

# ANUARIO DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL

## 1996

### DEBATES POLITICOS

ANUARIO DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL / N° 14 / 1996



SOCIEDAD CHILENA  
DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL



ANUARIO DE FILOSOFIA  
JURIDICA Y SOCIAL

1996

SOCIEDAD CHILENA DE FILOSOFIA  
JURIDICA Y SOCIAL  
ANUARIO DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL N° 14  
1 9 9 6

Esta obra ha sido impresa con la colaboración de las Facultades de Derecho de las siguientes Universidades: Universidad Adolfo Ibáñez, Universidad Austral de Chile, Universidad Católica de la Santísima Concepción, Universidad Católica del Norte, Universidad Católica de Temuco, Universidad Católica de Valparaíso, Universidad Central, Universidad de Concepción, Universidad de Valparaíso, Universidad de Las Condes, Universidad La República, Universidad del Mar, Universidad Diego Portales y Universidad Internacional SEK.

©

Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social

ISSN — 0170 — 17881

Diseño Gráfico: Allan Browne Escobar.

Impreso en EDEVAL,  
Errázuriz 2120 - Valparaíso

# ANUARIO DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL

## 1996

### DEBATES POLITICOS

SOCIEDAD CHILENA  
DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL



SOCIEDAD CHILENA DE FILOSOFIA

JURIDICA Y SOCIAL

DIRECTORIO

(1995 - 1997)

Antonio Bascuñán Rodríguez, Antonio Bascuñán Valdés, Jorge Correa Sutil, Jesús Escandón Alomar, Pedro Gandolfo Gandolfo, Fernando Quintana Bravo, Nelson Reyes Soto, Agustín Squella Narducci y Aldo Valle Acevedo.

La Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social tiene su domicilio en la ciudad de Valparaíso. La correspondencia puede ser dirigida a la Casilla 211-V, Valparaíso.

## P R E S E N T A C I O N

*La Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social se complace en presentar el N° 14 de su Anuario de Filosofía Jurídica y Social. Esta obra se edita ininterrumpidamente desde 1983 y el presente número corresponde al año 1996.*

*Como es habitual, el volumen se inicia con la sección "Estudios", en la que se incluyen trabajos de distintos autores acerca de temas de interés en el campo de la filosofía jurídica y social.*

*Sigue a continuación la sección "Debates", en la que se reproducen los textos de dos discusiones públicas que tuvieron lugar en la prensa nacional durante 1996, una sobre el liberalismo y otra sobre las relaciones entre ética y legislación. Concluye esta sección con un trabajo crítico de Manuel Manson, titulado Democracia, moral y verdad.*

*En la sección "Documentos" se publican Las tareas de la filosofía, texto de N. Bobbio, N. Abbagnano y A. Banfi; La idea de la pureza de las ciencias sociales, de Alf Ross; Positivismo jurídico y doctrina del derecho natural, de Hans Kelsen; y La concepción de Libertad-poder de Friedrich Von Hayek, del filósofo chileno Jorge Millas.*

*Por su parte, en la sección llamada "Aniversarios", se reproducen contribuciones de Manuel Manson acerca del cuarto centenario del nacimiento de Descartes, del cincuentenario de la publicación de la obra de García Maynez La axiomática jurídica y el derecho de libertad, y de los 350 años del nacimiento de Leibniz y de los 100 años de la publicación de la obra Prolegómenos a la lógica pura.*

democracia. Si sucediera, por ejemplo, que democráticamente se resolviera exterminar a los judíos, suprimir la investigación científica, o crear campos de concentración para los opositores políticos, entonces, en mi opinión, mi lealtad hacia la democracia habría tocado su límite" (*¿Por qué democracia?*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989, p. 123).

*Manuel Manson*

DOCUMENTOS

## LAS TAREAS DE LA FILOSOFIA \*

NORBERTO BOBBIO, NICOLAS ABBAGNANO Y  
ANTONIO BANFI

Un extraordinario capítulo de la filosofía italiana contemporánea, tomado de los archivos de la RAI.

Un debate a tres voces entre Norberto Bobbio y dos exponentes de las "filosofías militantes": el existencialista Nicolás Abbagnano y el marxista crítico Antonio Banfi.

