

RIESGOS DEL FILOSOFAR

I

1. *El animal como "hecho" y el hombre como riesgo y programa*

El hombre es un ser esencialmente riesgoso. Y al decir "esencialmente" se quiere indicar su diferencia con respecto a cualquier otro ser, y sobre todo respecto al animal. Porque si bien el animal se guía en un medio donde el peligro existe, es verdad que el peligro no reside dentro de él mismo sino que resulta siempre algo exterior y confinado por una cierta limitación de circunstancias; mientras que el hombre se nutre y se cumple en lo que de propio tiene precisamente poniéndose íntima y totalmente en juego, esforzándose por ser hombre y asechado por el peligro de la animalidad en que puede naufragar.

El animal, en cierto sentido, no tiene más que dejarse vivir, dejarse arrastrar por el ímpetu de la vida, del instinto, de la especie, que lo lleva casi infaliblemente —exagerando las cosas, claro está— hacia su fin; la naturaleza le da la vida ya hecha, una serie de actos que deberá cumplir con un mínimo de error, bajo riesgo de sucumbir, una especie de carril ya trazado, ya listo, sobre el que habrá de marchar sin apartarse. Carece así propiamente de futuro, de programa de vida, en el sentido de que no es el individuo el que cuenta, sino sólo la especie, y por ello sus actos de "previsión" no se refieren tanto al futuro del individuo como más bien al del grupo.

Ningún animal ha de plantearse el problema de la manera cómo habrá de ejercer su animalidad: su porvenir es muy sencillo, pues sólo será animal según las exigencias de su especie, que representa un conjunto de posibilidades muy limitadas. Prácticamente, no tiene casi que elegir, ya que en el principio le está vedada la propia elección, la elección de sí mismo como instancia diferente de sus semejantes, y por ello carece en el fondo de verdadera capacidad de elección, de libertad. El "futuro" le es casi íntegramente dado por la naturaleza, y el resto no depende, por cierto, de su espontaneidad, sino más bien del azar de las circunstancias (entre las cuales están sus propias capacidades particulares, fisiológicamente determinadas).

Si, en cambio, con respecto a cualquier ser humano decimos que su futuro será el de ser hombre, esta respuesta resultará, por modo inevitable, terriblemente hueca; nos parecerá que es, casi, como no decir nada. En primer lugar, porque, en rigor de verdad, no es ello cierto, o no lo es más que a medias: el hombre, en efecto, puede bestializarse, puede convertirse en algo inferior, en una especie de aproximación a la existencia zoológica. Y, en segundo lugar —lo que es más importante—, porque es imposible ser "hombre en general". Desde luego, tampoco existe un animal, un gato, digamos, que sea "gato en general"; pero de hecho el *cómo* de su desarrollo concreto no tiene para nosotros importancia ni hace gran diferencia de un caso a otro: es un factor prácticamente despreciable. Desde este punto de vista, pues, podemos hablar de una cierta "realidad de los universales", cosa que, en cambio, resulta rigurosamente imposible si quiere aplicársela al ser del hombre ⁽¹⁾, en quien nos interesa precisamente la forma concreta, única e irrepetible en que cada uno ejercita la hu-

(1) Por ello no puede sorprender que la doctrina de la realidad de los universales, la doctrina platónica de las ideas, haya nacido en un mundo —el mundo griego— donde el prototipo del ser era el de las "cosas". En cambio, cuando se descubre la interioridad —primero con el Cristianismo, pero sobre todo en la filosofía moderna—, tal esquema se vuelve por completo insostenible.

manidad, es decir, nos interesa la personalidad, la "existencia" en el sentido de Kierkegaard.

2. *El hombre como "existencia"*

En el hombre lo esencial es el *cómo* de su vivir. Lo que cada hombre sea, depende de *cómo* viva su vida, de *cómo* lleve a cabo su existencia. Así dice la famosa afirmación de Heidegger que "la esencia del hombre (*Dasein*) reside en su existencia" (2), donde "existencia" significa justamente aquel *cómo* efectivo en que cada uno realiza su humanidad. Entre hombre y hombre hay una íntima unidad, una comunidad profunda, una —digámoslo sin temor— esencia común: pero hay siempre también un abismo, una radical heterogeneidad por lo que toca a su ser, a su particular esencia, si así podemos decir, empleando una contradicción en los términos para referirnos a este paradójico ser que es el hombre. A ello se debe el profundo sentimiento de incompreensión que solemos experimentar frente a otras personas, a veces incluso las que nos son más próximas o queridas, como frente a lo más totalmente heterogénea; por eso es que ningún hombre puede, existencialmente considerado, *reemplazar* a otro, porque cada uno es irremplazable, cada uno es providencial (aunque sólo, afortunadamente, para sí mismo), precisamente porque la existencia de cada uno, el "cómo" de su humanidad, es privativo, inalienable e inimitable.

