones sustanciales con lo pensado por él.

La idea de que se tiene un suelo firme y seguro bajo los pies cuando el proceso de pensamiento puede ser detenido o interrumpido en un determinado lugar, es un sustituto de la verdad misma. Ahí me parece que radica hoy el error o falsedad de la pregunta por lo primero y originario. Se dice que tal apoyo es la verdad porque no se confía en pensar consecuentemente la verdad, porque la verdad duele mucho como sostiene un viejo mito, y conocer la verdad por completo hoy, implicaría tocar críticamente determinados presupuestos de nuestra propia existencia real, lo que sería muy desagradable. Por eso esas detenciones, esa reflexión angustiada sobre las consecuencias del pensamiento, se convierten en sustituto de la verdad misma, mientras que antes de que realmente se efectúen esas reflexiones, no importa en absoluto si lo firme y primero es también necesariamente lo verdadero.

La legitimación de este planteamiento radica en que se dirige contra la arbitrariedad de cualquier ocurrencia, también contra todo lo efímero que procede efectivamente de la industria de la cultura, por tanto, de todo aquello de que nos alimentamos día tras día, novedades, informaciones, etc., por razones de búsqueda de un beneficio. Todo esto presupone la verdad, siendo así que en realidad es siempre la misma falsedad. Como dice un refrán francés: *plus ça change, plus c'est la même chose*. En la medida en que la pregunta por un suelo firme se opone a este cambio malo, es legítima tal necesidad, pero como en la actual sociedad se abusa de casi todas las necesidades legítimas y se las pervierte en su contrario, esa necesidad de perforación, a la que sucumbimos en tal actividad, se confunde con el ser necesario, estático, invariable de la cosa en sí misma y con la verdad considerada como algo firme, inmóvil y permanente. Ciertamente que esta confusión ocurre en la filosofía desde Platón como el gran engaño.

Se trataría de disponer los fenómenos en su constelación, por amor de la verdad y frente a los epifenómenos, en lugar de tomarlos aisladamente, y de no relacionar la multiplicidad concreta y desplegada de los fenómenos con algo primero siempre y necesariamente pobre. La comicidad de la ideología de la sangre y el suelo radica,

y no en último término, en que lo que ofrece y se presenta con la pretensión enfática de constituir el verdadero ser, es demasiado es-
cuálido e indigente, algo así como el olor que emana de la gente pobre. Se tiene la sensación de que si lo absoluto no es más que el aire que hay en torno al bendito asiento de la chimenea, no quisiera uno tener nada que ver con él.

10 de julio de 1962

He recibido un escrito en el que un compañero de ustedes me censura por el estilo de mi polémica contra Heidegger. El escrito lleva la firma completa. He experimentado gran alegría, por ser señal de un verdadero valor cívico, y por parecerme un índice de que lo que les digo no es captado como algo meramente académico, sino que, dicho menos académicamente, es algo que les cala bajo la piel.

Creo que no puedo demostrar mayor atención a este compañero que examinando en detalle sus objeciones, y con ello quizá se aclare lo tratado últimamente. En primer lugar, quisiera rectificar un error. La cita que he hecho no pertenece a una obra secundaria, sino que está tomada de un artículo de Martin Heidegger. El título del artículo dice exactamente: «¿Por qué permanecemos en la provincia?» Apareció el 10 de marzo del año 1934 en la *Alemanne-Kampfblatt der Nationalsozialisten Oberbadens*, y exactamente en el apéndice cultural de tal «hoja de combate», que lleva por nombre «Hacia nuevas orillas». El equívoco consiste en que este artículo está impreso en el libro de Guido Schneeberger *Relectura de Heidegger*, aparecido en Berna en 1962. Pero se trata de una reproducción auténtica e incuestionable de un texto original de Heidegger, cuya autenticidad, por cuanto yo sé, no ha sido puesta en duda nunca por él, ni por ningún otro actuando en su nombre.

Su compañero ha argumentado —sin identificarse, por lo demás, con la ontología existencial ni con Heidegger, para no herir de ningún modo la lealtad que le debo— que se trata de un producto secundario sin gran relevancia.

Creo que en tal caso el mismo Heidegger no aceptaría el argumento, pues recordarían que el documento que les he leído está

escrito con gran pasión, y soy de la opinión de que todo el que se presente con la pretensión de Heidegger, esto es, la de ser un pensador y no un mero especialista en filosofía, debe hacerse en este sentido responsable. Y tanto más cuanto que aquí se da una estrecha conexión entre la articulación de las llamadas obras fundamentales y el escrito en cuestión. No quisiera de ningún modo ser tan riguroso en estas cosas que aproveche cualquier manifestación, circunstancial y sin más alcance, escrita por un filósofo, cuando se trata de una argumentación contra las llamadas obras fundamentales. Pero aquí se trata de una filosofía que saca esencialmente su virtualidad del hecho de presentarse rompiendo las fronteras de lo académico a las que su compañero quisiera remitirme. Esta filosofía ha puesto en el artículo en cuestión las cartas boca arriba de modo muy concreto e inmediato. No puedo considerar como bagatela una tal confesión de sus simpatías. Por lo demás, ha pasado claramente por alto su compañero que les he expuesto con detalle la relación entre este texto excéntrico y la categoría heideggeriana fundamental de la originalidad, tal como se contiene en las pretensiones de una ontología fundamental.

El concepto de origen está en Heidegger en conexión con lo que enseña sobre la formación general de conceptos en la filosofía. Somos culpables de una escisión ocurrida en fecha relativamente temprana y que podemos datar más allá de Aristóteles, una escisión entre el ser y el ente, que constituye, podría decirse, una cosificación, algo como un olvido del ser o una pérdida del ser. La verdad de la filosofía ha de radicar en la superación de tal escisión, más allá de ese pensamiento objetivante, que Heidegger en su período final ha llamado metafísica en sentido infravalorador.

Pero al establecer la pretensión de que ese ser originario, al que hay que remontarse, no es por su parte nada conceptual, sino la realidad más excelsa, cobra inmensa dignidad todo aquello que a él se refiere. Puesto que en la doctrina de Heidegger de que hablamos, se emplea con el mayor rigor el concepto de suelo como contraconcepto de un supuesto pensar sin fundamento, es legítimo preguntar qué es lo que entiende exactamente por suelo. Y puesto que dicho suelo no es en él algo conceptual abstracto, no es un principio o sustancia como en la tradición cartesiana, sino precisamente algo muy real, y como además el mundo metafórico de Heidegger se refiere siempre al contexto de las relaciones agrícolas, tiene uno realmente derecho a investigar las implicaciones de ese modelo real allí donde aparezcan.

Pienso que tras este ideal de lo primero en cuanto suelo hay algo así como el autoctonismo en cuanto figura conductora o, como

he intentado explicar en una parte de mis *Minima moralia*⁴⁰, que ha sobrevenido a la filosofía de modo irreflexivo una representación que procede de la sociedad: el que ha sido primero en cualquier lugar, el que ha poseído el primero, es el de mejor natural, el de más calidad, frente al recién llegado o al inmigrante. No se puede dejar de reconocer un cierto apasionamiento contra determinados grupos inestables en la inspiración total de la filosofía de Heidegger. Si el ser se equipara en este sentido a lo agrario, puesto que ambos se equiparan, aunque no expresamente, en el mismo lenguaje, han de tomarse de modo muy serio y grávido las explicaciones que versan sobre tal realidad, sobre la que puede hablarse en general. Por ello yo consideraría de hecho este texto de Heidegger en un cierto sentido como clave de su filosofía, de lo que entiende por autenticidad. Sigo así un método que ahora libremente y con mucho gusto les confieso: que se puede conocer claramente lo que de veras hay en un pensamiento, a partir de manifestaciones excéntricas que aparentemente no están tan estructuradas como la gran filosofía oficial, pero en las que el pensamiento se suelta, por así decirlo. En ocasiones se puede sacar más de la auténtica sustancia de un pensamiento de tales manifestaciones excéntricas, y quizá en cierto sentido periféricas, que de las oficiales, y por oficiales entiendo aquí las exposiciones cuidadosas del mismo pensamiento. En esto me uno a una tradición cuyos máximos nombres son el de Nietzsche que ha escrito un trabajo contra David Friedrich Strauss, y la obra conjunta de Karl Kraus, de la que afirmaré que debiera ser estudiada hoy por todo aquél que quisiera ocuparse en serio de filosofía y, sobre todo, de filosofía del lenguaje —y la obra de Heidegger es esencialmente filosofía del lenguaje.

Su compañero me acusa de que ridiculizo a Heidegger en el símil del campesino. A esto tengo que decir: está lejos de mí la intención de ridiculizarle. He leído literalmente demostraciones sobre determinados argumentos y de ningún modo he seleccionado de ese trabajo ejemplos especiales. La analogía con el cazurro no ha consistido en una comparación maliciosa basada en que se habla del campesino acá o allá, sino que radica en el mismo lenguaje empleado. He intentado desarrollar ante ustedes la impertinencia, la vaciedad y apariencia de tal lenguaje. La sal de la demostración está en ese desarrollo, en esa crítica. Quisiera añadir algo más a la cuestión del campesino. Es un lenguaje convertido en cliché; sobre todo la imagen del labrador que está en su base, su parquedad, su actitud, el silencio en que se encierra, etc. Todo esto

⁴⁰ THEODOR W. ADORNO, *Minima moralia*, Frankfurt, 1969. [Ed. española en preparación en Taurus Ediciones, Madrid.]

ha sido perseguido a muerte y agotado en la literatura. El texto que les he leído no ofrece en la forma de su lenguaje ni en su expresión propia la menor huella de una intuición original de las estructuras campesinas, como, sin embargo, ocurre cuando se han ocupado de los campesinos importantes escritores, como por ejemplo, Guy de Maupassant o también según mi gusto Balzac en su novela última e inacabada.

Precisamente este comportamiento secundario, estereotipado, justamente donde se intenta la originalidad, desmiente el supuesto contenido. No constituye esto lo cazurro de la prosa, sino también el índice de su falsedad. Además me reprocha su compañero que debería haber entablado la polémica con Heidegger en sus textos centrales. A esto debo contestar que varias veces en mis lecciones me he ocupado detalladamente de la filosofía heideggeriana y de los llamados textos oficiales. En el Collège de France he dado tres conferencias en que he analizado los conceptos centrales de Heidegger. He expuesto de manera sumamente crítica los fundamentos de toda la filosofía de Heidegger en cuanto se refieren a Husserl en mi *Metacritica de la teoría del conocimiento*⁴¹.

Finalmente, quisiera decir contra la objeción de que mi argumentación no ha sido académica, que la filosofía de hoy día, si es que todavía tiene su existencia una justificación y si no se ha transformado de hecho en una ocupación trivial que prosigue sólo porque empezó en otra época, sólo y exclusivamente puede justificarse allí donde hace estallar las representaciones de lo académico. Y si se me dice que yo debiera haberme comportado de otro modo con mi colega Heidegger, contestaría que el concepto de colega, aunque yo lo he usado aquí ocasionalmente en contextos más despreocupados, es inapropiado a la hora de tratar cosas tan enormemente serias, que éso es lo que estamos haciendo. El que dos filósofos tengan que ser seriamente colegas, es ya de antemano algo tan ridículo y tan opuesto al concepto de filosofía, algo tan institucionalmente estrecho y cosificado, que quisiera apelar a ustedes y al compañero que me escribió carta tan sincera, a que reflexionen sobre si este concepto tiene todavía hoy fuerza obligante. Tanto más cuanto que el señor Heidegger en tiempos en que yo y una serie de hombres éramos expulsados de aquí, no aplicó la colegialidad a la que ahora quieren remitirme. Me sé totalmente libre de sentimientos de venganza, pero pienso que en tales cosas no puede haber dos clases de derecho.

Entretanto, la situación es singular. Por una parte resuenan las calles con las consignas de lo existencial y precisamente yo

⁴¹ Del mismo, *Metakritik der Erkenntnistheorie*, op. cit.

busco mantenerme libre de ese existencialismo vulgar que cree ininterrumpidamente confrontar y a ser posible confundir el pensamiento con el pensador. Pero cuando en un momento determinado —porque aquí se ventila el paso de la filosofía a la realidad social— las cosas mismas exigen realmente lo que significa la palabra «comprometerse», cuando uno habla no como académico o colega, sino como hombre viviente y responsable, y cuando abiertamente y sin miramientos polemiza con otro hombre existente empíricamente, entonces precisamente aquello que debería ser considerado como existencial en el sentido de la doctrina que critico, es motejado como infracción contra las reglas del juego académico. No puedo atenerme a tales reglas en este contexto ni donde haya algo serio que tratar, y yo diría que pasar tales fronteras conduce a esa trascendencia que sólo a la filosofía corresponde. Me gustaría suponer que en esta cuestión incluso Heidegger, aun cuando por otros motivos, estaría de acuerdo.

Permítanme añadir algo más. Después de lo que ha pasado y de lo cual los más jóvenes de ustedes sólo pueden hacerse una imagen pálida que además posiblemente se paraliza y volatiza aún más por todas las influencias posibles; después de lo que ha pasado, ya no existe lo inocuo y neutral. Después de que millones de hombres inocentes han sido asesinados, comportarse filosóficamente como si aún hubiese algo inofensivo sobre lo que discutir, como se ha dicho, y no filosofar de manera que uno tenga que avergonzarse de los asesinatos, sería ciertamente para mí una falta contra la memoria, contra esa *mnemosyne*, que ya desde Platón es el nervio de la filosofía. De aquí extraigo la consecuencia —y con ello creo no ser ajeno a la tradición de la filosofía, sino justamente incluirme en la tradición del valor civil filosófico que va desde Fichte hasta Nietzsche— de que también se sigue pensando cuando hay un dolor y cuando le causan a uno mismo el dolor. La falta de tal actitud no es seguramente la última razón del desplome de la filosofía en toda su extensión y que no puedo silenciar. Y con ello termino mi respuesta a la carta de su compañero.