*Norberto Bobbio - Nicolás Abbagnano - Antonio Banfi.*

En la primavera de 1951, por iniciativa de la dirección del Tercer Programa de la RAI, recibí el encargo, como director de la Revista de Filosofía, de organizar un ciclo de conversaciones radiales sobre el tema las tareas de la Filosofía. Escribí un texto que contenía aquellas que me parecían entonces las preguntas esenciales, para inducir a algunos de los más notables filósofos italianos a dar su fundamentada respuesta. El ciclo se desarrolló entre abril y junio de 1951. El funcionario que me acogió en la sede de Milán, adonde me dirigí para leer mis preguntas que serían después repetidas a cada filósofo interpelado, era nada menos que Carlos Emilio Fadda. Me acogió con mucha cortesía, buscando de ponerme cómodo, ha-

---

\* Traducción de Aldo Topasio Ferretti, Académico de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Universidad de Valparaíso.

biéndose percatado que yo estaba atemorizado por mi inexperiencia.

Entre las respuestas, vienen aquí reproducidas las dos que quizá representaban las orientaciones más significativas de aquellos años, las llamadas "*filosóficas militantes*": el marxismo crítico de Antonio Banfi y el existencialismo positivo de Nicolás Abbagnano: el primero, por lo que recuerdo, inédito; el segundo publicado en *Filosofía* I N° 2, abril 1953, p.p. 187-192. El texto con mis preguntas fue publicado con el título "¿Y los filósofos, qué dicen?" en *Radio Corriere* XXXVIII N° 22 el 27 de mayo y 2 de junio de 1951, p. 18.

Los textos transmitidos fueron reunidos para ser publicados en uno de los cuadernos de la ERI (Ediciones Radio Italiana). Por razones que ignoro la publicación no se hizo.

N. B.

*Norberto Bobbio: ¿Y los filósofos, qué dicen?*

Quien observe hoy el estado actual de la filosofía, no puede menos que sorprenderse por dos hechos: De un lado, no hay más, como había por ejemplo en Italia en los años en que el idealismo historicista estaba en el vértice de su fortuna, una filosofía dominante. Hay ahora, al contrario, muchas escuelas, que a algunos pueden parecer en total siete; a otros, en cambio, sólo fragmentos de una unidad perdida, nunca más rescataable. La unidad filosófica, que bajo la guía del idealismo, algunas de las generaciones inmediatamente precedentes habían experimentado aquí en Italia, se hizo trizas. Surgieron así (o renacieron) muy variadas direcciones: neotomismo, espiritualismo, existencialismo, problematismo, pragmatismo, materialismo histórico, neopositivismo. El que se acercó a la filosofía con el fin de encontrar en ella una guía universal y segura para el viaje que intentaba hacer en los varios territorios del saber, está desorientado y desilusionado y llega fácilmente a la conclusión: "tantas filosofías, ninguna filosofía", y en verdad: ¿cómo puede cada una de esas orientaciones pretender el nombre de filosofía si no logra imponerse como guía universal de una determinada cultura? Se refuerza así la sospecha que todas estas varias direcciones filosóficas no sean en realidad más que "puntos de vista", expresiones de determinadas

situaciones psicológicas, culturales, políticas que no son por tanto filosofías en el sentido tradicional de la palabra, sino pura y simplemente <<ideologías>>.

De otra parte, mientras la unidad de la filosofía se hace trizas, los fragmentos de las ciencias singulares tienden a unificarse. Aquél mismo "amigo del saber" que retrocede desorientado y desilusionado del viaje en el accidentado territorio de la filosofía, mira admirado y pleno de entusiasmo el progreso extraordinario y constante del saber científico, que proyecta sombra —una sombra talvez siniestra y caricaturesca— sobre la inmovilidad de la filosofía. No puede quedar indiferente al intento actual de las ciencias de organizarse en forma unitaria y unificada en torno al conocimiento, con la secreta ambición —es de creer— de desvincularse de una vez para siempre del control de la filosofía. Si alguna cosa queda más allá del saber científico unificado, parece al científico y a sus admiradores que no puede ser más que un conjunto de afirmaciones incontrolables, expresiones de exigencias morales o religiosas, de intuiciones varias, e incluso, de sentimientos, en suma, todavía una vez más, de "ideologías".