El futuro del hombre es, en cada caso, radicalmente distinto, fundamentalmente heterogéneo. Mientras el animal tiene un futuro "cerrado", el hombre es tan sólo lo que será en función de su libre iniciativa para realizarse a sí mismo, tiene el futuro esencialmente "abierto", en cuanto por tal entende-

(2) *Sein und Zeit*, § 9, p. 42. — Agreguemos, todavía, que la constitución del hombre de que aquí se habla depende de una estructura más fundamental, que en este lugar no podemos sino anotar de paso: el hombre constituye una organización intencional, es el ser que juzga y, por tanto, en el que se da la polaridad sujeto-objeto. Cfr. F. ROMERO, *Teoría del hombre*, Buenos Aires, Losada, 1952.

mos las diversas, las innumerables posibilidades en que su existencia consiste. Por eso es que podemos pensar, propiamente, en el futuro, en la "carrera" —singular palabra que al par alude a la fundamental movilidad de la vida y al carácter de competencia, de "juego", inherente al existir humano; por eso podemos planear nuestro futuro cuando aún somos jóvenes, y por eso podemos lamentarnos o bien mirarnos satisfechos una vez llegados a la vejez— por más de que aún entonces la vida humana sea, como en todo momento, algo incompleto como tal y sólo deje de serlo cuando termina, cuando ya no es, es decir, con la muerte (3). Siempre tenemos ante nosotros un "futuro", como solemos decir, esto es, un campo abierto, una serie de posibilidades entre las que nos estamos decidiendo.

3. *El peligro en el ejercicio de la existencia.*

El carácter incompleto de la existencia hace que ésta tenga constante y forzosamente que estarse constituyendo a sí misma y por tanto eligiendo las posibilidades que ha de realizar. Dentro de los límites de nuestras condiciones (materiales, sociales, psíquicas, espirituales, etc.) se proyectan las propias posibilidades, entre las cuales de continuo estamos optando, sea ello de modo plenamente consciente, sea de una manera más bien ciega y espontánea. La profesión, el matrimonio, el trabajo, las amistades, todo ello se establece y se funda merced a nuestras decisiones, a nuestra libertad. Es, pues, en la constitución y en el riesgo de la propia existencia donde se manifiesta la libertad; sin su carácter incompleto y sin riesgo no sería el hombre verdaderamente libre. El riesgo es algo así como la contraparte o la otra cara de la libertad.

El hombre, entonces, es el único ser que, por decidir, funda. La elección (la libertad) se ejerce, como es obvio, no en el vacío, sino dentro de ciertos límites, en la configura-

(3) Pero aun con la muerte el carácter de "completo" puede ser sólo externo, aparente, como sucede con el fracasado o con el que no ha terminado su obra.

ción que resulta de nuestras circunstancias; pero no es menos cierto que, a pesar de todo, nos queda siempre abierto el campo de lo existencialmente posible para nosotros, dentro del cual tenemos una respetable soberanía, que el pensar personal, y en especial el filosófico, acrecienta notablemente.

Lo dicho permite comprender por qué hablamos de la condición riesgosa del hombre. Prescindiendo de la muerte, del saber de la muerte que nos acecha y hacia la cual avanzamos en cada instante —tema, por otra parte, sobre el cual en nuestro tiempo se ha insistido mucho, tal vez en demasía—, el hombre vive en constante peligro. No sólo, desde luego, el de enfermarse, o el de arruinarse económicamente, o el de sufrir un desengaño —por más de que, saliendo de lo habitual, pueda haber casos de este tipo en que el peligro cale mucho más hondo de lo corriente—, sino, por ejemplo, el de equivocarse la vida entera, el de “vivir equivocado”, como quien, llegado a la vejez, se percató de que, en cuanto ser humano, ha fracasado, que todo su pasado es un solo, enorme y grosero error, de que ha vivido confiriéndole valor a algo que en verdad no lo merecía y en lo cual, sin embargo, había puesto lo mejor de sus fuerzas y esperanzas. En esto, en lo que hagamos de nuestra propia existencia, en su *cómo*, yace el gran peligro de nuestra humana condición, el peligro de ser hombre. Porque el pasado es irrevocable e insuprimible, porque no podemos dejar de ser lo que hemos sido, el peligro de equivocarnos, el peligro de “nuestra” humanidad, la de cada uno, es tan hondo y tan real.