Quisiera añadir unas palabras a la llamada cuestión del origen. Cuando se ataca una orientación del espíritu, se debe también comprender su origen. No se trata, por emplear de nuevo la expresión de Feuerbach, de estar contra un teorema o pensamiento, sino de estar sobre él. Cuando en el caso especial de Heidegger se quiere perseguir el origen del origen, probablemente se tropieza uno con la influencia muy significativa del arte arcaico, que sólo se ha manifestado plenamente en nuestro tiempo, y a cuyo poder, cuando por primera vez se contempla un templo dórico antiguo, no puede uno sustraerse. Ahora bien, así como no se puede separar la expe-

riencia artística y la experiencia filosófica, tampoco se puede convertir aquella inmediatamente en norma filosófica. Por lo demás, incluso dentro del arte, no estaría más cerca del origen un arquitecto que bajo la impresión del arte arcaico de Paestum o Agrigento, intentase construir templos parejos, sino que se quedaría muy lejos de tal origen, precisamente por la falsedad del recurso. Desde el punto de vista estético esto es de una claridad inmediata. Sin embargo, es curioso que no sea igualmente claro en el plano del concepto, en el pensamiento arcaizante de Heidegger. Hay algo así como una superstición exclusivamente propia de nuestro tiempo, según la cual el pensamiento temprano debe ser más verdadero. Posiblemente sea esto una reacción contra la creencia en un progreso imperturbable conforme al que los hombres serán siempre cada vez más inteligentes. Con ello se está lejos de aquella expresión de disociación, sufrimiento y oscuridad que se halla en el pensamiento y el arte arcaicos, y cuya conciencia actual no es seguramente la menor de las hazañas de Nietzsche.

Ciertamente se da en este sentimiento una determinada experiencia de ingenuidad, frescor, de relación-inmediata-con-las-cosas que también tiene para nosotros algo de ideal. Si comprendemos el ideal del pensamiento arcaico en el sentido de no dejarnos deslumbrar por la configuración coagulada y objetivada de la cultura, por la segunda naturaleza en que estamos atrapados, sino por el contrario en cuanto que se debe intentar traspasar las murallas levantadas en torno nuestro por la sociedad y su reflexión sobre el espíritu, no cabe duda de que hay en ello algo de verdadero y exacto. Un pensamiento que no tenga la energía que se expresa soberbiamente en aquellos versos de Rilke: «Puesto que no hay ningún lugar que no te vea, tienes que cambiar tu vida»⁴², es un pensamiento convencional. Sin embargo, no podemos sólo por un comportamiento espiritual remover el poder de la cosificación, del convencionalismo, de la alienación, de todo lo que se interpone entre nosotros y la inmediatez de la experiencia. Lo engañoso del ideal arcaico de los orígenes (en un libro-homenaje dedicado a Heidegger se hace resaltar expresamente que su ideal es arcaico), lo inadecuado de tal ideal se confirma porque no podemos comportarnos con las cosas como si tuviéramos con ellas una inmediatez pura y antigua en un mundo totalmente mediado y con unas cosas mediadas hasta lo más íntimo por este mundo. La despreocupación de ese pensamiento y su ingenuidad son al mismo tiempo sus barreras.

⁴² RAINER MARIA RILKE, *Archaischer Torso Apollos*, estrofa 4, versos 2-3, de *Der neuen Gedichte anderer Teil*, en *Sämtliche Werke*, vol. 1, Frankfurt, 1955, pág. 557.

Cuando les hablaba de la pertinencia en el progreso de la filosofía en cuanto complejo de argumentos, precisamente tal cuestión se refiere al hecho de que tales teoremas, pese a sus pretensiones, resultan falsos, excesivamente indiferenciados y de una sola pieza como para que el pensamiento mismo pueda resistirlos. Quizá las extraña que precisamente diga esto un teórico del arte, pero en cierto modo se está midiendo aquí la filosofía con un ideal estético, a saber, que en estos tempranos documentos hay algo de aquella frescura primera que irradian las obras de arte de igual período. Pero así no se ve que la filosofía, al emitir juicios sobre el ente y la realidad con tales conceptos, se conforma a un metro estético, se ocupa de su propia figura, y no de su actitud frente a la objetividad como dice Hegel. Que se trata de un engaño, de una falsedad, se ve porque hoy la conciencia desarrollada y reflexiva no quiere acudir a tal recurso a los orígenes. Antes bien, por doquier, se trata en el mundo del pensamiento de rupturas, que no son tan diferentes de las rupturas lingüísticas que les he mostrado. En otros términos, el pensamiento arcaico no es susceptible de reproducción. El engaño del origen como ideal radica en que algo, que según su sentido propio es irreproducible, algo que debe todo su *pathos* y su fuerza a su propia irreproducibilidad, es tratado como si procediera de modo inmediato de la subjetividad, la libertad, la nostalgia y la arbitrariedad del pensador.

Por último, voy a tratar de una figura del concepto de profundidad que quizá hoy día, tras los sufrimientos que la guerra ha traído a los hombres de Alemania, no es tan actual, y que tal vez por eso no parezca tan importante a los jóvenes que haya entre ustedes. Sin embargo, ha tenido una significación decisiva en la preparación de la ideología nacionalsocialista, en cuyo proceso de formación ha desempeñado un papel decididamente central el concepto de sacrificio que procede del mito. Se trata del trasfondo del concepto de profundidad, tradicionalmente no analizado y tan fácilmente aceptado, es decir, del pensamiento de la justificación del sufrimiento. Pienso con ello en todos los esfuerzos de la filosofía no sólo en explicar, deducir y comprender en su necesidad el sufrimiento que domina al mundo, sino que yendo más allá, ha intentado, precisamente porque se sucumbe a tal necesidad, porque por así decirlo no puede ocurrir de otro modo, transfigurar el sufrimiento mismo y difamar como chatos y superficiales todos los intentos de suprimir el dolor en sus formas superables.

Tal intuición está profundamente arraigada en la tradición alemana, y se conexiona con el hecho (me limito a indicarlo) de que la Ilustración en Alemania se apoya en Leibniz y por ello anuda en un punto muy temprano con la apologética teológica. En una

de las obras principales de Leibniz, si es que se puede aplicar a este pensador la expresión de obra principal, a saber en la *Teodicea*⁴³, desempeña un papel decisivo la justificación del mal, del pecado y del dolor en el mundo. Detrás está, evidentemente, el viejo problema teológico de cómo es posible que siendo Dios la sabiduría, bondad y providencia totales, se den en el mundo el mal, el pecado y el dolor. Siempre que la filosofía se ha dejado llevar a repetir y salvar, sublimándola en sus conceptos, la imagen teológica de la ab-solutez del principio divino, se ha enfrentado con ese problema teológico y con ello se ha convertido en esa teodicea del sufrimiento.

La cumbre máxima de este desarrollo es la filosofía de Hegel, en la que se considera a la historia, que es para él el órgano de la verdad, como el tajo del carnicero, como una cadena indefinida de sufrimientos insaciables e inexpiables, pero en la cual la totalidad de este dolor debe ser, sin embargo, el absoluto, lo bueno. Llega incluso a afirmar que lo absoluto no consiste propiamente en ninguna otra cosa más que en la aniquilación de todo lo finito y, por decirlo así, en la totalidad de todo el sufrimiento en su negatividad y finitud. Toda la estética de lo trágico, observemos de paso, en sus diferentes variantes, la de Hegel, de Volkelt o de Fischer, o de cualquier otro (y con ella el concepto estético auténtico de profundidad que sigue siendo decisivo en la tradición literaria alemana), queda determinada con ciertas matizaciones por este motivo. Alcanza éste incluso al escrito de Max Scheler *Del sentido del sufrimiento*⁴⁴, que ha intentado reivindicar fenomenológicamente el sentido de la experiencia del dolor.

Con relación al concepto de profundidad se sigue también de aquí que es profundo lo que afirma la experiencia de lo negativo, lo que afirma el dolor en cualquiera de sus maneras, mientras que toda intuición que se le oponga es, sin más, algo superficial. El auténtico motivo por el que el pensamiento insiste en no desbordar la limitación y finitud del hombre, y con ello también su afinidad congénita con el dolor, consistiría en que por el conocimiento necesario de esos límites, a los que no podemos sustraernos, ya quedan justificados tales límites. Se siguió de aquí, y es una conclusión que continúa sacándose en nuestro clima espiritual, que los hombres que llegan a tocar el fondo del dolor y quieren evitar el sufrimiento innecesario, aunque no sea más que por la suavización del

⁴³ GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ, *Essais de Théodicée sur la bonté de dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (1.ª edición, 1710).

⁴⁴ MAX SCHELER, *Vom Sinn des Leidens* (1.ª edición, 1916, en *Krieg und Aufbau*), texto ampliado en *Moralia*, 1923; también en SCHELER, *Liebe und Erkenntnis*, Berna y Munich, 1970.

castigo o por la negativa a la reintroducción de la pena de muerte, o cosas semejantes, son acusados de no tener parte en la profundidad que se da en todo este sufrimiento.

Con esto se conexas igualmente la acusación de superficialidad al materialismo que quiere liberar a los hombres de sus carencias, al menos en cuanto son innecesarias y eliminables. Es decir, la intuición correcta de que no se puede eliminar de un plumazo el dolor del mundo ni negar su existencia (quizá sea incluso la medida de la filosofía la hondura de su afirmación del dolor) se convierte en falsedad, puesto que la profundidad debe consistir en el momento en que, precisamente a causa de tal conocimiento de sus limitaciones, la filosofía debe identificarse con el sufrimiento mismo. Hay en este esquema de pensamiento algo así como un profundo resentimiento contra la felicidad: la felicidad es superficial. No puedo exponer detalladamente la génesis de tal modo de pensar. Está en relación indudable con la difamación de los sentidos y en último término con los tabús sexuales vigentes en nuestra civilización; se trata de un pensamiento reaccionario, tal como ha explicado Nietzsche con detalle. Es decir, lo que uno tiene que prohibirse bajo la coacción del orden, ha de convertirse en algo malo, superficial y trivial en sí mismo. El fundamento del rencor es la renuncia civilizada que a todos nos coacciona, y que evidentemente sólo pueden soportar los hombres porque elevan la negación de la felicidad a sustancia metafísica (precisamente porque no creen demasiado en la necesidad de tal renuncia y porque nunca recuperan tampoco lo que se les promete por ella).

Una de las observaciones más desconsoladoras y tristes en la historia de la filosofía es que los más diferentes filósofos están de acuerdo en este odio a la felicidad y en la afirmación del dolor. E incluso cuando se estudia a los llamados hedonistas, como al viejo Epicuro —es decir, no a él, sino el poema didáctico de Lucilio—, se encontrará que por felicidad se entiende algo muy modesto. El único pensador de nuestro tiempo que realmente ha roto estas cosas y ha expresado sin limitaciones la verdad es de nuevo Nietzsche, y su actitud crítica y dialéctica frente al concepto de profundidad está en conexión con esto. También quiero decir que en el falso concepto de profundidad se confunde el diagnóstico del mundo como algo esencialmente doliente, la protesta contra el optimismo relacionada esencialmente con la profundidad, con el sufrimiento como norma.

A partir del pensamiento de una *imitatio* del Salvador doliente, que tuvo antaño un sentido muy diferente, surgió la manía de proclamar el sufrimiento y la permanencia del sufrimiento como ocurre en la repriminación del concepto mítico de sacrificio. Sucede como si

por la corrupción de la naturaleza humana no sólo se dificulta infinitamente lo mejor e incluso se imposibilita, sino que por esa corrupción de la naturaleza humana ni siquiera se puede querer lo mejor. Y precisamente en esta renuncia de los hombres a querer lo mejor, se ratifica en verdad la corrupción y se prolonga indefinidamente. Creo que si quieren liberarse de las falsas representaciones de lo profundo en la filosofía, una de las condiciones más importantes es la liberación de las interpretaciones o búsquedas del sentido del dolor.

12 de julio de 1962

Me gustaría discutir ahora con ustedes un aspecto que está en relación con lo que ya les he dicho sobre la profundidad, pero que necesita todavía una mayor reflexión. Al hablar de profundidad, casi necesariamente se la asocia con la cuestión de la reflexión sobre el sujeto. La consigna: fuera con lo superficial, que late en el fondo del concepto de profundidad como experiencia muy generalizada, se ha asociado desde siempre con la idea de que para ser profundo hay que penetrar en sí mismo, en la propia alma. He sostenido desde el comienzo de esta discusión que tal imagen de la profundidad, por razón de la mediación subjetiva de nuestros conocimientos y experiencias, es algo problemático. Se cree que cuanto más haya que dominar la esencia de las cosas, tanto más hay que penetrar en esta subjetividad. También había indicado que este concepto de profundidad es cuestionable porque no sólo el conocimiento objetivo, el mundo objetivo está mediado por el sujeto, sino que también (y tal demostración la ha hecho por primera vez y con gran estilo Hegel) la subjetividad y sus categorías están a su vez mediadas por el contenido y por los momentos objetivos del conocimiento. La comprensión de esta reciprocidad es, sin duda, una de las diferencias decisivas entre los sistemas kantiano y hegeliano, y quisiera hacer alguna reflexión sobre el núcleo de la diferencia entre estos dos pensadores, por otra parte muy emparentados.

La cuestión tiene también otro aspecto. Cuando empecé a hablar de la idea de profundización, apareció el concepto de alma. Lo introduje intencionadamente con una cierta vaguedad e indeterminación. En el concepto determinado de profundidad que se relaciona con el concepto de alma, la profundidad se equipara a su

versión psicológica, con el acento especial según el cual cuanto más se penetra en las capas profundas del alma en cuanto simple fenómeno, tanto más profundamente se adentra uno en el inconsciente, como se dice en el lenguaje de la nueva psicología, y con ello se dominan mayores profundidades filosóficas. Todas las orientaciones de la filosofía que se pueden calificar de psicologistas y en las que incansablemente picotea el gremio de los filósofos, responden a esta imagen. No creo ser sospechoso de querer mezclar mi voz con la de los que, por desgracia hay que decirlo, desde Kant hasta Husserl y Heidegger, han denunciado a la psicología, cuando afirmo que este concepto de profundidad no corresponde propiamente al concepto de la profundidad filosófica. Sin embargo, no puedo sustraerme a lo que Husserl ha llevado a cabo muy agudamente al contribuir al concepto de lo anímico como órgano de la profundidad, por decirlo así. Hay que mantenerse en primer término en el horizonte de la problemática filosófica tradicional, que busca los constituyentes, el soporte o la sustancia en oposición a los epifenómenos. No desempeña aquí ningún papel lo que más o menos dogmáticamente ya les he indicado sobre la imposibilidad de seguir manteniendo tal estructura. Quisiera confrontar simplemente el concepto de profundidad psicológica con la tradición filosófica, y en especial con el conjunto de la tradición filosófica que va desde Platón, que ha impugnado a los sofistas, hasta nuestro tiempo.