Dos hechos, decía: allá, no más la Filosofía sino muchas filosofías; aquí, no más muchas ciencias sino la Ciencia. La antigua y tradicional correlación entre filosofía y ciencia parece invertirse: la filosofía de la razón universal desciende hacia el "hecho personal": la ciencia de los datos particulares sale o pretende salir hacia la razón legisladora. Pero no se trata de hechos nuevos. Hay buenos motivos para sostener que el origen de esta situación se debe encontrar hacia atrás, en el momento en que, fallido el intento hegeliano de realizar la filosofía como "saber total" —la última gran empresa de la filosofía racionalista— pareció al pensamiento que no había más que dos caminos: o la paradoja de la fe (la vía de Kierkegaard) o la positividad de la investigación científica, (el camino del positivismo). Lo vio claramente Nietzsche —el pensador que reunió en su obra todos los elementos de la crisis de su tiempo— cuando en un breve fragmento, dijo: "¿qué es el filósofo? 1) Más allá de las ciencias, liberación de la materia. 2) Más allá de las religiones, liberación de los dioses y de los mitos". Así lo ha visto recientemente uno de los representantes más elocuentes (y magnilocuente) de la crisis

contemporánea —discípulo bajo muchos aspectos de Nietzsche— Carlos Jaspers. Preguntándose él “¿de qué cosa vive el hombre?”, responde: hay dos tesis: el hombre vive de la fe en la revelación o el hombre vive del saber científico. ¿Y la filosofía?

Es lo que nos preguntamos nosotros. Entre la religión y la ciencia, ¿qué lugar está hoy reservado a la filosofía? O se mantiene válida la pretensión de verdad absoluta, y entonces parece que no queda otra que invocar la experiencia religiosa —la filosofía debe ceder a la religión; o se renuncia a la validez absoluta, y entonces se tienen buenas razones para creer que bastan las ciencias— la filosofía debe ceder a las ciencias. En otras palabras: si buscamos dar a la religión aquello que es de la religión y a la ciencia aquello que es de la ciencia, ¿qué le queda a la filosofía? Todavía, una vez más se puede uno tentar de responder que, entre la pretendida verdad absoluta de la revelación (o de la intuición) y la verdad empíricamente controlada por las ciencias, no hay más lugar que para un cierto número de convicciones personales con una validez histórica determinada y por tanto pasajera —pequeñas llamas que no entibian en medio de grandes fuegos que abrasan—; en una palabra, que no hay lugar para las ideologías.

De tantas y tan diversas partes han llegado estas voces que cuestionan la función de la filosofía en el mundo actual; en tantas y tan diversas bocas resuena el dicho: “filosofía-ideología”; por ello nos pareció que valía la pena preguntarse: “¿y los filósofos, que piensan?”.

*Nicolás Abbagnano: El acto concreto de filosofía.*

Supongamos que la situación hipotéticamente propuesta por Norberto Bobbio en su relación preliminar sea en el hecho una realidad. De un lado estará la religión o, mejor dicho, las religiones, cada una fundada en una revelación originaria y apoyada en la autoridad de la tradición, por tanto, capaz de dar al hombre la certeza de una verdad absoluta. De otro lado estará la ciencia unificada, continuamente progresiva en sus varias ramas mediante métodos que le permiten controlar y entender sus resultados. ¿Determinaría esta situación, si fuese históricamente realidad, la fecha de muerte de la filosofía? La respuesta es: no. No basta, en efecto, que haya una

revelación religiosa y ésta se apoye en una larga tradición: se requiere que los individuos la reconozcan, la acepten y sirvan conforme a ella. Contra las dudas, las incertezas, los errores que surgen tanto más numerosos cuanto más intensa es la religiosidad de la persona, cuanto más íntimamente ella quiere adherir a la verdad religiosa (ejemplo clásico es el de San Agustín), no hay otra vía que la de recurrir a un tipo de discurso que acerque al hombre a esta verdad y le haga, de cualquier manera, comprender su valor.

Este tipo de discurso no será evidentemente ni religioso ni científico: será un discurso filosófico, el cual buscará acercar al hombre en lo que sea posible, a la verdad revelada, mostrándole los ámbitos en la cual ella se acerca a la verdad que el hombre puede descubrir con sus propias fuerzas: y será entonces una filosofía *escolástica* que (como hizo principalmente la escolástica medieval) utilizará conceptos y lenguajes deducidos de otras filosofías. O bien insistirá en la nulidad del saber humano y sobre la necesidad de recurrir a la pura fe; y dará lugar entonces, a aquellas filosofías de la fe, de las cuales hay tantos ejemplos antiguos y recientes. Del seno mismo de una religión que, por hipótesis, haya eliminado a la filosofía, renacería por tanto como exigencia intrínseca o, más exactamente, renacerían *determinadas* filosofías.