II

4. *El peligro en el ejercicio filosófico*

Si tal peligro es propio de la esencia del hombre, ha de acompañar, como es natural, cada una de sus manifestaciones, todas sus empresas. No hay, desde este punto de vista, nada que en el hombre sea “ingenuo”, nada que no tenga para él

gravedad. El hombre es absolutamente lo contrario de la ingenuidad, es decir, etimológicamente, de la naturalidad. Nada hay que para él no pueda tener una importancia radical y trágica, por más de que, a menudo, ello pueda escapársele. ¿Quién puede medir adecuadamente la importancia de un acto de amabilidad o de desprecio, por ejemplo, de tan sólo una mirada de indiferencia? ¿Qué sabemos de las cadenas de reacciones que desatamos y que, ocultas o descubiertas, nos atraviesan, a nosotros y a los demás?

Pero, dejando para otra oportunidad un examen de las distintas manifestaciones del fenómeno del peligro en la totalidad de la existencia humana, lo que aquí nos interesa observar de cerca es la forma que el riesgo asume en la empresa filosófica, el peligro de pensar, que, si el hombre se define por el pensamiento, resultaría la forma más exacerbada del peligro.

5. *El riesgo de la problematización*

Ya desde el punto de vista vulgar, el pensar se presenta, no sólo como un excesivo trabajo que es bueno y aun sano limitar, sino, más bien, como un riesgo que conviene evitar. El hombre medio cree, inclusive, que el pensamiento excesivo es perjudicial y mira con un cierto recelo a los que por su oficio (filósofo, hombre de ciencia, etc.) se dedican a pensar (*). En todo caso —se cree—, lo más conveniente sería “aprovecharse” del pensar ajeno.

Y bien, digamos que en la filosofía es donde mayor justificación podría encontrarse para temer el pensamiento —aunque no, ciertamente, por las razones que el vulgo pudiera dar. El pensamiento, cuanto más hondo sea, tanto más vertiginoso se vuelve. Y si la filosofía representa el pensamiento llevado hasta su último grado de radicalismo, de profundidad —puesto que tiene por tema aquello que hace que haya mundo y hom-

(*) No hace falta casi recordar cómo los totalitarismos, y buena parte de la demagogia, han fomentado, e incluso convertido en odio, tal recelo.

bre, el ser, es decir, la condición más fundamental de toda existencia—, resultará fácilmente comprensible por qué bajo la mirada filosófica todo se trastrueca. Según Platón (5), Iris, la filosofía, es hija de Thaumás, el Asombro. Mientras la existencia anónima del sentido común no se asombra propiamente de nada, sino que vive inmersa en lo “natural” y sólo ve lo que “se” hace, lo que “se” piensa, lo que “se” dice, etc., el filósofo encuentra motivos de sorpresa, de asombro, de admiración, aun en lo cotidiano (hasta en el hecho de que en la vida cotidiana el asombro esté tan ausente), y, sobre todo, en lo —por lo menos aparentemente— más obvio de todo: en el hecho de que haya ser, y no nada.

La filosofía se inicia siempre como crisis del ser, del orden y de la seguridad del mundo natural y cotidiano: con lo que podríamos llamar su función “taumática”. Es, según la frase de Hegel, el mundo vuelto al revés. Todo el que haya tenido un contacto, aunque sólo sea mínimo, con la filosofía sabe de qué estamos hablando, cómo el filósofo da una versión de la realidad distinta, opuesta a la del sentido común y opuesta, igualmente, a la de cualquier otro filósofo que no milita en la misma escuela. Pero, ante todo, el filósofo es quien ve problemas donde los demás no los ven; es el que se complace en destruir las ilusiones del sentido común, en poner al desnudo la falsedad y oscuridad que se ocultan tras los sobrentendidos y “evidencias” del mundo cotidiano. Creíamos saber, por ejemplo, qué era el movimiento o qué el tiempo: pero allí están las conocidas argumentaciones de Zenón y de San Agustín para convencernos de cuán poco sabíamos. Después de impacto tal contra lo que habíamos dado por “evidencias” poco menos que imbatibles, ya no entendemos nada: todo resulta confuso, oscuro, lejano y extraño durante este primer momento, el momento taumático o escéptico de la filosofía; tanto, que la reconstrucción filosófica misma no llega con frecuencia a apagar enteramente las dudas, las incertidumbres, los terrores que la destrucción primera llevó consigo.