Husserl ha objetado por el contrario en sus últimos escritos (las formulaciones más agudas las encontrarán en las *Méditations cartésiennes*, o en el original alemán publicado posteriormente, las *Kartesianische Meditationen*)⁴⁵, que puesto que lo anímico es algo fáctico, un objeto de investigación individualizado en el espacio y en el tiempo, como lo es toda conciencia individual, incluida la subconsciencia, no le corresponde el menor privilegio frente a cualquier otra cosa mundana. Husserl dice en un pasaje que el alma es un trozo de mundo, y que por tanto la pregunta por el sujeto constituyente no es idéntica a la pregunta por el alma humana individual, concreta, determinada y existente en el espacio y el tiempo. En otros términos: si se quiere intentar una penetración en las llamadas cuestiones constitutivas que sacuden la falsa evidencia de nuestro concepto del mundo, no es suficiente el mero recurso al alma humana individual, porque ella misma —dicho kantianamente— es algo constituido, porque ella misma es ya un fragmento de ese ente, y el sentido de la filosofía consiste en no conformarse con su comprobación y descripción. También constituye el sentido de la filosofía no someterse a la suposición dogmática de una es-

⁴⁵ EDMUND HUSSERL, *Méditations cartésiennes* (1.^a edición, París, 1931).

fera del ser absoluto frente a este mundo existente. Es éste un motivo que se encuentra ya en el mismo Kant. Kant trata con gran energía de considerar en realidad al sujeto empírico como un trozo del mundo empírico, y en la *Crítica de la razón pura* trata de probar primero las condiciones de posibilidad de la experiencia y, por tanto, las condiciones de tal sujeto empírico.

Uno de los núcleos de la crítica de la razón, a saber, la demostración en contra de la concepción racionalista según la cual se puede derivar del concepto puro del alma, su inmortalidad, simplicidad e indivisibilidad, descansa precisamente, según Kant, en el argumento de que tal situación privilegiada no corresponde a un alma que es ella misma un trozo de la experiencia, y como tal está ligada a la intuición y al material de los sentidos. En este sentido, aunque ciertamente sólo en éste, no está Kant muy alejado de la tesis positivista de que el yo no puede ser salvado, aunque en la *Crítica de la razón práctica*, que es su auténtica metafísica, si se puede hablar así, sí vuelve a alejarse de tal tesis. Para caracterizar la inmersión en el sujeto ha acuñado un concepto que designa con el nombre de «puro». Este concepto de puro aparece expresamente en el título de la primera de las dos críticas; pertenece también, en realidad, si Kant no hubiera sido tan detallista, al título de la ética, es decir, al título de la *Crítica de la razón práctica*. Puesto que ésta es, como aparece inmediatamente, no una crítica de la razón práctica en el sentido de cómo nuestra razón ha de habérselas prácticamente con la experiencia —concepción por la que Kant no muestra sino desprecio—, sino que trata de cómo la razón en cuanto pura, es decir, la razón independiente de toda experiencia, es dueña auténticamente de una praxis.

Este concepto de puro es curiosamente cambiante. Me gustaría introducirlo también en la consideración de la terminología filosófica, y designarlo como un concepto equívoco. Podría probablemente hacerse un examen filosófico minucioso de tal duplicidad. Por una parte, puro significa aquí, podríamos casi decir, químicamente puro. Puro es todo lo que se da y piensa del sujeto sin mezcla de nada empírico, sin mezcla de nada sensible. Pero por otra parte, aparece el tabú de lo sensible en cuanto impuro, que procede de la moral sexual, y ante todo la representación de que nosotros, si acabamos dependiendo de algo que no viene puramente de nuestro propio concepto, de nuestra propia razón, podríamos perder nuestra libertad, y esto constituía el gran miedo de Kant.

La voluntad pura es por tanto, según Kant, la voluntad que procede puramente en el sentido del principio de razón, sin que tenga que depender en nada de ningún ente que no se comprenda como razonable. Estas dos representaciones se penetran constante-

mente, exactamente como la expresión de sensibilidad, aunque introducida por Kant en un sentido plenamente gnoseológico, no puede perder sus demás connotaciones. Kant no debe ciertamente la llamada de la profundidad al hecho de consumir en el ámbito subjetivo la escisión de lo profundo y lo superficial mediante este concepto de la razón pura o de la pura subjetividad.

Y con esto llegamos a la verdadera razón de por qué me encuentro hoy discutiendo con ustedes este complejo de cuestiones. Lo que queda en Kant después de la reducción de todos los contenidos sensibles de la interioridad y, por tanto, también después de la reducción de las vivencias concretas del sujeto, caracterizadas temporalmente; lo que por tanto es propiamente el sustrato de lo profundo, aquello a lo que aboca la reflexión profunda en el sentido de tal prescripción cognoscitiva, de tal norma cognoscitiva, es algo totalmente abstracto: lo que permanece es el famoso «yo pienso» que debe acompañar a todas mis representaciones. Es simplemente la unidad de la conciencia que consiste en que todos los contenidos de conciencia de un sujeto determinado se caracterizan como pertenecientes a tal sujeto y no a otros.

Precisamente porque sin esta unidad no se puede pensar un conocimiento, constituye el «yo pienso» la unidad abstracta de la razón, que subyace a todo conocimiento. Este concepto es tan abstracto, que en el yo puro que se mantiene ha desaparecido casi su propia yoidad, o como dice Schelling, su egoidad. Puede decirse que tal yo no tiene nada que ver con el yo, puesto que en el momento en que le atribuyo el sentido pleno de la palabra yo, es decir, la relación al sujeto viviente, formalmente caracterizado, Kant echaría el alto y diría: si te presentas aquí como un yo determinado, no es tu yo un yo puro, sino un yo determinado en el espacio y el tiempo. Posee ya un contenido especial, porque no se puede representar una identidad que perdura en el tiempo sin un complejo de vivencias temporales.

He afirmado antes que el concepto de profundidad, cuando se le hace consistir en un puro replegarse en sí mismo, se convierte en algo vacío y en último término sin contenido alguno; tal afirmación puede demostrarse de modo inmediato en el decisivo pasaje de la especulación filosófica que acabo de exponer. Justamente en el lugar en que la filosofía kantiana levanta frente a todo ente la pretensión a tal profundidad de la manera más enérgica y consecuente, se convierte por la propia necesidad en algo vacío, como ha observado Schopenhauer. Cuando nos hundimos en nuestro yo, para apoderarnos de él por medio de la contemplación, desembocamos en un abismo infinito, y no encontramos nada a que agarrarnos, de manera

que tal especie de profundidad aparece como un espejismo o, dicho metafísicamente, como la mala infinitud, como el infierno.

Esta ha sido, efectivamente, una de las objeciones de Hegel en la que descansa toda la argumentación hegeliana: que la profundidad no ha de buscarse en la autoinmersión, sino en la mediación del dentro y el fuera. Mediante esa especie de regresión ocurre que la filosofía por una parte permanece como un principio totalmente abstracto y sin contenido, a saber, esa unidad del pensar, mientras que por otra parte aparece el yo vivo como simple hecho de la experiencia que apenas contribuye a la determinación de las auténticas cuestiones en torno a las que se centra el pensamiento filosófico. Este vacío me parece ser el argumento más fuerte cuando se dice que en la búsqueda de la profundidad se prescinde del ente específico, individualizado en el espacio y el tiempo, de lo peculiar. La verdadera profundidad me parece que surge cuando no se conforma uno simplemente con este camino de la inmersión o contemplación —en este sentido, Kant se mantiene en el fondo en la tradición teológica de la contemplación—, y cuando se somete a reflexión esta orientación filosófica. Hay que comprender que la profundidad consiste en la relación que hay entre los polos del conocimiento que Kant ha aislado y creído desvalorizar, uno en cuanto órgano del absoluto, y otro, al fin y al cabo, como vano y efímero.

No puedo, sin embargo, renunciar a añadir que el desarrollo de la psicología más moderna, en tanto que constituye una teoría sería a tener en cuenta —pienso en la psicología de Freud— llega a resultados extraordinariamente parecidos. Aunque la psicología de Freud se mantiene por completo en el ámbito de la persona empírica, y en cuanto psicología de los impulsos es casi lo contrario del sujeto puro trascendental de Kant, se llega con ella a algo muy parecido a lo que obtuvimos, si siguieron mi argumentación, en el análisis del llamado sujeto trascendental, es decir, de los momentos subjetivos que poco tienen que ver con el sujeto concreto. También la psicología de Freud posee un concepto determinado de la profundidad. Se funda en el recurso a las modificaciones inconscientes de los impulsos en nuestra vida anímica empírica, en tanto que las manifestaciones externas son derivaciones e incluso en gran medida falsificaciones de la realidad instintiva subyacente. Por razones que Freud ha obtenido de manera genial e irrefutable, se efectúa una racionalización, es decir, se llega por represión y otra serie de mecanismos a impedir la imposición de los impulsos inconscientes originarios. El psicoanálisis, entendido como disciplina terapéutica del alma, ha formulado el programa de regresar a estos motivos inconscientes, y frente a ellos emancipar lo que en un estricto sentido

psicológico se llama el yo, es decir, el yo empírico plenamente desarrollado, consciente y controlador de la realidad.

Ahora bien, surge aquí algo muy curioso. El mismo Freud ha expresado que tal inconsciente que descubrimos es algo indiferenciado, reactivo, ahistórico y no muy distinto de un individuo a otro. Ha llegado finalmente a la conclusión de que el inconsciente cuanto más desmontamos sus capas superficiales tanto menos se muestra integrante de nuestra existencia individual, sino que es de esencia más filogenética que ontogenética. De tal teoría, plenamente desarrollada en Freud, ha derivado Jung la teoría del llamado inconsciente colectivo. No descubre nada nuevo frente a la teoría freudiana, y tampoco significa el triunfo frente a Freud que Jung pretendía. Más bien se basa en el defecto en que incurre esta psicología de no considerar la relación dialéctica existente entre el principio de individuación y la generalización psíquica aludida.

Todos los psicoanalistas les hablarán, lamentándose, de la mortal monotonía de las manifestaciones psicogenéticas, puesto que la esfera del subconsciente es realmente el asiento de lo arcaico y primitivo. Si verdaderamente es esto cierto y domina la igualdad abstracta del subconsciente, si por lo tanto frente al polo concreto de la conciencia individual no hay sino la libido amorfa e inespecífica, ocurre que en este polo se manifiesta la misma abstracción en la determinación de la subjetividad que se da en el polo trascendental opuesto, es decir, el polo de la constitución de la conciencia. Con lo que la profundidad, entendida como desmontaje de capas, y el intento de llegar a algo primero, no ofrecen un *plus* de conocimiento, algo mayor y más rico, o brevemente, no algo más profundo, sino algo más pobre.

Tal vez dirán ustedes: eso es una especie de *memento mori* metafísico, esto es, la confirmación, como dice Kant, de que no cabe una excesiva ostentación del yo. Podría decirse incluso que Freud se ha apropiado de esta afirmación kantiana al mostrar que, pese a toda la magnificencia y diferenciación de nuestra subjetividad, mantenemos en vida nuestro yo y nuestro mecanismo mediante un par de determinaciones relativamente pobres.

No quisiera con esto discutir la exactitud de las reducciones, pero aquello por lo que propiamente vivimos, esa especie de plenitud, cuya fundamentación e interpretación constituye el objeto de la filosofía, si es que la filosofía debe interpretar algo, desde luego no es eso. Puesto que ese algo gelatinoso y primitivo con que tropezamos tiene un momento que nos dice lo poco que somos, y en último término afirma de nosotros los hombres, de nuestra sociedad concreta y por tanto del objeto del conocimiento como objeto de la profundidad, aproximadamente lo mismo que suelen decir sobre los

correspondientes caballeros las cualidades que se leen en los anuncios matrimoniales: que es un hombre de natural afable, amante de los niños, y de buen carácter, aun cuando tales afirmaciones jamás sean ciertas.

No es que yo crea que esta especie de reducción de la psicología de los impulsos no sea algo muy necesario y no constituya un momento indispensable para conseguir el concepto de hombre. El concepto pleno de hombre seguramente se da en ese elemento monótono, abstracto y más bien pobre. Soy de la opinión de que la obra novelística de Proust, que como nos enseñan los psicólogos se ocupa esencialmente de la psicología del yo y no del inconsciente, está en último término mucho más cerca del concepto filosófico de profundidad que el concepto de profundidad de la psicología entendido como el movimiento de regresión a aquello de lo que todo sale. Lo que en nosotros en cuanto sujetos es lo profundo, lo que nos constituye propiamente en hombres en sentido pleno es lo que se eleva por encima de la igualación mítica y abstracta, lo que deriva y se hace a partir de ella, y no su propia inmediatez. Quizá en este sentido más que en ningún otro es más cierta la afirmación de Nietzsche de que es mera fantasía que lo devenido no pueda ser la verdad, y que por tanto la verdad en cuanto sustancia de la vida y de todo lo que sobre ella se funda hay que buscarla precisamente en el devenir y en lo devenido.

Quisiera en este contexto prevenirles del concepto de psicología profunda que en nuestro país ha desplazado al concepto de psicoanálisis de manera sospechosa. Este concepto no se caracteriza por lo que se expresa al menos básicamente en el psicoanálisis, es decir, ese momento de pobreza a que se llega en el movimiento de regresión a lo elemental, sino que equipara de modo inmediato el concepto de profundidad, que tengo por falso y ambiguo, con la profundidad filosófica. La contamina con todos los conceptos posibles, tal vez pertinentes en otras esferas, y con ello priva al psicoanálisis, y éste es propiamente el sentido de la abominable expresión psicología profunda, del rigor, del dolor curativo que se da auténticamente en esa reducción. La transforma en algo inocuo, siendo así que su sentido radica esencialmente en una crítica de la superestructura, de la ideología del yo. Pienso por el contrario que el psicoanálisis es tanto más profundo cuanto más renuncie a la ilusión de una profundidad metafísica como principio del sujeto.