Consideremos el asunto del lado de la ciencia. La unificación total de las varias disciplinas científicas en una enciclopedia de conjunto de la cual se desgajarían ramas o determinaciones, supone el descubrimiento y uso de categorías lógico-lingüísticas que deberán constituir el horizonte común de todas las ciencias y la base de su unificación. Pero ninguna ciencia particular podrá evidentemente descubrir estas categorías que, en cuanto universales, no serían propias de ninguna ciencia. Ni obviamente, la búsqueda de esas categorías podrá caer en el ámbito del pensamiento religioso. Entonces, el descubrimiento y el uso de esas categorías, su actualización incesante frente a los desarrollos de las ciencias particulares, los problemas que surgirán frente a la exigencia de mantener la unidad de la ciencia dentro de la multiplicidad siempre creciente de sus divisiones y subdivisiones, constituirían el dominio específico de la filosofía y, también aquí, de una determinada filosofía.



En una situación cultural en que ciencia y religión se hubieren dividido el campo en perjuicio de la filosofía, la filosofía renacerá como exigencia intrínseca en ese mismo ámbito. Y también es evidente que religión y ciencia no podrían coexistir juntas, ni toparse una con otra y polemizar, ni cada una esperar de suplantar o eliminar a la otra sin recurrir a investigaciones y polémicas que nada tienen que ver ni con la ciencia ni con la religión, sino sólo, todavía y siempre, con la filosofía. Sólo en el terreno de la filosofía pueden ellas tener encuentro o desencuentro, reconocer cada una el lugar que le compete en la vida y en el destino del hombre.

¿Pero cómo puede ser precisado y reconocido el dominio propio de la filosofía? Las observaciones que preceden parecen quizá dar una respuesta a esta pregunta. Cada vez que las expresiones de la cultura o de la realidad se consideran, no ya en sí mismas o en abstracto, sino en su relación con el hombre singular, con la persona viviente que las conoce, las promueve, las crea, o de cualquier modo participa o puede participar de ellas, la filosofía se inserta como mediadora, guía y luz de esta relación. La religión no existe en realidad *para mí* hasta que yo no haya aceptado y reconocido su valor y no me haya decidido a asumirla como norma inspiradora de mi conducta; pero, para hacer esto, yo debo proponerme el *problema* de su valor y resolverlo en algún modo. La consideración de este problema y la solución que yo le daré, serán para mí decisivas porque de ellos dependerá mi entera posición frente a la religión. Y lo serán —aun cuando no tome conciencia de ello— un acto de filosofía. Si la consideración del problema y la exigencia de resolverlo del mejor modo, me conducirían a investigar, a estudiar y a criticar las soluciones que otros han dado al mismo problema; a entrar con otros en el giro de una discusión rigurosa conducida y mantenida en base a reglas determinadas. Entraré así en la *técnica* de la investigación filosófica y deberé entonces, examinar los problemas relativos a esta técnica. Desde una filosofía más o menos privada, primitiva y ruda, entraré así en el campo de la filosofía en sentido propio y restringido, en la filosofía de los filósofos: y en este campo, el planteamiento y la solución de un problema podrá ser valorada, discutida, criticada, aceptada o rechazada. Se revelará, así, más o menos útil y eficaz también para los otros. En otros tér-

minos, entre el filosofar de los no filósofos, esto es, de aquellos que, de algún modo, eligen una posición frente a un problema cualquiera, y la filosofía de los filósofos, existe la misma diferencia que hay entre caminar y correr. Ciertamente, si no se caminara no habría carreras; pero a la técnica de las carreras hay que recurrir cada vez que se requieren particulares resultados de resistencia o de velocidad.

Es evidente que el mismo discurso se puede reiterar respecto de cualquier forma de cultura o modo de ser de la realidad, y en primer lugar frente a la ciencia. Cuál es el valor de la ciencia para el hombre, cuál la posición que el hombre puede y debe asumir frente a ella, cuál uso debe hacer de sus resultados, son problemas de cuya solución en un sentido u otro depende la suerte misma de la investigación científica. Y son problemas filosóficos, tan así, que deben ser afrontados con una técnica distinta de aquella con que la física, la química o la biología enfrentan los propios. Yo no digo que entre la técnica filosófica y la técnica de estas ciencias no haya alguna posible relación; digo que el problema mismo de esta relación recae todavía en el dominio de la filosofía.