(5) *Teeteto*, 155 d.

Fácilmente podrían darse aquí numerosos ejemplos para probar que este momento está presente en toda actitud filosófica. Bastará con dos. Recordemos, en primer lugar, que el método socrático se iniciaba con la "refutación" (6), y que el objeto de ésta era, precisamente, introducir la duda en el ánimo del neófito para así "purificarlo" de los errores del sentido común o de las opiniones filosóficas falsas que pudieran haberse deslizado en aquél. En segundo lugar, recordemos también que el escepticismo metódico de Descartes tiene un objetivo semejante, vale decir, el de quitar del espíritu del que se inicia en filosofía todas las ideas que, siendo erróneas o no, pero, en todo caso, no estando racionalmente justificadas, y siendo juzgadas sin embargo como válidas, enturbian el alma: sólo con tal escepticismo es posible despejar el camino para que la razón, funcionando libre de trabas, construya el edificio filosófico.

6. *El riesgo de la autoproblematización*

Y si el filosofar implica un riesgo —el riesgo, por ahora, de que las dudas, los problemas, los interrogantes nos agobien o nos aplasten, o, más sencillamente, el riesgo de caer en la duda—, filosofar es también descubrir la precariedad del propio ser, descubrir el riesgo de la propia existencia y verse forzado a tener que aceptarlo con conciencia de su menesterosa condición: es autoproblematización. La filosofía nos hace reflexionar sobre los problemas que surgen en nuestra propia vida, sobre el sentido de la misma. Representa el riesgo de poner en cuestión, con completa conciencia, nuestra propia existencia, el rumbo que le hayamos dado, y, de tal manera, tal vez dudar para siempre de ella. Así para Sócrates la filosofía tenía por objeto mantenernos despiertos, abriéndonos los ojos al sentido de los problemas y, primordialmente, de los problemas de nuestro propio ser, como una permanente vigilia destinada a velar —según Sócrates, a racionalizar— cada momen-

(6) Cfr., por ejemplo, PLATÓN, *Sofista*, 230 a-d.

to de nuestra vida. Al riesgo general del pensar filosófico, el filósofo suma, pues, la conciencia del riesgo existencial.

7. *La decisión metafísica*

El hombre de la vida diaria decide acerca de sus actos: su profesión, sus negocios, sus viajes, sus relaciones sociales, etc. En lo tocante al pensamiento radical —la filosofía—, también hay una elección: la que se refiere a las ideas, a las teorías. En términos groseros, esto significa que tengo que decidirme entre idealismo y realismo, entre racionalismo y empirismo, etc., etc. Y si bien es verdad que hay teorías más o menos probable, más o menos satisfactorias, y otras que no llenan estas condiciones, es verdad también que en filosofía —afortunada o desdichadamente, no es ahora del caso examinarlo— nada o casi nada hay sobre lo que no quepan dudas. Queda fuera de cuestión, si se quiere, un dominio de objetos —hechos y esencias—, lo que podemos llamar el dominio fenomenológico, sobre el cual, como sobre todo fenómeno, sólo cabe el acuerdo (dentro, naturalmente, de los límites en que el fenómeno se da); pero también es cierto que la labor más propia de la filosofía, o, por lo menos, la más importante y la que más hondamente nos toca, es la de la *interpretación de los fenómenos*, y, especialmente, la interpretación del hecho de que haya esa estructura que constituyen el hombre y el mundo, estructura que es la base de todo lo demás —al menos para nosotros—, pero que, a su vez, presupone el ser.

Pero si la metafísica se halla en el centro mismo de la filosofía, no hay que olvidar que aquélla es por naturaleza hipotética. En efecto, ¿quién puede hoy sostener que una metafísica, su metafísica, represente el fiel reflejo del ser, definitiva y eternamente? ¿Quién puede, si de aquello estuviera seguro, *demostrar* con perfección que ello es así, y que, además, la demostrabilidad es efectivamente criterio de verdad en el dominio metafísico?