No voy a desarrollar ahora de modo positivo, como me había propuesto, el concepto de profundidad que se opone a todo lo anterior. Lo llamaría el concepto de la profundidad especulativa, consis-

tente en la cristalización de todos los momentos que he determinado, en tanto que los refleja en sí mismo en lugar de cavar con el hambre de lo originario y perder con ello cada vez más en vez de ganarlo. Según el concepto especulativo de profundidad hay que seguir la fuerza del pensamiento en contra de los hechos, es decir, pensar allí donde lo pensado no se puede alcanzar o llenar de modo inmediato por un supuesto contenido sólido de lo que se presenta. Así procedió Kant en la construcción de la unidad de la apercepción o de la imaginación originaria, buscando las condiciones sin las que no es posible el conocimiento, vindicando no obstante para estos momentos una cierta existencia, no una existencia empírica, en cuyo caso se trataría de algo psicológico. En este proceso de la profundidad especulativa como consecuencia del pensamiento está implícita también la necesidad de su autorreflexión. Es decir, si a una construcción como la kantiana la llamo especulativa, es que le pertenece como uno de sus momentos su disolución en el sentido. Tengo entonces que suponer que si no le corresponde nada en el sujeto real es un concepto de urgencia o más bien un concepto aporético, como he llamado a este tipo de pensamiento.

Quiero finalmente hacer algunas indicaciones de modo un poco dogmático, y temo que también un poco oscuro. Me parece que hoy día el criterio de profundidad en filosofía consiste en que al llevar, tan lejos como se puede, la consecuencia del pensamiento, se alcanza finalmente un punto en el que el concepto mismo de consecuencia absoluta se convierte en problemático. En ese punto ya no obedece absolutamente al principio de identidad. El pensamiento consecuente y el pensamiento según la identidad tienen un profundo fundamento común, puesto que pensar con identidad —desarrollar todo a partir de uno en una conexión sin rupturas— y justamente este desarrollo sin rupturas desde algo, no es otra cosa que el ideal lógico de la consecuencia. El ideal metafísico de la identidad, y por tanto la reducción de todo lo que existe al principio mismo del espíritu, están en conexión estrecha con lo anterior. Si llevo tan lejos este pensamiento consecuente que lo conduzco al absurdo al mostrar el concepto de lo absolutamente primero como algo absolutamente vacío, entonces acabo buscando la estructura de la verdad y la estructura de lo que la filosofía ha de cumplir en otro sitio que no es esa consecuencia, y por lo tanto no en la reducción a algo último, sino en la mediación mutua, en la penetración de los momentos, en el proceso. La dialéctica no es otra cosa —lo repito una vez más— que este cambio autocrítico del pensar consecuente, que ha sido la filosofía, al ir contra sí mismo y contra la consecuencia pura. Pero la medida de esta crítica es la contradicción con

que topa el pensamiento al efectuar el principio puro de identidad y, me gustaría decir, la contradicción que experimenta en sí mismo contra el normal transcurso del principio de identidad, puesto que este principio no es en lo más profundo otra cosa que la pretensión absoluta de dominio sobre la naturaleza intra y extrahumana.

17 de julio de 1962

Las lecciones dedicadas al concepto de profundidad han sido en conjunto un excursu a las implicaciones del concepto de sabiduría, cuya temática quisiera reanudar. Les pido que intenten rendirse cuentas ante sí mismos de lo que está implícito en un concepto, de lo que se piensa con él. Es un ejercicio filosófico o en todo caso un modo determinado de filosofía muy fructífero. Si se intenta seriamente hacerse flexible, por decirlo así, frente a un concepto, es decir, no manipular el concepto en modo alguno, ni forzarlo, sino abandonarse a lo que el concepto contiene por sí mismo, puede entonces hacerse un descubrimiento que creo yo es muy característico para diferenciar en general la filosofía del comportamiento de las ciencias particulares, por ejemplo de la jurisprudencia. La relación de la filosofía con los conceptos no consiste en primer término en que ella se dé estos conceptos y los fije, sino en que intenta siempre justificar lo que los conceptos dicen por sí mismos objetivamente. No quisiera ahora prejuzgar si es esto posible absolutamente; pues el intento de abandonarnos a tal concepto exige siempre nuestra propia actividad, nuestra propia espontaneidad, y con ello se colorea al propio concepto.

Para comprender en general cómo hay que comportarse filosóficamente frente a formaciones lingüísticas, este intento de proporcionar una descripción pura de significaciones es, al menos como un paso, muy fructífero. Es indiferente quedarse en tal descripción como han hecho y enseñado ciertos filósofos, o bien perseguir resultados que yendo más allá de esta conducta penetren los conceptos. Les voy a ofrecer un modelo para que puedan hacer lo mismo con otros conceptos y así comprendan por sí mismos y fácilmente cómo hay que tratarlos filosóficamente, puesto que el concepto de

filosofía sólo puede aclararse filosofando. Adoptarán una actitud de adaptación frente a las cosas, sin pretender ponerlas ni definir-las desde sí mismos, lo cual es algo muy distinto de lo que se acostumbra a designar con la detestable palabra de «actitud». Si buscan esta actitud descriptiva, como se dice en el lenguaje de la filosofía, frente al concepto de sabiduría, se les mostrará que la sabiduría, prescindiendo de exigencias tales como la profundidad, está siempre relacionada de algún modo con la idea de una vida justa. Esto significa por una parte que es apropiado atribuir la sabiduría a hombres que no poseen especiales capacidades intelectuales, pero cuyos contenidos de conciencia estén en relación con una determinada idea de la vida justa. Por otra parte no se hablará de sabiduría —y me refiero sólo a fenómenos lingüísticos— si se trata de una agudeza de tipo formal, de un pensar metódico, en los que no se contiene tal relación ni posibilidad de relación con una vida justa.

El concepto arcaico de filosofía fue, dicho sencillamente, el de un saber en el que no se puede establecer separación en general entre la conciencia teórica y la práctica. Si el concepto de sabiduría se ha vuelto problemático, ello se debe a que tal unidad de consideraciones teóricas y de relación con una vida justa se ha destruido, y destruido necesariamente, no simplemente por culpa de los filósofos o de cualquiera otros sujetos, aunque seguramente tienen éstos su culpa al perder cada vez más el horizonte de tal posible relación. La sabiduría sería la conciencia no separada de la vida. Esta conciencia debería relacionarse de modo inmediato con las experiencias vitales, acumular tales experiencias, extraer de ellas un resultado, pero conservando la inmediatez. No se necesita penetrar muy profundamente en consideraciones histórico-sociales para asegurarse de que tal inmediatez, aun cuando haya subsistido, se relajó ya desde una etapa muy temprana. En la historia griega se desplomaría con la formación de las ciudades comerciales, es decir, sociedades urbanas de intercambio. La inmediatez, quizá posible en un principio, ha cambiado por mediaciones progresivas. Ya no fue posible una vida en la que se pudiera llegar a sabio con esa experiencia inmediata. En conexión con lo cual se ha realizado la separación de esos ámbitos que hoy llamamos específicamente filosóficos y de la experiencia inmediata.

Con ello ha entrado la filosofía, que en cuanto sabiduría enfoca la totalidad de la vida, en cierta contradicción con la organización de la vida según la división del trabajo, y se ha convertido por su parte en una rama de esta división, voluntaria o involuntariamente. Con ello —y hay que meditar bien en esta especial situación— ha ido perdiendo en medida creciente las cuestiones que tuvieron su origen como tales en una vida justa, y que finalmente

han quedado marginadas, vegetando, como por ejemplo la temática de los llamados moralistas del siglo xvii. Entre tanto, la filosofía ha llegado a su propio concepto, la formación de grandes síntesis totales que permiten reflexionar sobre la totalidad, precisamente a partir de tal separación. Comienza ya con Platón, y se decide expresamente con Aristóteles, de cuya filosofía les apor- dos momentos. Ha establecido la idea de un órgano separado, es decir, ha formado la teoría del pensamiento correcto que debe ser independiente del contenido que se piensa en cada caso, y además, aunque con independencia de la inmediatez de la relación a la vida, aquella zona de pensamiento reaparece en Aristóteles y en la mayor parte de los filósofos más importantes, siguiendo a Aristóteles, en la política y en la ética.

Conforme a su propio trabajo, la filosofía se convierte en reflexión sobre su propio material, es decir, sobre el pensamiento, conceptos, conclusiones, paralogismos, categorías y estructuras fundamentales que en cuanto pertenecientes al ser deben ser antepuestas a la vida y a sus exigencias. Este giro se ha realizado por primera vez y con toda decisión en Aristóteles, y se ha convertido en cierta manera en canon para toda la tradición de la filosofía. En el contenido de la doctrina de Aristóteles se refleja el hecho de que la máxima virtud es propiamente el pensamiento puro, y de que tal pensamiento encuentra en sí mismo su cumplimiento. Las virtudes dianoéticas son consideradas como las máximas virtudes, y el fin supremo de la existencia alcanzable por los hombres consiste en ser filósofo.

Ya Platón había pensado algo parecido, sólo que con una curiosa y en mi opinión violenta conexión con la praxis, pues, según él, la filosofía, que debe ser el nivel superior de la conciencia o de la vida, ha de estar familiarizada de modo inmediato con la organización de la vida, como se muestra en la famosa institución de los reyes-filósofos de la república platónica. Tal idea ha dominado por tanto toda la historia de la filosofía. Si ustedes tuvieran que pensar en lo que dirían si les despertasen por la noche y les preguntasen: ¿qué es un filósofo?, o si olvidasen todo lo que han oído en este curso, probablemente dirían cosas muy parecidas. Ante todo se ha heredado la imagen, constituida expresamente en la Stoa, de que el filósofo es aquél que debe estar libre en lo posible de afectos, pasiones e intereses inmediatos. Esta doctrina ha llegado en nuestro tiempo a la apoteosis en el sistema de Spinoza, pero tiene resonancias todavía en la ética kantiana que, en cuanto dominada simplemente por la ley moral, es decir, por la razón, debe estar radicalmente separada de la simpatía o de la compasión.

Esta representación ha dominado la historia completa de la filo-

sofía y, lo que es quizá más importante, la imagen del filósofo como sabio. Lo cual está esencialmente en conexión con el hecho de que la filosofía, en la búsqueda de la captación de su propio concepto, ha hecho de la necesidad virtud, es decir: de su inserción en la división social del trabajo, de la cientifización de lo que según su propio sentido no puede ser ciencia, a que ha sido forzada por el desarrollo conjunto del espíritu y de la sociedad, ha querido hacer algo superior. Y como a partir de cierto estadio se ha cortado la posibilidad de su realización, se ha convertido a sí misma en el objeto de su propia realización. Esto aparece con gran fuerza en Hegel, en cuya filosofía tardía, la *Fenomenología*, esta problemática se presenta de otro modo: se equipara la esfera de la filosofía con la realización del absoluto, en el que finalmente la filosofía misma, es decir, el devenir subjetivo del concepto, constituye la etapa más alta que puede alcanzar lo absoluto. Tan pronto como se hagan cargo claramente de tal mecanismo, ya no aceptarán sin más la impasibilidad y la contemplación desinteresada como determinación de la filosofía, según aparece en cuanto cliché y prejuicio.

Por lo demás, desde el punto en que se sitúa la filosofía con Kant y Fichte, es decir, el de la identificación expresa con la ciencia, la imparcialidad ha sido también impugnada. En Fichte se expresa esto en la teoría del primado de la razón práctica. En Kierkegaard el ataque que ha dirigido contra la filosofía fue, desde cierto punto de vista, un ataque contra la radical separación de la filosofía y de la idea de su posible realización. La reacción más fuerte ha sido la de Nietzsche, para quien el mecanismo de la autoposición de la filosofía y del correspondiente culto del espíritu como lo más elevado en sí mismo, es una derivación de la reacción del resentimiento de los que son demasiado débiles para la vida o no tienen parte en ella.

Por ambos lados domina tácitamente esta temática la historia toda de la filosofía. Pues no ocurre algo así como si la filosofía en su desarrollo en cuanto ciencia especial o, como he dicho despectivamente, como rama del pensamiento, haya podido librarse simplemente de la idea de la vida justa. Por tradición este pensamiento la ha acompañado, y siempre ha creído poder alcanzar en último término, por medio de consideraciones teóricas el punto en el que deben seguirse de la teoría unas como indicaciones para una vida justa. Puede decirse ante todo que precisamente en eso consiste esencialmente el esfuerzo inmenso de Kant. Pero por todo ello algo ha cambiado fundamentalmente. En lugar de la evidencia ingenua con la que se espera que la filosofía proporcione algo así como consignas para una vida justa, ha surgido el problema de su propia capacidad. Es decir, la filosofía ha tenido que reflexionar sobre sí misma y sobre su propia relación con la praxis. Este problema de la

relación posible con la praxis constituye su temática desde Kant. Cuando se piensa no sólo en la teoría del conocimiento de éste, sino en su sistema global, se ve que en él la relación de la razón teórica y la práctica constituye el motivo de la conformación de su sistema, que ha llevado a cabo de manera tan ingeniosa como, también hay que decirlo, artificiosa y forzada.

La cuestión es la de si el concepto de vida justa, según la tradición de la filosofía y al que debe aferrarse si no quiere convertirse en un mero juego consigo misma, es aún pensable, al menos en su antigua configuración. En un librito que acaba de volver a publicarse⁴⁶ me he expresado con menos precauciones y reservas de las que aquí adopto, pues aquí tengo la sensación de que todo lo que digo lo aceptan blanco sobre negro, y no quiero forzar determinadas especulaciones y extravagancias del concepto. Yo diría que en la situación de conjunto de la existencia, en la que ya no se puede pretender adecuadamente la posibilidad de una vida justa, por una presión objetiva cada vez más clara, ya no es posible sin más el viejo concepto de la filosofía como instrucción para una vida justa o, como se dice en el correspondiente escrito de Fichte, para una vida feliz.

En esto coincido con pensadores de los que me diferencio notablemente por el origen y por el historial intelectual, como Arnold Gehlen, quien en este momento se ocupa de la cuestión de la posibilidad del sentido de ideas morales tales como culpa, honradez, autonomía, en la situación global de la existencia en que nos encontramos hoy. Es un problema complejo, muy difícil y con enormes derivaciones. La filosofía no puede pasarse sin la reflexión sobre la relación existente entre teoría y praxis, si no quiere abandonar realmente el último fragmento de lo que ha heredado del ideal de la sabiduría. Una filosofía que se evade de esto o se alimenta de simples consideraciones gnoseológicas, o de cuestiones abstractas, vacías y sin consecuencias en torno a categorías ontológicas, se hace culpable frente a ustedes, y esta culpa no es seguramente la última de las razones del desinterés por la filosofía que se percibe hoy y que hay que tomar muy en serio si queremos tener todavía una oportunidad de no ser aniquilados como filósofos.