Por eso resulta que la filosofía tiene siempre por su propia naturaleza, carácter *personal e interpersonal*. Tiene carácter *personal*, porque es una elección luminosa y responsable, de la posición a tomar frente a los problemas que la vida y el mundo ofrecen al hombre. Es *interpersonal* porque la técnica de solución de los varios problemas, desde que jamás ha sido una creación de la nada del filósofo —que la toma en todo o en parte de otros— se ofrece a los otros como una ayuda, una invitación, un ejemplo, que puede provocar reacciones y respuestas que la perfeccionen, o la modifiquen, o la cambien. Por estos caracteres suyos, la filosofía no se presenta históricamente como un discurso único y cuantitativo; en él vienen a sumarse e integrarse los resultados de las investigaciones de cada filósofo. Ella está siempre estrechamente ligada a la persona del filósofo que la propone o la acepta, si bien la naturaleza de este ligamen no sea determinable de una vez, a un problema particular. Está, por tanto, completamente fuera de lugar reprochar a la filosofía la multiplicidad de sus direcciones, la inestabilidad de sus conclusiones, la polémica incesante que la afana. Estos no son defec-

tos, sino más bien sus rasgos característicos y propios. La historia de la filosofía no es el desenvolvimiento impersonal de una doctrina, ni la superposición de puntos de vista diversos, sino un *diálogo* en el cual se enfrentan, se encuentran y parcialmente se destruyen o se integran las experiencias fundamentales del hombre. Este diálogo no es necesariamente conclusivo, ni necesariamente inconcluso: *puede*, por tanto, *debe* ser conducido a alguna conclusión en un determinado período histórico. Pero está claro que esta conclusión no podría ser definitiva, salvo en el caso que el hombre no tuviera ya más nada que cambiar, que mejorar o proyectar; sería por tanto definitiva sólo en el caso que la historia del hombre, hubiese ella misma concluido.

Si se reconoce todo esto, se ve enseguida que el predominio de una única filosofía, la formación de una unidad filosófica predominante, constituye no ya el triunfo de la filosofía, sino más bien una situación patológica, que es, de por sí, la más grave amenaza. En este caso, en efecto, la filosofía dominante se transforma en una *ideología* y tiende a enseñorearse con la fuerza de los intereses o del poder político o con otros medios; cesa de ser filosofía y hace imposible aquel libre coloquio entre los hombres, que es aquello en que verdaderamente consiste la filosofía.

"Filosofía única, ninguna filosofía", así se podría expresar la exigencia fundamental de la filosofía. ¿Se reduce así, con ello, la filosofía, a un conjunto de puntos de vista dispares? En ningún caso. Un punto de vista es para la persona individualmente considerada aquello que una ideología es para un grupo de personas: la posición que se asume por costumbre o por tradición, por capricho o por interés, pero que no se justifica como la solución de un problema vital, y por tanto no provoca una investigación y no es capaz de fundar la disciplina y la técnica de esta investigación. Un punto de vista es siempre privado, incomunicable: no tiene la capacidad de penetrar en el diálogo filosófico. Es evidente que cuanto más una filosofía es dogmática, tanto menos da lugar a la posibilidad del diálogo filosófico, esto es, de reconocer el horizonte de los problemas que pueden ser debatidos conjuntamente y los riesgos conexos a todas sus posibles soluciones. Hoy por hoy, una filosofía que no quiera reducirse a ser un punto de vista unilateral y dogmático, o a un

instrumento ideológico, debe reconocer claramente los problemas que se presentan al hombre, establecer para cada uno de aquellos, investigaciones apropiadas, encontrar la disciplina lógica que tales investigaciones exigen, determinar las técnicas de solución de los varios problemas y establecer la diferencia y semejanza de aquellas técnicas. Una filosofía capaz de asumir estas tareas, contribuiría verdaderamente a orientar al hombre en el mundo y hacer al mundo mismo más humano. Una tal filosofía podría ser por tanto, saludada como un nuevo iluminismo.

*Antonio Banfi: Una moralidad socialmente constructiva.*

Ningún filósofo o científico puede desentenderse comúnmente de la crisis profunda que hoy afecta al mundo del saber y que el amigo Bobbio puso en relieve con tanto vigor y claridad.

Probablemente podríamos debatir acerca de los límites, sobre la forma de esa crisis, pero sería un debate demasiado técnico y minucioso, quizá, incluso, demasiado abstracto, y no nos daría la posibilidad de indicar —persuasivamente— una vía de solución.

Me parece más oportuno buscar en cambio, el sentido de tal crisis, en su perspectiva histórica, que nos permite ver sus lineamientos de interno y positivo desarrollo.