Mas a pesar de que, tal como hoy se repite corrientemen-

te, la metafísica no puede ser más que hipotética, sin embargo no puede uno quedarse sin hacerla. Tampoco pasa de ser una hipótesis el considerar como acertado el rumbo que hayamos impreso a nuestra vida, y, con todo, no podemos dispensarnos de darle uno. Ya decía Goblot que “le philosophe est le moins métaphysicien des hommes”, lo que significa, en nuestro caso, que la existencia humana es imposible sin metafísica y que, sea como sea, lo que establece diferencias entre hombre y hombre es el grado de conciencia que de esa metafísica se tiene y con el que se ha constituido. El abandono de la investigación metafísica, inclusive el abandono consciente —por ejemplo, el del escéptico, el del positivista—, no significa en realidad la supresión de la metafísica en la existencia concreta de quien realiza tal rechazo, sino sólo una supresión meramente “intelectual” y, por tanto, existencialmente falsa, porque deja intacta la actitud o toma de posición metafísica existencial. Es sólo un mero escape de astucia, que deja a la existencia en el aire; gimnasia intelectual puramente abstracta, nacida, paradójicamente, del terror a lo abstracto con que se identifica la metafísica y que significa el abandono de un momento concreto de la existencia. Tal actitud es una especie de trampa, y nada más. Se cree que con “razones” —imposibilidad de rebasar el dominio de la experiencia, contradicción entre los distintos sistemas metafísicos, etc.— se va a poder eludir un problema, o, mejor, una *condición* en que la propia existencia está y es. Una vez más, el hombre tiene que existir apoyándose y proyectándose sobre ideas, entre otros factores, y entre esas ideas figura siempre, por modo necesario, una cierta idea del ser. El positivista lógico más empedernido tiene que aceptar, y de hecho acepta, en su vida diaria, la realidad del mundo y de sí mismo, su libertad, etc. El abandono de la metafísica no significa, pues, repitámoslo, supresión de la metafísica, sino, más bien, que se da por sentada, o, lo que es peor, por indigna de examen, la propia suposición metafísica (o, si se prefiere formularlo así, la base metafísica de su concepción del mundo).

Aquí también, pues, es válido el *pari*, la “apuesta” de Pascal (7). Frente al escéptico, tenemos que decir: es forzoso apostar por una teoría; ello no es cosa de nuestra voluntad; si no nos decidiésemos, no podríamos vivir. Inclusive si alguien pudiera llevar el escepticismo a su último grado de exageración —supuesto que fuera posible, que no lo es—, estaría también apostando —a que la realidad es incognoscible— y corriendo un riesgo: el de no acertar —ya que quien no juega, no acierta. Pero como el escéptico tiene que vivir, y para el hombre vivir es “también” pensar, estaría en el fondo jugando a las escondidas, como el avestruz que escondiendo la cabeza y tapándose los ojos cree huir del peligro. Ni en la vida diaria ni en la filosofía podemos escapar a la fatalidad de tener que decidirnos, esto es, de tener que ejercer nuestra libertad. Inclusive cuando se acepta voluntariamente la esclavitud, cuando uno prefiere descargarse del peso de la propia existencia y de la propia libertad, cuando se rinde la voluntad personal y se somete a una voluntad extraña, uno también está decidiendo, con una especie de decisión total que, paradójicamente, consiste en negarse a sí mismo. La esclavitud política, la delegación del propio ser político —y aun de la personalidad total— en el Partido o en el Caudillo es sólo un ejemplo de particular dramatismo y gravedad en que, desdichadamente, abunda nuestra época. Pero lo mismo puede decirse de cada uno de los aspectos de la vida humana, incluyendo el filosófico. Es necesario decidirse: el asno de Buridan, por su incapacidad de decisión, hubo de morir; ésta fue la ilustración medieval del hecho de que la existencia humana lleva consigo como momento esencial la voluntad de decisión, y que su supresión conduce a la muerte de la persona, a la propia anulación, a la aniquilación de sí mismo.