Quisiera repetir aquí bajo otro aspecto lo que les he dicho con relación al complejo total de la pregunta por el llamado sentido o la llamada positividad. Les exijo con ello mucho, humana y moralmente, pero no puedo obrar de otro modo. Pertenece a las dificultades de lo que significa la decisión de ocuparse en serio de la filosofía. No creo en efecto que se pueda exigir del pensamiento un pasaporte, ni siquiera exigiéndole que dé indicaciones para una vida justa

⁴⁶ THEODOR W. ADORNO, *Minima moralia*, op. cit.

en condiciones en las que no es ésta posible. No creo tampoco que se pueda exigir de la filosofía que lo que de ella se aprende o experimenta coincida con las coacciones y necesidades con que nos encontramos en la propia existencia. Pienso con ello en algo muy concreto. Muchas veces me han dicho en anteriores semestres estudiantes muy serios, responsables y dotados: si lo que usted nos cuenta aquí es cierto, si las cosas son realmente tal como las desarrolla, ¿cómo hemos de arreglárnoslas en nuestra propia vida profesional? Por así decir, nos asquea al mostrarnos cómo todo está marcado por un complejo de ceguera objetivo, y cómo todo en cierto modo es falso. Pero, sin embargo, *primum vivere, deinde philosophare*. Primero hay que vivir, mientras que basándonos en las reflexiones que usted nos plantea y que se refieren a la situación global de la existencia, podemos sólo ganar contra nuestro mejor saber y entender. Usted nos arrastra, y estoy citando algo que se me ha dicho textualmente, a una especie de esquizofrenia intelectual. Por una parte debemos tener una conciencia con la que proceder como profesionales, y por otra una conciencia filosófica, aunque ambas se contradicen.

A todo esto no tengo que decirles más que lo siguiente: así es, en efecto. Y una filosofía que para escapar a tal dificultad se comprometiese a decirles conciliadoramente cómo hay que vivir justamente, estará de antemano tan comprometida con sus fines heterónomos exteriores que falsearía su propio concepto. A los hombres que sufren bajo tal escisión no se les puede decir, con el *pathos* vacío de un profesor de filosofía que acepta tan incondicionalmente la moral sólo porque no cree en serio que alguien se rija por ella: sea esto lo que sea, entras aquí en el reino de las ideas eternas, y por lo tanto la cuestión de cómo se armoniza esto con tu trabajo en una oficina ni a ti ni a mí nos interesa.

Quien no pueda soportar la contradicción no debe meterse en la filosofía. Si Freud dijo una vez del psicoanálisis que causa dolor y que es algo así como una operación, también yo diría que la filosofía, si merece todavía su concepto y no ha degenerado en pura habladuría, causa dolor de modo muy parecido, y por tanto no tiene derecho a imponer a cualquier hombre los dolores que proporciona. Ciertamente todas estas cuestiones, tales como la de la posibilidad de una vida justa, la de la relación con los papeles a que somos condenados por la realidad social, para mejor conocimiento nuestro, o como la cuestión del paso de la llamada ética en cuanto doctrina de la praxis a una teoría de la organización justa de la humanidad misma, también son objeto de reflexión filosófica. No quisiera tratar de convencerles a favor de la filosofía. Esta dificultad vale para mí igual que para cualquiera de ustedes, pues yo

me veo forzado cada día a innumerables trabajos y decisiones que yo sé que no se concilian en el fondo con el concepto de filosofía que yo represento y con la teoría. Pero yo pienso, si se reflexiona sobre estas cosas en vez de someterse a ellas ingenuamente, que esto mismo aporta cierta solución que se opone justamente a la que llamábamos esquizofrenia social. A cuyo servicio me parece que están mucho más los que creen en el concepto del papel social, los que no piensan que el alma, si bien no tiene en la vida su derecho divino, tampoco descansa abajo en el orco, y por el contrario engañan precisamente a los hombres a organizarse cómodamente con tal insuficiencia. Si se miran estas cosas de frente en lugar de separar las esferas entre sí, o de renunciar al pensamiento solamente para que no se piense por qué la propia existencia se hace tan precaria ante sí misma, se vence mejor la resistencia de estas antinomias que se nos imponen absolutamente y de las que no podemos librarnos en el mundo en que existimos, mejor que si nos abandonamos simplemente a ellas. No quisiera sobrevalorar la praxis de que disponemos cada uno de nosotros en esta máquina infernal en que estamos enganchados. Sin embargo, si se ponen en práctica las reflexiones indicadas, algo se transformará quizá en la propia praxis. No es mucho, no es posiblemente nada decisivo, pero quizá alcance a la desavenencia entre la conducta profesional propia y el llamado rol que de ella se deriva, al menos para hacer transparentes las relaciones y no acabar en la ruptura. Hay una ruptura entre nuestra determinación humana, es decir, entre lo que no es una extravagancia ni una tarea especial y particularizada de la filosofía, sino que se impone a ésta desde las cosas como necesidad de su tarea, y la vida falsa a la que estamos condenados. Tal diferencia radica en si somos capaces de reflexionar o no. Se culpa a la filosofía o también a la teoría de la sociedad de que han hecho la vida insoportable o al menos más difícil; que nosotros, en lo que cabe y como muy bien se dice, quitamos algo a los hombres, cuando de lo que se trata es de darles algo, como por ejemplo la alegría del trabajo.

Los que esto dicen, pasan por alto que la contradicción objetiva que he señalado, resulta probablemente —y en eso coincido totalmente con lo que nos dice la psicología— cuando no somos conscientes de ella y nos sobrecoge como algo ciego, mítico, como un destino o un *fatum*, mucho más sensible que cuando la comprendemos, y al menos nos elevamos sobre ella por la reflexión, como se diría en el lenguaje del idealismo alemán. No estoy de acuerdo con la tesis que sostiene que a más conciencia más dolor, y creo que estarían mal aconsejados si acogiesen tal orientación. Se observa además que el gran tema filosófico de la crítica de la utopía abstracta

que se ha iniciado con Hegel, y que ha encontrado una expresión extrema en el desarrollo de la obra de Marx, coincide probablemente con el punto de vista del que estamos ahora hablando, con el esfuerzo de expresar en el concepto la imposibilidad de una vida justa montada sobre lo falso. La filosofía ha pronunciado una especie de tabú sobre el concepto de una vida justa para no caer en la ilusión —sabiendo en lo más profundo que la vida en que vivimos es falsa— de que lo que uno hace aquí ahora, o lo que un sujeto aislado imagina que es la vida justa, sea verdadero. En esta prohibición de proyectar de modo inmediato una vida justa se prestigia, en las teorías que la prescriben, el concepto de una vida justa, por el hecho de que el pensamiento renuncia a describirla como tal y expresarla de modo inmediato. La filosofía, que considera como lo más serio el ser consciente de la dificultad de la existencia y del poder ciego de ésta frente al pensamiento, ha renunciado siempre a tal descripción y la ha dejado en general para aquéllos que consideran tan fácil el ideal porque —permítanme enfocarlo subjetivamente— no se han propuesto en lo más hondo realizarlo.

El concepto de sabiduría del que hemos hablado antes supone la experiencia en un sentido enfático. Tendremos todavía mucho que hablar sobre el concepto de experiencia en relación con el empirismo. Entiendo aquí por experiencia una vida que transcurre continuamente en sí y se fusiona consigo misma, que está intacta naturalmente y en cierto modo plena de sentido, al menos según las apariencias. quede abierto si se ha dado alguna vez tal vida en la experiencia y con continuidad, si este concepto no es sólo un deseo en un tiempo en el cual el concepto de experiencia, entendido como continuidad de la experiencia, está roto ante todo por los procesos técnicos, y en el que ya no existe una experiencia en este sentido enfático. El concepto de un hombre de experiencia ya no tiene el peso que tenía como cuando se hablaba de un viejo artesano experimentado o de un viejo y experimentado afinador de pianos. En todo caso este concepto de experiencia está socavado en gran medida y tiende a degenerar en la manera del charlatán, del guru, del que se ufana del secreto de reunir una secta a su alrededor y admite a los miserables por medio de un abracadabra en un círculo sagrado en cuya célula más íntima apenas se encuentra nada. Todo esto pertenece al concepto del esoterismo charlatanesco, si no al de todo esoterismo en cuanto tal, y por ello parece que el concepto de sabiduría no puede mantenerse hoy día ya en absoluto y en general.

Lo que he intentado con todos estos conceptos ha sido llevar

a cabo de hecho la fenomenología de uno, a saber, del concepto de la filosofía misma; y al intentar mostrarles bajo muchos aspectos qué es la filosofía, he querido al menos abrirles con este concepto la posibilidad de un comportamiento filosófico.

19 de julio de 1962

Esta fenomenología del concepto es una descripción de sus diferentes modos de manifestarse, aproximadamente en el mismo sentido en que se ha procedido cuando estaba en su plenitud la fenomenología, y sobre todo la llamada fenomenología material, como la de Hedwig Conrad-Martius y la de Max Scheler. Espero haberles suministrado, aunque fragmentariamente, un modelo de análisis de un concepto. Aunque ciertamente no sólo un modelo en tal sentido, pues lo que he hecho se diferencia en algo muy esencial de una fenomenología comparable a la de Scheler o Husserl.

La diferencia radica en que los momentos que he destacado en el concepto de filosofía no han sido expuestos por mí como elementos constitutivos intemporales, permanentes e inmutables, sino que he intentado captar todos estos momentos, en cuanto dinámicos, en el sentido en que cambian en sí mismos históricamente, siendo imposible fijar la filosofía a uno de ellos. Les recuerdo las consideraciones llevadas a cabo sobre el concepto de profundidad o sobre el de experiencia y sabiduría. Les he mostrado que estos conceptos, en la forma tradicional en que constituyeron en su tiempo el concepto de filosofía, han caducado por efecto de la totalidad en que hoy día vivimos. A lo cual, con el sentido común del hombre, o del caballo, normales, podrían decirme: si nos ha expuesto todos esos conceptos filosóficos para mostrarnos que son conceptos efímeros y perecederos, ¿por qué entonces nosotros, como dicen en Frankfurt, nos hemos tragado la rana? ¿Por qué nos hemos entretenido tanto tiempo con esos conceptos? Creo que estas preguntas rozan realmente lo decisivo de mi teoría del concepto filosófico exigida en una introducción a la terminología filosófica. No sucede ciertamente como si esos conceptos que he desarrollado desapare-

ciesen simplemente gracias a la dinámica histórica. Se mantienen en cierto modo, pero se transforman en su estructura interna. Todos ustedes conocerán seguramente el famoso término hegeliano de la *Aufhebung*, y el comentario repetido hasta la saciedad de que que la *Aufhebung* tiene en Hegel un doble significado, por una parte eliminación o liquidación, y por otra parte conservación, de manera que lo que es negado se mantiene en la nueva cualidad que surge por la negación. Si mi observación no me engaña no es muy difícil para la comprensión de Hegel en general efectuar *in abstracto* tales reflexiones. Se suele entender: así ocurre en la dialéctica, pues así debe suceder en la dialéctica. Pero precisamente con relación a una introducción a la filosofía —que sólo entiendo como introducción a la dialéctica— quisiera decir que por el hecho de entender el valor sistemático de la tesis de la «superación» no por ello se entiende el por qué descansa sistemáticamente en ella la filosofía hegeliana. La auténtica comprensión filosófica —y creo que Hegel pensaba justamente lo mismo— consiste precisamente en realizar según el contenido las afirmaciones o postulados más o menos formales como el de la «superación», y sólo así se entenderá efectivamente qué es lo que se supera, y qué es lo que ocurre.

Lo que he desarrollado en torno al concepto de filosofía podría servir como un modelo de la superación filosófica. Pueden ver ahí cómo se superan los conceptos al no conservar su forma antigua y tradicional, pero indicando al mismo tiempo lo que en tales conceptos se mantiene. Hay que preguntarse en qué se han convertido y en qué sobrevive, por así decir, su núcleo. Pero se trata de un núcleo que no puede aislarse como una invariante y que no puede fijarse frente a sus figuras históricamente cambiantes. Hay propiamente un núcleo, en tanto que aparece en estos diferentes fenómenos, en estas cambiantes configuraciones del concepto, pero no en cuanto tal.

Voy a intentar ahora detallar algunos de los conceptos ya analizados críticamente por mí para mostrarles los momentos que son superados positivamente, y también con la intención de darles una idea más clara y concreta de lo que entiendo por filosofía. Hablamos en primer lugar del amor como momento esencial de la filosofía. Si bien no puede mantenerse de modo inmediato aquel concepto platónico de amor en cuanto amor a la idea, por la sencilla razón de que el objeto de este amor, la idea existente en sí, se ha vuelto problemática, y no puede amarse sin algo amado, sin embargo, algo ha quedado de este momento del amor en la filosofía, que probablemente ha pensado también Platón con su concepto del *ἐνθουσιασμός*. No me refiero al estado subjetivo de entusiasmo sin el que según Platón —piensen en la famosa expresión del *Fedro*

cuando Sócrates es cogido por la divinidad— no puede él ponerse en camino, y sin el cual por lo demás no es posible filosofar. Pero cuando se dice que hombres que se encuentran en una fase de conciencia de concretismo, por no decir de concretinismo, son incapaces de hacer filosofía, hay en ese momento de autoelevación algo objetivo, a saber, que en nuestro pensamiento nos elevamos sobre la inmediatez. Si se permanece en la pura inmediatez, por tanto, si se toman simplemente las cosas tal y como se dan, y si se las contempla sólo como objetos de conducta, como dicen los psicólogos; es decir, como cosas utilizables para dominar la naturaleza o fines parecidos, entonces se está lejos de la filosofía. La actitud que sigue hoy día motivando la filosofía surge de la insatisfacción de las apariencias, del mundo tal como se nos da inmediatamente. Si quisiera emplear palabras mayores, como cuando hablaba de las ideas platónicas, debería elegir una formulación que aludiese precisamente a ese platonismo. Debería decir que sólo se puede filosofar auténticamente cuando se quiere el absoluto, en el doble sentido de que se quiere saberlo realizado y que se quiere conocerlo; y la voluntad de conocerlo está profundamente ligada a la voluntad de realizarlo.