Retrocedamos en el tiempo, hacia la conciencia todavía difusa que el hombre primitivo tiene de sí y del mundo. El está sumergido, y no depende de vínculos que advierte pero que no conoce; ni sufre las oscuras formas; reacciona en un incoherente y no reflexivo esfuerzo de independencia y de dominio. Es una colectiva y milenaria experiencia de participación aquello que lo guía, que se resume en la conciencia místico-mágica de lo real y del sistema de normas, de actos culturales que aquella determina y fija como estructura fundamental de la costumbre. La religión propiamente dicha, si bien en su concreta actualidad se alimenta del contenido de la conciencia mágica, representa su crisis. Lo real, no es más la mística interna de ser partícipe del todo, sino depender en todo lo divino que trasciende. Eficaz no es el acto mágico que en aquella participación se inserta, sino el acto religioso que refiere y abandona al trascendente los problemas de la vida, con la oración y el sacrificio. En cada religión positiva, está presente la tensión entre el conteni-

do mágico y la forma, la interpretación religiosa; entre el apasionado sentido de adhesión a la realidad concreta, a sus formas demoníacas, y el esfuerzo de una renuncia que es conjuntamente aspiración a una libertad y plenitud realizable en otro mundo. No buscaremos aquí cuáles son las experiencias, las fuerzas que sostienen esas aspiraciones, ni de cuales preciosos contenidos la humanidad universal se colma; ni tampoco por contra, insistiremos en aclarar la naturaleza privilegiada de la clase en cuya conciencia se actúa y cómo por tanto ésta, deviene instrumento de dominio, de controlada reglamentación de las costumbres en ventaja de aquella, ni la lucha entre los tales dos momentos y la variación de sus compromisos, lo cual está bajo toda la historia religiosa. Observaremos solamente que en esta lucha nace y queda vinculado el cristianismo mismo, en el cual la abstracta libertad del hombre frente a Dios se realiza con su sumisión frente a la Iglesia y a las categorías de personas que garantizan la potencia jerárquica. Entre estos dos extremos, la religión, como conciencia colectiva, oscila, y en su contradicción, mucho experimenta pero nada conquista; más bien termina por no encontrar otro refugio que sumergirse en la demoníaca oscuridad de la conciencia mágica.

Pero el hombre tiene otra vía para hacerse camino en el mundo: el trabajo, la actividad técnica, la cual, mientras descubre la estabilidad y el sistema de constantes de la realidad sobre la cual se ejerce, da forma a la idea de una naturaleza que procede y se desarrolla *iuxta sua propria principia* (conforme sus propios principios); y a través de la colaboración y el consenso colectivo, crea conciencia de las relaciones universales entre las cosas que entendemos de razón. Tecnicismo, naturalismo, racionalismo son los diversos aspectos de un solo proceso lento, gradual, seguro, concreto, de libertad del hombre en y sobre la naturaleza. Es el mundo del saber que así se forma, primero como conjunto de experiencias, poco a poco coordinadas, hasta que ofrece líneas de estructuras dominantes, o sea, las grandes categorías racionales; después —bajo el influjo y concurrencia de la conciencia mítico-teológica— como afirmación de una clase independiente y dominante —aristocrática— unificándose en la proyección dogmática de las categorías nacionales, como conocimiento del ser, de la realidad absoluta, a la cual el otro conocimiento, la

opinión, está sometida y debe rendirse. Saber sistemático, unitario, el saber filosófico, soberbio de su organicidad, embriagado por los indicios de divino absolutismo que le transmite la realidad a la cual se confía, deja de lado, en un desarrollo sin continuidad ni coherencia, una enorme masa de saber empírico.

Y la sabiduría práctica que ello inspira (en la historia) rebasa largamente las normas comunes de la costumbre. Pero con la crisis de la aristocracia griega, que era la portadora, con la pérdida del poder, con el modo de sentir de la gente nueva y el predominio de las relaciones práctico-empíricas, el ser, lo real absoluto aparece trascendiendo el mundo. La razón se dogmatiza: fija sus categorías como entidades inteligibles en un mundo supracelste, hace de la sabiduría una renuncia; la filosofía, como idealismo, adviene en aristocrático refugio del resentimiento contra la realidad, concebido como la posesión de la más cierta y alta realidad.

Así se cumple el enlace entre religión y filosofía desde Platón hasta los últimos escolásticos, enlace rico de significado no sólo por la teorización de la religión que es elemento esencial de su universalidad, sino también, por el enriquecimiento y refinamiento mismo de la sabiduría filosófica. Todo ello, todavía, desenvolviéndose hasta la edad moderna; mientras caracteriza la problemática del saber filosófico, su forma, paraliza dogmáticamente la razón fijándola en un reino de abstracta y por tanto contaminada inteligibilidad, y pone la sabiduría como inerte conciencia de inertes valores ideales.