La esencial riesgosisdad de la condición humana, entonces, tampoco ha querido abandonarnos en la filosofía. Toda filosofía supone una radical decisión, la elección de una metafísica,

(7) Cfr. *Pensées*, ed. Brunschvicg, § 233.

que arrastra consigo, por modo inevitable, el riesgo de equivocarnos, el riesgo de la ilusión o de la decepción. Es desde luego importante en el filosofar, como ya hemos apuntado, el momento racional, el escuchar la voz de la razón, así como escuchar lo que las cosas mismas, los datos, tienen que decir — y entre los datos hay que incluir también la historia de la filosofía, las auténticas intelecciones del filosofar pretérito. Mas una metafísica no se construye con esos elementos solos, como, en general, ninguna teoría, en cualquier campo del saber, se elabora con la sola base de los datos. Es necesario pasar de éstos, de lo inmediatamente sabido, de las razones y conceptos —en parte heredados del pasado—, a la teoría, a la explicación o como se la quiera llamar. Los datos y las “razones”, nótese bien, nunca agotan ese paso —lo cual, sin embargo, no significa que éste sea “irracional”, puesto que ha de ir presidido por la razón—, porque inclusive el racionalismo más extremo —Parménides, pongamos por caso— da algo por supuesto, es decir, pasa por encima de algo que no examina: el salto consiste en nuestro ejemplo en la suposición —que ni la experiencia ni la razón por sí mismas pueden justificar por completo— de que el orden racional es también el orden de la realidad. Así, cuando alguien, neófito en filosofía, pregunta qué doctrina es la verdadera, no es posible decirle de modo definitivo que lo es ésta, o la otra, o una tercera: porque hay varias doctrinas racionalmente verosímiles y la afirmación de una u otra supone un salto y un riesgo que cada uno debe realizar y correr por cuenta propia.

No cabe examinar aquí el carácter de ese “instrumento”, del “plus” que nos permite ejecutar tal salto. Podría, tal vez, hablarse de una “fe filosófica”, pero no habría que olvidar que se trata de algo alimentado por los hechos y por la razón misma y a lo que, por tanto, no le corresponde adecuadamente una caracterización irracional como la que la palabra “fe” arrastra consigo: la filosofía no puede aceptar nada porque sí, con el dogmatismo propio de una “fe”. Es por ello por lo que hay teorías más o menos sostenibles, más o menos probables, y, en

general, tal es el sentido de la tarea filosófica a lo largo de la historia: una especie de incremento de la verosimilitud, una mayor comprensión para abrirse al sentido y a la riqueza de lo real. Por ello es preferible hablar más bien de un “supuesto” — que es lo que literalmente significa la voz “hipótesis”. (Mas quizá tampoco convenga aproximar demasiado este paso al que se da en la ciencia, debido, ante todo, al carácter “total” y “radical” de la filosofía, al hecho de que la decisión envuelve y compromete —como en seguida habremos de ver— al mismo que la realiza, así como a su “historicidad”, de muy distinto tipo a la de la ciencia).

De todos modos, ya hemos dicho que no es el examen circunstanciado de este paso lo que aquí nos interesa ejecutar, sino más bien observar el hecho mismo de su presencia. En cuanto se intenta y se realiza una metafísica hace falta siempre dar como un salto de lo “sabido” a lo que presumimos, de los datos a la “hipótesis” — a “lo que su-ponemos”: en el vocabulario tradicional, de los fenómenos a los *noumena*, al ser.

8. *El compromiso y el riesgo de la acción*

Ya hemos insinuado que la filosofía, en la medida en que representa la aceptación de una tesis, implica el riesgo de la acción subsecuente ⁽⁸⁾. Las ideas conducen a la acción en cuanto que toda idea —aquí, “idea fuerza”, para usar la expresión de Fouillée—, y primordialmente la filosófica, significa una “fuerza”, un principio conformador con respecto a nuestro propio ser y devenir, es decir, un “valor”. Lo que somos y lo que hayamos de ser dependen de los principios que guían o hayan de guiar nuestra acción, de las ideas que hayamos aceptado —en una palabra, de nuestra filosofía. Las ideas fi-

(8) Con lo que no hay que entender sólo la acción externa, sino también, y primordialmente, el “suceso” íntimo de la idea o tesis, el “acaecer” interior en que y en cuanto ésta se da y en cuanto es “nuestra”. Pero aquí, por motivos de espacio y claridad, no podemos insistir en esta cuestión, a pesar, repetimos, de su principalidad.

losóficas, lejos de ser puras abstracciones, son, en cuanto principios dados por válidos, fuentes de acción, principios motores, con los que, conforme a la exigencia de Marx, se cumple —en mayor o menor grado— la transformación del mundo.

Es por este lado por donde asoma la raíz ética de la filosofía, junto a la puramente teórica. En la medida en que, con fines puramente aclaratorios, nos sea lícito distinguir el lado teórico del práctico en el espíritu humano, podríamos decir que en aquél la decisión filosófica se presenta como juego, y que en el segundo se presenta como riesgo. Pero, en realidad, riesgo y juego van siempre unidos, como están unidos en el hombre el lado teórico y el práctico, ya que la filosofía es una aspiración y una actividad del hombre en su integridad.