Les he hablado ya del antiguo prejuicio de la filosofía contra las pasiones y les he mostrado lo limitado que es en todo caso este prejuicio filosófico. Quisiera ahora volver sobre lo expuesto y sobre lo que espero que hayamos conseguido. No es posible probablemente captar un auténtico pensamiento filosófico sin pasión, es decir, sin una voluntad de ir tras el pensamiento. Ahora bien, esta pasión debe ser al mismo tiempo dialéctica en sí misma, de manera que no deje que el deseo sea de modo inmediato padre del pensamiento, sino que en general éste debe sustraerse a esta relación directa, subordinándose a la idea de verdad, pero manteniéndose en la intransigencia de perseguir la verdad. Con el término inexorabilidad aludo aquí a un momento que se me aparece como el único posible para la configuración del amor en la filosofía tal como hoy día se puede pensar, a saber, a la figura de la negatividad. No podemos partir hoy de la idea platónica, ni siquiera de la idea kantiana, o de la esencia, o del ser, con la imperturbabilidad con la que han procedido las filosofías tradicionales.

Pero cuando al mismo tiempo les digo que hay que conservar el motivo que contienen estos conceptos, sólo veo una posibilidad de justificarlo. Ciertamente no puede ser lo verdadero índice de sí mismo. Es esto algo que se puede percibir inmediatamente, reflejar inmediatamente, y desarrollar. Hay una frase de Strindberg que dice: «Cómo podría yo amar lo bueno, si no odiase lo malo.» Hace más de cincuenta años que está escrita en *Banderas negras*, y segu-

ramente constituyó entonces una frase chocante. Probablemente le fue imputada al Strindberg enemigo de la humanidad y posiblemente disculpada por su psicopatología. Pero al igual que en otras muchas cosas, no sólo como artista creador, Strindberg se adelantó con esta frase extraordinariamente a la conciencia de su propio tiempo. El mundo en el que tenemos que vivir ha evolucionado efectivamente en este sentido. Basta pronunciar la palabra Auschwitz para hacerles recordar que apenas es pensable ya otra figura del amor espiritual, del *amor intellectualis* en el sentido de Spinoza, que no sea el odio inexorable contra lo malo, lo falso y lo temible de nuestro mundo. Constituye una de las configuraciones más terribles de nuestra época el que casi todas esas fórmulas en que se proclama inmediatamente el bien, el amor a los hombres, se tornan bajo cuerda y contra la propia voluntad en algo malo, mientras que el que no desiste de esa inexorabilidad se atrae por ello el reproche de inhumano, escéptico y destructor. Aprender a penetrar en esta extraña inversión, considero que es una de las primeras exigencias que les pide la filosofía si la piensan seriamente y si, por decirlo así, no quieren utilizarla como uno de los pequeños leños que aquella viejecita aportó a la hoguera de Juan Huss. Soy consciente de lo que les exijo, pero no puedo remediarlo.

En cuanto al concepto de profundidad, les recuerdo que no se puede encontrar ni en la vacía especulación de un absoluto ni en la igualmente vacía regresión al propio yo. Se ha trasladado más bien a la fuerza de la resistencia, a la fuerza de la oposición contra el mal, a la paciencia que consiste en no conformarse con la ideología, es decir, con el conjunto de la apariencia con que nos apresa hoy la ordenación del mundo. De este modo se ha transformado también la forma de la pregunta por la esencia y la apariencia. El concepto de esencia es un retoño de la teología secularizado en concepto metafísico, y en tanto que el estilo actual de pensamiento es positivista, ha de impugnar totalmente tal concepto de esencia. Por lo demás, añadiría como curiosidad, es impugnado no sólo por el ala positivista de la filosofía que considera la esencia como algo transmundo y por tanto provinciano, sino también por el ala opuesta, ontológica, en cuyo desarrollo se ha intentado derribar el concepto de esencia en cuanto generalidad conceptual en beneficio de la nueva inmediatez del concepto de ser. En general la historia de la filosofía en su situación actual no es favorable a este concepto de esencia. Si se le aplica lo que les he dicho sobre la negatividad, y se dice que la esencia que hay que conocer es propiamente una no-esencia, entonces se argüirá inmediatamente: esa esencia o no-esencia no es más que una fantasía metafísica que se ha heredado de los antepasados hegelianos o cualesquiera otros; en cambio, nosotros nos ate-

nemos a lo dado, nos incorporamos a lo dado y dejamos que la esencia sea un hombre de bien y la no-esencia un buen diablo.

Creo que esta opinión, que es muy plausible y que atrae tanto a los hombres que quieren reconciliarse con el mundo, tiene en un lugar un agujero, si se me permite tal expresión. Quisiera señalar tal momento al menos como indicación de aquel modo de conseguir lo filosófico que he intentado caracterizar como la insistencia, o el no conformarse con la fachada. Construyo así una paradoja. Intento apoyar la misma esencia o la no-esencia, eso a lo que apunto cuando digo que no es ocioso hablar de estos conceptos, en una especie de experiencia, en una experiencia que todos ustedes han hecho probablemente de una u otra forma, y que por ejemplo siempre hay que hacer en cualquier asociación. Se cree que en cuanto miembro de una asociación se puede conocer y hacer algún asunto de la manera más conveniente y justa según su mejor saber y entender. Pero hay que observar que, sin embargo, se abre paso lo malo por un cúmulo de mecanismos que no tienen nada que ver con la mala voluntad subjetiva, con la *mala fides* de cada individuo. Siguen haciendo carrera los hombres conformistas, los agazapados, los que nadan con la corriente por supuestas razones elevadas, mientras que se les niega a los que son de otra manera porque se les imputan rarezas o cualquier clase de defectos. En tales situaciones se tiene, diría, de modo fulminante, la sensación de estar cogido en una maquinaria, que por su propio funcionamiento tiende siempre y sin excepción a la negatividad, y por tanto es independiente de la voluntad de los individuos, es algo objetivo, de modo semejante a como el concepto tradicional de esencia es considerado como algo objetivo y plenamente independiente de la voluntad de los sujetos.

Lo que constituye la conciencia filosófica no es en cierto modo otra cosa que entregarse a esta experiencia e intentar, mientras se analizan realmente tales complejos, poder ver hasta qué grado estamos verdaderamente dominados por un poder absolutamente objetivo y abstracto que se nos opondrá. La profundidad, lo que hoy día se llama filosofía, es la insistencia en no dejarse desviar por esa experiencia, reteniendo la pequeña punta de la esencia o no-esencia del mundo que en esa experiencia nos hace frente, y si me permiten una metáfora mágica, seguir tirando de ese extremo hasta que caiga el velo de Maya, para decirlo con Schopenhauer. Algo de la sabiduría se conserva también, algo que no ha pasado simplemente ni es sólo efímero. Por imposible que sea este concepto, y por imposible que sea ambicionar el ser o llegar a ser sabio, pues ambas cosas tienen algo de ridículo y mentiroso, me parece que es herencia suya la capacidad de persistencia en ver la complejidad. Esto suena a banal al expresarlo en términos muy generales. Pero en realidad se

contiene ahí una pretensión que muy pocos hombres han podido cumplir hoy, es decir, la pretensión de no pensar en blanco y negro, pero menos en gris, es decir, no en esa esfera de mediación que es sólo en realidad una mezcla de ambos.

Este concepto de sabiduría que he caracterizado como algo complejo está en profunda conexión con la no-esencia abstracta en que todos estamos metidos. Todos y cada uno de nosotros vivimos en un complejo universal de culpa prescrito por la no-esencia. Precisamente por tal complejo de culpa universal no existe una sencilla atribución de lo bueno y lo malo, y no es ya posible, ante todo, ponerse ingenuamente a sí mismo como lo bueno, lo justo y positivo, y poner a lo otro, a lo diferente y opuesto a uno, como lo falso, malo y negativo. Creo que lo que ha quedado de la sabiduría es justamente apropiarse de esto en serio, comportarse realmente así, pero, sin embargo, al mismo tiempo mantener aquel motivo de lo absoluto, es decir, no quedarse en un relativismo gris o en una pobreza general diciendo: ¡Bah!, todo lo que hay en este complejo es una inmundicia, y yo mismo también. Se necesita un enorme empeño y una increíble fuerza de resistencia para enfrentarse con esto, y sobre todo no alardear por otra parte del valor absoluto del propio yo y de la propia posición, puesto que los impulsos que están sublimados en lo espiritual, y a los que estamos sometidos también en cuanto seres conscientes y filosóficos, están determinados hasta tal punto por lo que Freud ha llamado narcisismo, y que en lenguaje corriente se llama vanidad, que la tentación de colocarse uno mismo en la verdad y a los otros en el error es casi prohibitiva para el pensamiento.

De superar todo eso, es de lo que trata propiamente la filosofía. Hegel ha designado esto mismo con la soberbia fórmula de libertad para con el objeto. Probablemente ha permanecido un elemento de la sabiduría, pero que es muy difícil de expresar y que está precisamente en conexión con aquel complejo universal de culpa. Casi podría decirse que la categoría, surgida de la sabiduría y que se ha conservado de la manera más pura, es la categoría de la tristeza. Les había indicado que el concepto de experiencia ha experimentado objetivamente una transformación por el cambio de los procesos de trabajo, de los que ni el más sublime pensamiento es independiente, puesto que me parece que es una ley histórica, también valedera para el desarrollo del espíritu, que los cambios en las categorías fundamentales de los comportamientos, por los que nuestra vida se produce y reproduce, también tienen lugar en los comportamientos espirituales, y por lo tanto no podemos separar unos de otros.

Lo único que puede oponerse a esta pérdida de experiencia que

hoy amenaza por doquier es, podría decir, un modo determinado de firmeza del yo. Ante todo, por ejemplo, el intento de concentrarse o integrarse en la propia conciencia de uno, de tal manera que no habiten desligados uno junto a otro todos los estratos posibles de la conciencia, como es hoy el caso en innumerables personas, sin llegar a un acuerdo o síntesis de estos estratos contrapuestos. Creo que es éste uno de los fenómenos centrales de la antropología de la era actual. A la conciencia filosófica le pertenece esencialmente oponerse a este desmoronamiento de la unidad de la conciencia en cada una de sus innumerables situaciones y esferas, ante todo la pseudo-erudición universal que es justamente la desintegración del yo elevada a sistema. Soy consciente de que esto no coincide totalmente con lo que antes he discutido, en la medida en que también aquí el yo no es independiente del curso del mundo.

Es muy difícil predicar un yo fuerte en un mundo en el que el yo tanto más fácilmente se las arregla, cuanto menos fuerte es, haciéndose manejable de tal o cual forma, al no poseer aquel modo de integración. También tiende el yo en su propia textura a formarse con arreglo a la línea de la menor resistencia. Pero yo pienso que hay algo que puede oponerse a tal proceso, y que pertenece a la filosofía como condición subjetiva decisiva: la capacidad de autorreflexión. Se aplica al sujeto, lo mismo que antes cuando les hablaba de elevarse sobre lo inmediato. Una conciencia que hoy, por así decir, no se avergüenza de la filosofía, es una conciencia en la que el individuo se conoce en su falibilidad y limitación. Lo que con esto pienso, y que quizá no es tan fácil de captar, creo que se puede demostrar. Voy a evocar una situación en la que aparece drásticamente lo que significa la falta de autorreflexión en los hombres, y lo que falta es precisamente aquello auténticamente filosófico a que yo quisiera animarles, tanto si son filósofos profesionales como si no lo son. Todos ustedes habrán observado en las estaciones, con ocasión de un viaje, o incluso en un tranvía, dondequiera que haya equipajes y cosas semejantes, que las personas, para lograr un puesto, y porque es para ellas extremadamente importante meterse en el tren o en el autobús y ante todo no perder su valioso equipaje, se olvidan de todo en su alrededor. Se transforman, aun cuando sean personas humanas y bien educadas, y momentáneamente son el *homo homini lupus*. Observen los rostros de los hombres en esas circunstancias. Pienso que esa determinada especie de animalidad que domina en tales situaciones es una clave característica, es decir, visto subjetivamente, se manifiesta en esa conducta de las personas en apuros, en que se ventilan intereses decisivos, la no-esencia de que les hablaba antes. No quiero decir que la autoconciencia consista en comportarse de otra manera en tales situaciones, pues pro-

blemente ninguno de nosotros podría hacerlo. Probablemente es tan fuerte el sistema global, y tan grande la desgracia de perder un tren, que sería difícil evitarlo. Sin embargo, no tendría poder sobre un filósofo en tanto que es filósofo. Esa especie de autoconciencia, por la que su conducta no se iguala a la de los otros, constituye la firmeza del yo. No tienen el yo fuerte los que se lanzan afuera, se ocupan hacia fuera y persiguen sus intereses exteriormente sin reflexionar, sino los que se muestran tan independientes de la situación, que son conscientes de su propia relatividad, de la relatividad de sus propios fines e intereses. Precisamente en esta negación del interés propio inmediato, del sujeto propio, consiste lo que he llamado firmeza del yo. También se incluye la impresionabilidad frente a las experiencias en el sentido en que se perciben las implicaciones del asunto. También el que en la experiencia le van a uno las cosas. Pudiera parecerles todo esto anodino y sencillo, pero la fuerza de la realidad es tal que una conducta aparentemente tan plausible y clara nos es hoy enormemente difícil.

Siempre he observado, por ejemplo en el seminario de sociología, que a los jóvenes estudiantes les resulta mucho más difícil realizar las observaciones y experiencias primarias, a las que se añaden después interpretaciones y teorías, que aprender las técnicas con las que se pueden sistematizar las observaciones hechas empíricamente. Esto guarda relación con el hecho de que nosotros, al estar implicados en un complejo funcional universal, no tenemos el ánimo de entregarnos a tales experiencias primarias. Las consideramos como arena en un engranaje. Una conducta filosófica no se abate por hacer experiencias, ni ver cosas, puesto que lo que se ve, no está demostrado, no está incorporado institucionalmente. Se debe aportar en primer lugar una cierta ingenuidad para que algo se nos abra en las cosas.

La filosofía necesita ingenuidad, no en el sentido de una conciencia cándida e infantil, sino en el sentido de que nos relacionamos inmediatamente con las cosas, en la medida en que no nos desanimamos de antemano por los mecanismos colectivos en que estamos metidos, para ver lo que nos aparece en un fenómeno. No es esto lo último ni la verdad absoluta, pero si no se es capaz, si se deja atrofiar la capacidad de percibir algo en las cosas, de ver que algo alumbra, no se logrará ninguna reflexión verdaderamente filosófica.