Una masa enorme de saber —aquella que la Edad Media había salvado en las artes liberales— quedó escindida, sin método coherente, sin universalidad. Y sólo al comenzar la Edad Moderna, con la profunda transformación de las estructuras sociales y con el desarrollo de las relaciones económicas, con el reinicio de la actividad técnica, por obra de la naciente burguesía, se abren también al saber nuevos horizontes: se acentúa el interés por la experiencia concreta. La razón, guiada por la técnica, retoma su función de descubrimiento de la inmanente estructura de lo real; el método funcional matemático se extiende a la conciencia de los fenómenos físicos.

La razón, en su tal uso inmanente, sabe como fundamentarse, no sobre la absoluta, cierta inmovilidad de una realidad, proyección

dogmática de las propias categorías, sino sobre la ley dinámica de su proceso; es razón crítica y no dogmática. Y mientras las ciencias de la naturaleza se desarrollan y adquieren conciencia de su unidad y coherencia metódica, toda la historia de la filosofía, desde el Renacimiento a Hegel, es la grande e interna lucha entre la exigencia de una razón devenida críticamente experta, que no acepta la responsabilidad de una sabiduría edificante, que es el saber de la estructura de lo real y no el sistema de lo ideal, *meditatio vitae non mortis* (reflexión acerca de la vida y no de la muerte), comprimida en su interior siempre por nuevas experiencias, y su tradición racional dogmática, por una teología edificante.

Cierto que este desarrollo teórico, en las diversas formas de su evolución, tiene en su base la transformación de la orientación cultural en función del cambio de la estructura social. No sin razón Hegel, al final de su vida, frente a los hechos del Treinta, que expresaban el despertar de la conciencia burguesa bajo el influjo de la Revolución Industrial y obvían todavía una bien amplia problemática social, juzgaba que el reino de la filosofía, de la contemplación pura y de la sabiduría estaba en su fin, arrollado por el tumulto de la historia.

Hoy, tal crisis es en efecto decisiva y radical en el mundo del saber. El saber científico procede vigoroso; pero en su desarrollo, de un lado renueva y hace siempre más escolásticos y dinámicamente extensibles sus propósitos, sus principios, sus conceptos ontológicos; del otro, se especifica en líneas de investigación distintas por fundamento, método y objetivos, por manera que sus resultados —los cuales en verdad abren ilimitados horizontes de experiencia— parecen imposible de remontarse en una coherente visión.

Esta riqueza de prospectivas, este continuo renovarse y variación de las líneas de arremetida del pensamiento sobre la realidad, es en verdad uno de los más sublimes espectáculos de la cultura moderna, de manera que no sabría coincidir con Bobbio cuando él nos habla de una única ciencia. Era éste el ideal del positivismo; pero las mismas corrientes neopositivistas, cuando hoy hablan de unidad de la ciencia, se refieren a una única crítica y no a una única dogmática: no a la unidad o unicidad de resultados ni tampoco a la identidad de métodos, sino a la coherencia sistemática de la concien-

cia teórica. En cuanto a la filosofía, es inútil esconder la crisis de su saber como saber sistemático. Los eternos problemas han perdido el originario vigor de radicales experiencias espirituales, y están vacíos de contenido.

Las formas de la razón metafísica no se adaptan a la experiencia y a su trama; aunque reducida a un mínimo, no hace más que esconderla. La sabiduría filosófica, si bien fiera y combativa, ha perdido su ingenua fe. Ella se ha transformado en la atmósfera enraizada dentro de la cual las ideologías nacientes de la concreta lucha civil y social tienden a diluirse y dispersarse en motivos de evasión. El esquema filosófico, mientras parece garantizar a tales ideologías un sentido universal de humanidad, las vacía de su concreción y responsabilidad histórica. Compromete unas contra otras y las oscurece mutuamente; reconduce a una posición ideal de la conciencia como solución de los problemas humanos y, de hecho, justifica el presente; en suma, actúa en sentido conservador y reaccionario, aún cuando se dé aires de auspiciar los ideales más progresistas. El espiritualismo, el idealismo, el neopositivismo, aún reflejando las ideologías de una reacción confesional o de un liberalismo conservador o de una democracia social, en cuanto filosofías, tienden a velar el sentido histórico-social de las singulares posiciones, y a reenviar la solución de los problemas que están al fondo, a una catarsis espiritual que trasciende la realidad histórica. En verdad ésta se hace sentir en la violencia de su crisis, y ello se advierte en el caótico aflorar de siempre de nuevas ideologías, cuyo punto unitario está en la vena de irracionalismo que constituye quizá el fenómeno más interesante del pensamiento filosófico contemporáneo, como revelación de una extrema contradicción interna del pensamiento metafísico; que desde un dogmatismo racional decae a un irracionalismo dogmático, de una abstracta sabiduría ideal, a un culturalismo enfermo o perverso.