La filosofía significa un compromiso; estamos en ella, para emplear el término de Sartre, *engagés*. Entre lo que pienso y mi conducta tiene que haber una relación estrecha, muy íntima. ¿Cómo voy a obrar —por lo menos en la medida en que obro conscientemente y no como un mero autómatas o una bestia— sino guiándome con la razón? Y, nótese bien, esto vale aun para el caso en que parece haber incompatibilidad entre doctrina y práctica, en el caso de quien dijera “haz lo que yo digo y no lo que yo hago”, más o menos paralelo, aunque mucho más cínico, al *video meliora proboque, deteriora sequor*. Porque, en efecto, lo que en este caso sucede es que no conocemos las reservas (que pueden responder al temor, al egoísmo, etc.) que tal persona pone, secretamente, a la teoría que nos comunica: lo que sucede es que tal individuo se está constituyendo a sí mismo en excepción. La verdadera, la efectiva teoría del caso sólo puede resultar de la integración de lo que dice con todo lo que piensa, incluyendo el sistema completo de reservas y excepciones que oculta. Por ello lo despreciable aquí no reside sólo en la falta de correspondencia entre lo comunicado y la acción, sino también —y primordialmente— en la ausencia de veracidad que se ampara en reservas no comunicadas, y en la falta de respeto hacia sí

mismo —es decir, hacia lo que íntimamente se da por cierto y constituye, por tanto, parte de su ser— que de allí resulta.

Si lo que orienta o promueve la acción son los valores que las ideas implican, es la filosofía, pues, elección de una teoría-valor con la que nos comprometemos y de la que nos sentimos solidarios: por ejemplo, que el mundo, y sobre todo el mundo humano, es perfectible. Ahora bien, ese valor, en cuanto se lo acepta, en cuanto nos decidimos por él en detrimento de otros (por ejemplo, el de la teoría opuesta, es decir, que el mundo es inmutable y que siempre será igual, sin la menor esperanza de mejora), nos fuerza en cierto sentido, nos obliga a *responder*: engendra eso que llamamos “responsabilidad”, es decir capacidad de “responder”. Y si en un campo puramente teórico el riesgo puede ser más o menos indiferente o ajeno, extraño y externo a nosotros, como un castillo de naipes que hemos construido con todo cuidado y que al ser derribado por una ráfaga de aire nos entristece, pero nada más, en cambio la acción, la responsabilidad, cala infinitamente más hondo; somos nosotros mismos los que estamos en juego. Somos libres, porque de otro modo no podríamos elegir, pero esta ventaja lleva consigo el inconveniente de que podemos equivocarse —repetámoslo una vez más— nuestra vida entera, nuestro propio ser. Constituyen así el riesgo y la libertad las raíces de la “angustia” (por lo menos por uno de sus lados), tema sobre el que tanto ha insistido la filosofía contemporánea, pero que no hay que entender necesariamente en un sentido tan sólo negativo.

Lo que hemos llamado “decisión filosófica” consiste en que el hombre tiene que elegir en el campo del pensamiento, de las teorías. La filosofía significa la entrada en la sala de juego del pensar, pero de un juego y de un pensar radicales, en los que la existencia en su totalidad se encuentra embarcada, porque todo acto humano, inclusive un acto de pensamiento, es un “compromiso”, meterse en algo de lo que ya no puede uno librarse. “Ningún genio tutelar —dice Platón— echará suertes por vosotros, sino que vosotros escogeréis el des-

tino. Que el primero a quien le toque sea el primero en escoger una vida a la que necesariamente estará ligado. Mas la virtud carece de amo; según se la honre o se la deshonre, más o menos se la poseerá. La culpa es de quien elige; Dios es inocente" (°). Si en filosofía lo característico es también la conciencia con que el pensamiento se piensa y ejecuta, todo esto ha de significar, repitiendo desde otro punto de vista algo sobre lo cual ya hemos insistido, la radicalización de la existencia común, que, transformándola, la conduce a un plano distinto —el de lo que se ha llamado "existencia auténtica"—, a la más elevada autoconciencia personal.