Con esto espero haber dado fin a esta breve explicación sobre qué es lo que entiendo al afirmar que los momentos de la filosofía recibida no son hoy solamente negados, sino también conservados.

24 de julio de 1962

Quisiera añadir todavía algo al concepto de filosofía. Podrían ustedes decir que todas las prolijas consideraciones fenomenológicas y dialécticas que he incorporado a la significación del término *φιλοσοφία*, y a los aspectos que contiene esta palabra, se siguen del concepto antiguo de filosofía al que me he atenido. Y que si hubiese utilizado una definición nominal moderna de filosofía no hubiese sido posible quizá toda mi hermosa dialéctica.

Creo que no es así. Antes de pasar a otra cosa, voy a mostrarlo con una definición nominal. Elijo una definición que, por así decir, corresponde a la tradición de esta cátedra. El señor Horkheimer y yo la hemos aprendido aquí, en nuestra juventud, de nuestro común maestro Cornelius, por no decir: la hemos tenido que aprender. Procede del concepto de ciencia como aspiración a la claridad, y según esto la filosofía se concibe frente a las ciencias particulares —diferencia que se considera aquí también— como esfuerzo hacia la claridad última. Esta definición me sentaba tan mal como, si leo bien en sus caras, en su caso. Pero, sin embargo, era extraordinariamente difícil desmontarla discutiendo con Cornelius, agudísimo representante de un neokantismo con acento positivista. Sus seminarios eran casi como un juego en el que se fijaba de antemano el punto de partida. Ocurría siempre que acababan teniendo razón las tesis del profesor, no tanto por un comportamiento especialmente autoritario cuanto por la dificultad de salirse fuera del marco de un concepto definido con precisión.

Precisamente con eso he aprendido que en filosofía se trata del esfuerzo por salir del mecanismo infernal, del mecanismo coactivo de un pensamiento cerrado en sí mismo, sin abandonar por ello de un salto el pensamiento definitorio, sino rompiendo ese pensa-

miento desde su interior, enfrentándole con sus propias exigencias. En un tiempo en el que Hegel me era absolutamente extraño, descubrí por cuenta propia la dialéctica en la necesidad de enfrentarme a un pensamiento cuya insuficiencia me era evidente, como lo es ahora para todos ustedes. En su sonrisa puedo apreciar lo mucho que desde entonces ha evolucionado la conciencia filosófica, pues hace cuarenta años no se hubiera reído seguramente un solo estudiante ante estas famosas definiciones, y no sólo por respeto a la barba de Cornelius. Descubrí entonces la dialéctica al observar que por una parte tal pensamiento era absolutamente insatisfactorio, pero que por otra parte, si yo le contraponía desde fuera cualquier otro concepto de filosofía sin medirlo con él, sería este concepto dogmático, arbitrario, mera concepción del mundo.

Aquella experiencia me puso precisamente entonces, para bien o para mal, en movimiento en la dirección de la que algunas pequeñas pruebas les he dado. No es fácil realmente replicar a esa definición de la filosofía como esfuerzo hacia la claridad última. Para ello hay que reflexionar sobre el concepto de claridad introducido en la filosofía con gran energía por Descartes, según el cual el conocimiento válido y objetivamente obligante posee los dos atributos de claridad y distinción. Con lo que la exigencia de claridad significa la transparencia de una representación en sí misma, y la distinción, la diferenciación neta con otras representaciones. Lo que esto implica de desencanto, y que entonces me intranquilizaba ingenuamente sin ser capaz de señalarlo, consiste en que este atributo de la claridad suma como determinación de la filosofía, es sólo una determinación del cómo, es decir, una determinación del modo como se me da mi conocimiento. Pero no se dice nada sobre el qué.

Cuando se acerca uno a la filosofía ingenuamente y sin prejuicios —y estoy de acuerdo con Hegel en defender esta ingenuidad e imparcialidad frente a la cosificación de la conciencia filosófica formada— se quiere entonces de ella no un modo cualquiera de la conciencia propia, no un estadio determinado de claridad del pensamiento, sino que se quiere un algo, un qué, un objeto. He intentado caracterizar este objeto. Es algo pretendido y pensado por nosotros como objetivo, y nosotros tendemos hacia esa objetividad como es el caso del viejo concepto platónico de filosofía, pero sin que se nos ofrezca en tanto algo positivo. Este momento de la objetividad queda eliminado completamente en esa definición nominal. Lo cual quiere decir que se puede representar perfectamente un estadio de la conciencia filosófica —y creo que el positivismo lógico consecuente podría tener tales pretensiones— en el que queden garantizadas efectivamente la exigencia de claridad, la transparencia de todas las operaciones lógicas, intuitivas y verbales, pero que

posee tan escaso contenido, que apenas se manifiesta en él la verdad, de manera que tal concepto se muestra como absolutamente prefilosófico, aun cuando satisfaga perfectamente la condición de la claridad última.

Por eso me opuse a aquella definición de mi maestro, del que por otra parte he aprendido realmente muchísimo. Tras este problema está nada menos que el problema de la verdad, es decir, la diferencia entre un concepto de verdad meramente subjetivo, y que en última instancia es pragmático, es decir, que se mide por la posibilidad del dominio de la naturaleza interna y externa, y un concepto de verdad objetivo, según el cual creemos poder apoderarnos de la verdad como algo en sí, aun cuando mediado. La seriedad de la filosofía y lo que caracteriza a todas las grandes filosofías —no sólo a la de Hegel, sino también al giro copernicano de Kant— radica en este interés por la verdad en cuanto objetividad, en el que aparece el momento de la subjetividad como momento de mediación, pero de ninguna manera como lo que constituye el contenido filosófico mismo.

Permítanme añadir que el sucesor inmediato de Hans Cornelius, a saber, Max Scheler, inventó una vez un juego, el de «las últimas palabras», que consistía en buscar para uno o para los demás las últimas palabras apropiadas que uno pronunciaría, o que se puede esperar que alguien pronunciase. En este juego, que manejaba con gran virtuosismo, encontró para sí mismo las últimas palabras atribuidas a Goethe, pero invertidas: «más oscuridad», es decir, justamente lo contrario de lo que decía Cornelius. Yo no suscribiría de ningún modo el irracionalismo scheleriano o, mejor dicho, el aspecto irracionalista que posee la filosofía de Scheler, pero en ese chiste: que lo que él quiere o lo que la filosofía quiere es más oscuridad, hay algo más que una confesión cínica de oscurantismo, que ciertamente en cuanto tal se neutraliza a sí mismo al denunciarse al mismo tiempo como oscurantista, sino que en él se manifiesta justamente el momento que se pasaba por alto en la definición que Cornelius daba de la filosofía.

La filosofía consiste no sólo en la cualidad de una conciencia subjetiva que se transparenta a sí misma, sino que consiste más bien en que esta conciencia apunta a lo que no es conciencia, y se esfuerza por ello. Hay algo que no se disuelve en la conciencia, sino que es siempre oscuro frente a la *clara et distincta perceptio*. Podría decirse que en estas dos exigencias ha tenido lugar un segmento de dialéctica involuntaria entre dos titulares de la misma cátedra, de manera que ambos señalan un momento de la filosofía que al aislarse resulta efectivamente falso, pero que si se componen ambos como momentos necesarios, resulta algo de la verdad filosó-

fica misma. Sin el momento de la claridad subjetiva, es decir, sin la razón en el sentido tradicional de las operaciones del entendimiento, se obtiene tan poco como cuando se mueve uno solamente en las conexiones filosóficas deductivas cerradas inmanentemente, si no se introduce el saber y la determinación de aquello que no es la razón. Por lo que se trata tanto de la claridad última como de una mayor oscuridad, y la habilidad de desarrollar en su identidad estos dos *desiderata*, que se oponen groseramente, no sería en último término tan mala definición de la filosofía. Así se contradiría ciertamente el carácter de no contradicción que se acostumbra a esperar de las definiciones.

Les había dicho que el concepto de filosofía no se puede establecer estáticamente en determinados caracteres o momentos, sino que se mueve y despliega, y he intentado con la exposición de los momentos de que consta el concepto tradicional mostrar cómo esos momentos son insuficientes y no alcanzan a la cosa, así como por el contrario lo que resulta de tales momentos. Si continuamos con nuestro intento de desarrollar la filosofía a partir de su terminología, nos vemos conducidos involuntariamente desde nuestras consideraciones actuales a decir algo sobre las escuelas filosóficas en su relación mutua y a desarrollar el concepto filosófico de estas escuelas. Me voy a limitar esencialmente a las escuelas modernas, es decir, a los conceptos de aquellas direcciones filosóficas que, me gustaría suponer, son objeto de experiencia inmediata, están vivas de modo inmediato para ustedes.

Estamos excesivamente inclinados a considerar la estructura del pensamiento filosófico como más o menos idéntica durante el curso de los siglos y a quedarnos por tanto tras el concepto de filosofía como una verdad que se despliega históricamente; todo ello a partir de representaciones tomadas de la historia universal, y sobre todo bajo la influencia del hecho innegable de que la filosofía occidental deriva clara y concluyentemente de la tradición platónico-aristotélica.

Seguramente que esto es válido también para el concepto de las escuelas filosóficas de la antigüedad que estructuralmente han sido algo muy distinto de las modernas corrientes filosóficas como el idealismo y el realismo, el racionalismo y el empirismo, el espiritualismo y el materialismo. Quizá pueda decirse que el eleatismo, que en su culminación con Parménides ha enseñado la identidad de ser y pensar, está por tanto muy emparentado con el concepto de idealismo, aunque probablemente los filólogos clásicos escarbarán y explicarán, quizá con razón, que se trata de una proyección de representaciones modernas. Sería difícil admitir la misma objeción para el materialismo antiguo, es decir, el atomismo que procede de Leu-

cipo y sistematiza Demócrito. Precisamente las ideas materialistas-atomistas han conservado hasta nuestro tiempo —piensen en Hobbes— una curiosa invariancia. Y también naturalmente ha habido en la antigüedad oposiciones y disputas de escuelas.

Pero las disputas y oposiciones de escuelas no fueron en la antigüedad tan firmes, tan coaguladas como en la modernidad. Si por ejemplo recordamos el hecho histórico de que la filosofía platónica, que tuvo esencialmente su origen polémico y negativo en la oposición al escepticismo sofista, y que en un período de tiempo relativamente corto, durante la Academia media, evolucionó en un sentido escéptico, podremos ver la constitución extraña de estas escuelas de la Antigüedad. Una escuela que ha podido volverse en contra de su propio impulso originario. Ciertamente podrían ustedes presentar ciertos casos análogos en la historia moderna de la filosofía si se refieren a lo que llegó a ser el método hegeliano en su filosofía última, por aludir a un ejemplo evidente. Pero las otras grandes direcciones de la Antigüedad madura, es decir, la Academia que continúa al platonismo, la Escuela peripatética que sigue a Aristóteles, la Stoa, que tiene una larga historia desde los cínicos de que procede hasta la era cristiana, y el epicureísmo... todas estas escuelas no han sido incompatibles unas con otras a la manera de las escuelas occidentales. Esto explica, dicho sea de paso, la figura del sincretismo tan característica del comienzo y tardíos desarrollos de la filosofía antigua. En general se acostumbra a calificar, probablemente con orgullo injustificado, los filosofemas sincretistas como productos decadentes de originalidad paralizante en los que se aglomeran elementos de escuelas inconmensurables con arreglo a sus impulsos originarios.

Si, por ejemplo, examinan la obra filosófica de Cicerón, recibirán la impresión inmediata de cómo se mezclan en la Antigüedad cosas tan heterogéneas aparentemente. Seguro que les hará pensar —y con razón— en representaciones religiosas, como el politeísmo y sus formas debilitadas y sublimadas, tan características de la Antigüedad madura, en las que no se presenta el momento de la exclusividad que domina toda nuestra estructura mental. Diría que la fuerza del *principium contradictionis*, del principio de contradicción, que afirma que de dos enunciados opuestos contradictoriamente sólo uno puede ser verdadero y otro falso, está ya contenida sin duda en el *Organon* de Aristóteles como la máxima realización lógica de la Antigüedad, pero su motivación no está tan sustancialmente alejada de la idea de incompatibilidad que en cierto modo es fundamental para todo nuestro pensamiento y sobre la que curiosamente raras veces reflexionamos.

Este momento del: o bien —o bien, no puedes tener lo uno y

lo otro, no puedes pensar lo que se desvía de tu punto central, todo esto remite probablemente al monoteísmo, es decir, es propiamente tradición judeocristiana, secularizada y completamente extraña a la antigua estructura mental. Pienso que entre los momentos en los que la Antigüedad puede ser provechosa para nosotros, quizá no sea éste el último. Si nos ocupásemos de la filosofía antigua desde este punto de vista, podríamos en todo caso conseguir el concepto de una posibilidad de pensamiento que no tiene el carácter de nuestro pensamiento excluyente entre alternativas. El hecho de que haya sido posible una gran tradición pensante con una gran fuerza que no satisface ese ideal aparentemente evidente, debería hacernos reparar un poco en el error de un pensamiento entre alternativas de carácter intolerante. Esta característica parece un poco externa y analógica. Podría añadirse que la verdadera razón radica en lo que se puede señalar como el núcleo del pensamiento idealista, es decir, la *intentio obliqua*, la regresión al sujeto. Que toda verdad, como desde la escolástica se ha abierto paso progresivamente en el pensamiento occidental, esté ligada a la reflexión del sujeto sobre sí mismo, significa que se busca propiamente la verdad en la identidad de lo que existe con el pensamiento. Lo que se ofrece de un modo ingenuamente tácito en esta tradición, que en un sentido amplio es la tradición moderna occidental, es el principio de identidad, según el cual todo lo que hay se acredita sin rupturas en el pensamiento del sujeto, y en él brota.

Esta consistencia, este principio de identidad que es válido antes de que se desarrolle plenamente el idealismo gnoseológico como tal, conduce estructuralmente a que el pensamiento adquiera esa configuración dicotómica y excluyente, que, me parece, incluso Hegel en su *Historia de la filosofía* ha transferido a la filosofía antigua de modo algo forzado y quizá con cierta falta de perspectiva histórica. El pensamiento antiguo no fue efectivamente un pensamiento antropocéntrico que refiera todo a la identidad del hombre. Incluso cuando se ha dado una reflexión subjetiva, era tal reflexión una especie de aditamento, o si quieren, una especie de condimento en el contexto de la *intentio recta*, es decir, del pensamiento referido inmediatamente a las cosas. Pueden comprobar perfectamente esto en Aristóteles en quien se deslizan continuamente reflexiones subjetivas, pero que permanecen ligadas a la pregunta por lo que es, sin llegar propiamente a las cuestiones constitutivas.