Aquello que en la filosofía contemporánea tiene un valor teóricamente positivo, es una doble línea de investigación, que corresponde al desarrollo de dos aspectos característicos de la mentalidad del hombre moderno: la conciencia científica y la conciencia histórica. La una, se expande en una sistemática crítica de la razón, que investigando las direcciones, las formas, los métodos, y poniendo a

la luz la dialéctica insita en cada determinado campo o contenido del saber, asegura a éste libertad, extensión ilimitada y sutil adhesión a la complejidad extrema y profunda de la realidad. La otra, se articula en una filosofía de la cultura, elástica, diferenciada, en la que ninguna metafísica se inserta en una pretendida realidad absoluta, imponiéndole una prefijada curva valorativa, sino que ágil, se insinúa en el juego rico de contrastes de una fenomenología espiritual extremadamente dinámica. Son éstos, me parece, los frutos más preciosos del pensamiento contemporáneo, los resultados positivos y coherentes de nuestra crisis de cultura, que reflejan el sentido dialéctico y el valor de apertura infinita de la razón y de la historia.

Cierto que desde este punto de vista, no se puede observar, desde la filosofía, una visión unitaria de la realidad, ni una dirección de sabiduría universal. Más bien, a través de la libertad y la coherencia racional de las individuales direcciones del saber, aquella abre la mirada sobre una dialéctica dinámica, sobre una articulada estructura de la realidad, mientras reorienta la exigencia de universalidad ética no a la abstracción de un principio ideal, sino a la fuerza de una exigencia humana social e históricamente concreta.

El problema que aquí entonces se pone para el pensamiento filosófico contemporáneo, es si existe una ideología que exprese una tal exigencia, con toda la energía que su efectividad histórica le consiente y con la universalidad que se le pide. Si el Iluminismo representa la ideología de la clase burguesa, en su función de universalidad histórica y de progresión, y el romanticismo marca la crisis de tal función, el ventenio 1830-1850, a través de la revolución industrial, observa la definición de la sociedad burguesa en su forma capitalista y, de modo reflejo, el surgimiento de una nueva clase social: el proletariado.

Este, en su conciencia, resume, interpreta, libera y además concreta históricamente los motivos revolucionarios de los grupos oprimidos y, aceptando la herencia del hombre moderno, asume sobre sí la función universalística y progresiva abandonada, renegada por la burguesía capitalista, rompiendo los vínculos que limitan o desvían las fuerzas productivas, restituyendo a los individuos la libertad, desde el aprovechamiento que los degrada, hacia medios de in-

terés común, proponiendo a la humanidad el dominio sobre el propio destino.

La ideología comunista, como se pone en el Manifiesto o se explica en las obras de Marx o Lenin, realizándose en un gran movimiento y en una potente estructura social y política, expresa tal función del proletariado. Ella define, en el materialismo histórico y en la teoría de la lucha de clases, la ley unitaria del proceso histórico y la finalidad ética universalmente concreta que de ella deriva, fundando una moralidad socialmente constructiva. De otra parte, en el materialismo dialéctico, se garantiza tal eticidad, expresión del principio de la autonomía del hombre de toda contaminación o evasión metafísica, asegurando al pensamiento humano adhesión viva a la realidad y abierta libertad de experiencia y de razón. Por esto la ideología comunista, como conciencia de la clase que asume la responsabilidad de una dirección unitaria de la historia, coherente con el desarrollo del hombre moderno, integra y realiza en una función ético-social la conciencia crítica de la razón, en la cual convergen hacia una universalidad filosófica, por la propia integral eficacia y libertad, la investigación científica e histórica.

La verdad de la filosofía, liberada a través de largos siglos de los fantasmas metafísicos, es este abierto luminoso horizonte, que consiente al saber una dialéctica de la realidad sobre la que se subsume la obra libre del hombre, el cual en la historia, se construye a sí mismo, su mundo y su vida.