9. *La historia de la filosofía*

Después de haber establecido las manifestaciones del riesgo filosófico tal como se muestran en la problematización —incluso en la del propio individuo filosofante—, en la decisión metafísica y en la acción subsiguiente, digamos, para terminar, que las consideraciones hechas respecto de cada filósofo permiten ser transportadas a la manifestación histórica de la filosofía.

Así como la existencia del hombre es, en su historicidad, riesgo y peligro continuos, así también ocurre con la historia de la filosofía. Como el hombre y como la historia general, atraviesa períodos de crisis, de retroceso, de oscuridad, de esterilidad, y en cualquier momento podría, tal vez, destruirse, como el hombre en su demonismo. La condición riesgosa y *lúdica* de la filosofía es uno de los factores que hacen que esta disciplina requiera del que a ella se dedica con autenticidad una cierta fortaleza espiritual capaz de permitirle soportar la carga de problemas que lleva consigo —que son, en cierto modo, todos los problemas pensables. De otra manera, se cae en la mera y vacía erudición, o en el escepticismo, o en el abandono del pensar radical. Cada actividad humana requiere

(°) *República*, X, 617 e.

una capacidad determinada. Un espíritu verdaderamente religioso, un reformador o un santo, necesita una enorme fe en su creencia; un artista, un decidido denuedo de belleza, que lo haga sobreponerla a cualquier otra cosa, inclusive a su propia vida. Con el filósofo ocurre algo parecido: sólo que se trata aquí de un denuedo tal de verdad y comprensión radicales, que le permita soportar la continua duda, todas las dudas posibles, inclusive la sospecha del propio error.

Y en este sentido es nuestra época de una peligrosa tentación, sobre todo cuando nos sentimos presa del desaliento ante la enorme masa de lo ya filosofado, ante la mole de la literatura filosófica, con toda su multitud de escuelas y de matices; el hombre en tal caso puede hacer de la filosofía pretérita, o de la erudición, o del escepticismo, una especie de escudo o costra que lo defienda de la realidad (porque la realidad, el ser, sea lo que fuere, es algo doloroso, aunque más no sea por esa dosis de misterio que hace que mantenga siempre frente al hombre una cierta distancia y cierto reducto inexpugnado). Si el filósofo no empeña en cada instante su fuerza y su pasión, su capacidad de penetrar los fundamentos y su amor por lo difícil, su intrepidez por la verdad, para entregarse en cambio a la erudición y al comentarismo, a las *disputationes de nomine* o a la ingenua sofística de la semántica o del relativismo, está al borde mismo de la aniquilación intelectual, que para él es, lisa y llanamente, la autoaniquilación. La filosofía, el pensamiento, sólo pueden mantenerse en la medida en que el filósofo realice tal empeño.

Pero sobre esta cuestión de la historia de la filosofía hay todavía más. Los hechos nos enseñan —o debieran enseñarnos— que la historia de la filosofía ha de seguir su marcha y que unas soluciones se sucederán a otras, contradiciéndolas: cada metafísica caducará, caducará inclusive la propia metafísica a que el nuevo pensador de nuestros días esté entregado. Se seguirá siempre filosofando por otros caminos y habrá otras metafísicas. ¿Por qué, entonces —vuelve a preguntar el escéptico—, asumir el riesgo, si los sistemas seguirán

sucedíendose y contradiciéndose, sin que ninguno alcance en definitiva la Verdad? ¿No sería mejor abandonar de una buena vez estas cuestiones condenadas a quedar siempre sin respuesta?

Sin embargo, una vez más, ya sabemos por qué, a pesar de todo, hemos de avanzar “nuestra” opinión: en ello nos va nuestra propia existencia. Y en cuanto a si efectivamente se da aquella contradicción entre los sistemas, y si es última e irreductible, el análisis de tal cuestión nos llevaría muy lejos de los límites del presente artículo ⁽¹⁰⁾: digamos, tan sólo, que late allí un problema todavía casi intacto.

ADOLFO P. CARPIO

Joaquín V. González 5980 - Buenos Aires

⁽¹⁰⁾ Un planteo un poco más amplio de estos últimos temas se encontrará en mi ponencia “The Anarchy of Systems and the Theory of Truth”, *Proceedings of the Xlth. International Congress of Philosophy*, Amsterdam, North-Holland Publishing Co., 1953, vol. I, pp. 13 ss. (reproducido en *La Torre*, n° 3, pp. 178 ss.), y en el artículo “La verdad entre la esencia y la historia”, *La Torre* (San Juan de Puerto Rico), año III, n° 11, julio-setiembre, 1955, pp. 67-92.