Esto está en conexión profunda con el hecho de que el mundo griego, el mundo antiguo, ha permanecido bajo el signo de la religión natural, y no ha tenido por tanto un concepto desarrollado del sujeto tal como nosotros lo suponemos casi como evidente; y con el hecho de que la filosofía griega se ha comportado frente a las

diferentes verdades, frente a las diferentes posibilidades un poco como frente a las diversas ninfas, de las que una habita en esta fuente y este árbol, y la siguiente en otro, sin que surja inmediatamente la función sintética de si la existencia de una ninfa menoscaba la posibilidad lógica de otra. Por eso creo que debo prescindir aquí explícitamente de las antiguas escuelas en el tratamiento de la terminología. Sin embargo, recomiendo a su atención esta diferencia estructural que les he indicado, para que en el pensamiento de la continuidad histórica —pienso que no se puede comprender a Hegel sin Aristóteles, y casi diría que no se puede entender a Aristóteles sin Hegel— no olviden el abismo que separa las categorías de aquí y allí, y que conduce a que incluso conceptos idénticos puedan tener en la constelación histórica en que aparecen significaciones totalmente diferentes.

Decía que en general la filosofía del tiempo moderno se despliega históricamente en escuelas enfrentadas entre sí de modo más o menos antitético. Ya les he nombrado los principales pares conceptuales que designan a las escuelas, a saber, idealismo y realismo, racionalismo y empirismo, y al decaer el lema del racionalismo habrá que decir algo sobre el irracionalismo, aunque este concepto corresponde históricamente a un estadio muy tardío, y sólo ha aparecido en la civilización técnica y como protesta contra ella en el cambio de siglo con Nietzsche, Bergson y Spengler como primeros espadas. Y, por último, espiritualismo y materialismo, en cuanto escuelas llamadas metafísicas. A estos tres pares de escuelas les es común su estructura dicotómica. Se enfrentan dos momentos determinados. En el idealismo, el pensamiento de la idea como representación subjetiva frente a la realidad como algo independiente de ella. En el racionalismo, el pensar en contraposición con el empirismo en el que el concepto de experiencia ocupa el centro, y para decirlo rápidamente, la experiencia en sentido pregnante, es decir, en el sentido de una experiencia mediada esencialmente por los sentidos.

En general, no se llega muy lejos si se interroga uno simplemente por los significados nominales de tales términos. En el contexto del uso filosófico adquieren estos conceptos una significación específica, más estricta de lo que se sigue de su traducción literal, y precisamente en esta significación más estrecha tienen su vida. En cada una de estas dicotomías un concepto constituye el problema de su opuesto, lo que quiere decir que el concepto que designa una escuela se convierte en problema predominante. El problema filosófico del idealismo es el siguiente: si parto del mundo de mis representaciones, del mundo de la inmanencia de la conciencia, o dicho cartesianamente, si parto de la sustancia pensante, cómo llego a lo que no está contenido en ella, a la realidad, a lo otro. Con desnudez

paradigmática se plantea esto en las *Meditaciones* de Descartes, en las que en la búsqueda de una sociedad libre de dudas, sobra por una parte la sustancia pensante, pero si ésta se repliega en sí, se convierte su contrario, la realidad, la sustancia espacial y extensa, en un problema en sentido exacto, en algo apenas determinable y comprensible.

La filosofía cartesiana ha hecho un esfuerzo inmenso en el que ha necesitado nada menos que la reconstrucción de la demostración de la existencia de Dios para determinar su contrario, la realidad. Algo muy semejante ocurre en la filosofía kantiana, en la que se trata de lograr el objeto, la construcción de la experiencia, como se dice en la fórmula kantiana del idealismo trascendental, pero que acaba en realismo empírico, es decir, en la fundación de la realidad de los objetos de la experiencia dentro de los límites de la experiencia.

Quisiera mostrarles esta estructura dicotómica, en la que un momento se constituye por referencia a un momento del otro extremo, y precisamente del que por principio tiene un orden precedente. Consideremos la situación del materialismo. El materialismo ha tenido que luchar desde siempre —desde las más antiguas teorías de Epicuro, como la emisión de imágenes, hasta los teoremas de la infra y superestructura del moderno materialismo— con el problema de cómo es posible en general algo espiritual, cómo hay que explicar lo espiritual. Lo insuperable de esta dificultad en un enfoque materialista dogmático, ha sido expuesto por Cornelius al mostrar de modo muy riguroso que si tuviese validez inmediata el materialismo metafísico, si por tanto nuestra actividad espiritual no consistiese más que en procesos cerebrales, no podríamos percibir el rojo o el azul turquesa del vestido, sino que en su lugar percibiríamos procesos cerebrales, siendo así que percibimos tales colores y más cosas aún.

El que cada uno de estos planteamientos convierta en problema a su momento opuesto es señal —la concepción de la dialéctica no es una concepción del mundo, sino que resulta obligada— de que en este pensamiento dicotómico, para que sea posible un momento, ha de remitir éste a su opuesto. Así, por ejemplo, en el concepto idealista del sujeto hay siempre un ego, un yo, del que no se puede sustraer totalmente el ente, que es, él mismo, un trozo de mundo. O bien piensen por el contrario en el materialismo dialéctico. Este concepto de materialismo no tendría sentido si no se contuviese en él un momento de la reflexión mediante el cual algo se convierte en su propio contrario, y este momento de la reflexión no se puede representar sino por el momento de la subjetividad que forma parte de la estructura del objeto.

Esto precisamente, que en estos momentos no sólo es uno el problema del otro, sino que necesariamente un momento necesita al otro para poder ser pensado —esta mediación en sí misma, no sólo por tanto la mediación entre momentos— me parece que es propiamente el argumento más fuerte en favor de una filosofía dialéctica.

26 de julio de 1962

NOTA EDITORIAL

Presentamos como *Terminología filosófica* las lecciones que bajo este título dictó Adorno en la Universidad de Frankfurt en 1962 y 1963. Se ha establecido el texto siguiendo un manuscrito tomado de grabaciones magnetofónicas que Adorno indicó se destruyera. No garantizamos por tanto autenticidad hasta el último detalle, ni podemos tampoco excluir una cierta fragmentariedad, sobre todo al final de la lección 11. Adorno hizo disponer los textos con la intención de volver eventualmente a trabajar sobre algunas de sus partes. No pensó desde luego en la publicación de las lecciones. La exposición está formulada libremente; lo cual no sólo procura la ventaja de una gran vivacidad, sino que también plantea problemas de edición. El discurso oral, así como la situación de una clase, en la cual Adorno se adentró siempre improvisando y haciendo digresiones, comportan dificultades lingüísticas insoportables en una publicación impresa que el lector ha de entender. De este modo, hemos tenido que superar a base de interpolaciones en el conjunto del texto completo, múltiples repeticiones, anacolutos, pasajes oscuros, y a veces incluso omisiones de palabras aisladas o de parte de frases que distorsionaban el sentido. Cuando una formulación no expresaba de manera clara la intención patente del autor, la hemos completado con el concepto correspondiente. Esta revisión ha intentado atenerse con fidelidad tanto al gesto hablado como al auténtico sentido textual.

Resulta implanteable una edición crítica dado el carácter introductorio de *Terminología filosófica*; más bien hemos querido atender, muy en el sentido del texto de las lecciones, a la necesidad de un más fácil acceso, de una entrada más sencilla en el pensamiento de Adorno. Para matener presente, incluso en la forma externa, su nacimiento como lecciones, enumeramos éstas tipográfica-

mente como unidades; las fechas al fin de cada lección manifiestan puntualmente el momento histórico en que el pensamiento se desarrolla.

Hemos renunciado a un amplio aparato de notas. Como esta publicación, al igual que las lecciones, se dirige a un lector que comienza a ocuparse de Filosofía, las notas han sido redactadas no tanto según principios filológicos mantenidos con todo rigor, sino más bien en el ánimo de facilitar a los lectores las obras y citas que en cada contexto le parecieron a Adorno especialmente importantes.

Frankfurt am Main, julio de 1973.

RUDOLF ZUR LIPPE

ESTE LIBRO SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EL DÍA
25 DE AGOSTO DE 1976, EN LOS TALLERES
DE TORDESILLAS, ORGANIZACIÓN GRÁ-
FICA, SIERRA MONCHIQUE, 25,
MADRID-18, UTILIZANDO PAPEL DE
TORRAS HOSTENCH, S. A.

OTROS TITULOS DE LA COLECCION

ENSAYISTAS

1. Mircea Eliade: **Imágenes y símbolos.** 2.ª ed.
29. Alphons Sibermann: **Estructura social de la música.**
39. Theodor Viehweg: **Tópica y jurisprudencia.**
43. Edgar Morin: **El espíritu del tiempo.**
44. Theodor W. Adorno y Max Horkheimer: **Sociológica.**
45. Victor Kraft: **El Círculo de Viena.**
47. Jean Duvignaud: **El actor. Para una sociología del comediante.**
48. Bertrand Russell: **Lógica y conocimiento.**
50. Edgar Wind: **Arte y anarquía.**
51. Jean Paris: **El espacio y la mirada.**
58. Antoine Vergote: **Psicología religiosa.** 3.ª ed.
61. Theodor W. Adorno: **Tres estudios sobre Hegel.** 2.ª ed.
62. Bertrand Russell: **Análisis de la materia.** 2.ª ed.
63. Paul Ricoeur: **Finitud y culpabilidad.**
64. José Luis L. Aranguren: **Memorias y esperanzas españolas.**
68. Ricardo Gullón: **Técnicas de Galdós.**
71. Maurice Merleau-Ponty: **La prosa del mundo.**
73. Aranguren, Bataillon, Gilman, Laín, Lapesa y otros: **Estudios sobre la obra de Américo Castro.**
74. Carlos Moya: **Teoría sociológica: una introducción crítica.**
75. Eugenio Trías: **La dispersión.**
76. Alexander Mitscherlich: **La idea de la paz y la agresividad humana.**
78. Theodor W. Adorno: **La ideología como lenguaje.**
79. Elías Díaz: **Sociología y Filosofía del Derecho.** 3.ª ed.
81. George Edward Moore: **Defensa del sentido común.**
82. Harvey Cox: **Las fiestas de locos.**
83. E. M. Cioran: **Breviario de podredumbre.**
84. Georges Bataille: **Sobre Nietzsche.**
85. Fernando Savater: **La filosofía tachada.**
86. Gustavo Bueno: **Ensayos materialistas.**
87. Joseph Lortz: **Historia de la Reforma.** 2 vols.
88. Antonio Márquez: **Los alumbrados.**
89. **Presentación del lenguaje.** (Compilación de Francisco Gracia.)
90. Emmanuel Mounier: **Manifiesto al servicio del personalismo.** 4.ª ed.
91. Walter Benjamin: **Discursos interrumpidos.**

92. Georges Bataille: **La experiencia interior.**
93. E. Trías, F. Savater y otros: **En favor de Nietzsche.**
94. Kostas Axelos: **Hacia una ética problemática.**
95. José Luis L. Aranguren: **Moralidades de hoy y de mañana.**
96. Roland H. Bainton: **Servet, el hereje perseguido.**
97. Charles Fourier: **La armonía pasional del nuevo mundo.**
98. E. M. Cioran: **La tentación de existir.**
99. Friedrich Nietzsche: **Inventario.**
100. Américo Castro: **Sobre el nombre y el quién de los españoles.**
101. Fernando Savater: **Apología del sofista.**
102. Stanislav Andreski: **Las ciencias sociales como forma de brujería.**
103. John Chadwick: **El enigma micénico.** 2.ª ed.
104. Giordano Bruno: **Mundo, magia, memoria.**
105. Georg Groddeck: **El libro del Ello.**
106. Hannah Arendt: **Crisis de la República.**
107. Ben Rekers: **Arias Montano.**
108. José Luis L. Aranguren: **El futuro de la Universidad y otras polémicas.**
109. Friedrich Nietzsche: **El libro del filósofo.**
110. Jean Baelen: **Flora Tristan: Socialismo y feminismo en el siglo XIX.**
111. Marcelin Defourneaux: **Inquisición y censura de libros en la España del siglo XVIII.**
112. Martin Jay: **La imaginación dialéctica.** (Una historia de la Escuela de Frankfurt.)
113. Frances A. Yates: **El arte de la memoria.**
114. Víctor Gómez Pin: **El drama de la Ciudad Ideal.**
115. Julio Caro Baroja: **De la superstición al ateísmo. Meditaciones antropológicas.**
117. Georges Bataille: **El culpable.**
118. (Serie Maior) Emile Poulat: **La crisis modernista.** (Historia, dogma y crítica.)
119. (Serie Maior) Jean Pierre Faye: **Los lenguajes totalitarios.**
120. Walter Benjamin: **Haschisch.**
121. E. M. Cioran: **El aciago demiurgo.**
122. (Serie Maior) Hannah Arendt: **Los orígenes del totalitarismo.**
124. Clément Rosset: **La anti-naturaleza.**
125. Gilles Deleuze: **Presentación de Sacher-Masoch.**
126. Allan Janik y Stephen Toulmin: **La Viena de Wittgenstein.**
127. Jean Starobinski: **La relación crítica.** (Psicoanálisis y literatura.)
128. Klaus Dörner: **Ciudadanos y locos.** (Historia social de la psiquiatría.)
129. Alfred Schmidt: **Feuerbach o la sensualidad emancipada.**
130. Fernando Savater: **Ensayo sobre Cioran.**
131. Theodor Reik: **Variaciones psicoanalíticas sobre un tema de Mahler.**
132. Carmen Martín Gaité: **Macanaz, otro paciente de la Inquisición.** 2.ª ed.
133. Theodor W. Adorno: **Dialéctica negativa.**
134. Mircea Eliade: **Iniciaciones místicas.**
135. Carlos Castilla del Pino: **El humanismo «imposible», seguido de Naturaleza del saber.**
136. Georges Bataille: **Teoría de la Religión.**
137. José Luis L. Aranguren: **La cultura española y la cultura establecida.**
138. G. W. F. Hegel: **Historia de Jesús.**
139. Jean Starobinski: **La posesión demoníaca.**
140. Marc Oraison: **El problema homosexual.**
141. Maurice Blanchot: **La risa de los dioses.**