

Retorno a la unidad

III

Filosofía y Ciencia entran en diálogo

Como indicábamos en el número anterior, los ámbitos recién descubiertos por la Ciencia impulsan a ésta hacia un estilo de pensar más amplio y comprehensivo, que un seguro instinto le hace buscar en la Filosofía, por cuanto la forma única de auténtica unidad es la jerárquica, la que se funda en una relación de constitución entre los diversos elementos.

El paso vacilante que se advierte, por ejemplo, en los sociólogos al tratar de definir realidades complejas, como comunidad, sociedad, etc., es buen ejemplo de las dificultades que plantea la falta de un método adecuado a cada materia de estudio.

En principio, lo único real parecen ser los individuos, seres concretos y libres que se relacionan entre sí, dando lugar a comunidades que se rigen por ciertos usos y costumbres. Pero si esto es así, ¿qué modo de ser ostenta la sociedad? ¿Está formada por la mera suma de los individuos que la integran, o es algo cualitativamente distinto de ellos? Después de un período de confianza individualista, hacia fines del siglo XIX, el descubrimiento de la presión que ejerce lo social sobre el individuo pareció sacudir los fundamentos del modo tradicional de pensar. Fué lo que podríamos llamar el "choc durkheimiano", que no es sino la gran tentación de quien inicia sus estudios sociológicos: advertir que los gustos estéticos, las costumbres, incluso en gran parte las convicciones morales y dogmáticas dependen del medio ambiente, suscita de modo alarmante el problema de la compatibilidad entre la libertad humana y las leyes sociológicas. ¿Se reduce acaso el hombre a una célula del gran organismo que es la sociedad, como clamaba Durkheim y los organicistas? ¿Queda algún resto de libertad al individuo integrado en el organismo social?

Debemos confesar que el primer choque con el fenómeno de la integración del individuo en la sociedad sorprende y provoca, en casos, una decidida inclinación al desánimo. Los fundamentos del obrar huma-

no, los valores más altos del espíritu parecen disolverse, para ser sustituidos por las llamadas "influencias del medio". Esta alarma provoca en el principiante una grave crisis.

"La integración—afirma el sociólogo Leclercq—es un fenómeno que hace entrar elementos dispares en un conjunto". "En la medida en que una sociedad está integrada, los elementos de la vida social forman un todo del que participan cada uno de los miembros de la sociedad. A esto se debe que en una época todos construyan según el estilo gótico, y en otra según el estilo renacentista, y que las actitudes de vida sean solidarias de la arquitectura." "La integración, pues, forma un todo de un conjunto de juicios de valor que rigen la vida, y lo propio de la integración social es influir interiormente, llevar al hombre a una actitud psicológica espontánea, o aparentemente espontánea, que excluye toda impresión de cosa impuesta. El que hoy encuentra feos la arquitectura y el mobiliario de hace cincuenta años no cree obedecer a una imposición; por el contrario tiene la impresión de demostrar personalidad condenando lo mismo que él habría aprobado medio siglo antes; y el que hoy encuentra ridículo llevar peluca tiene la misma impresión de juicio personal que el hombre del siglo XVII, que creía dar muestras de personalidad encasquetándose una larga peluca" (10).

Esta integración en el todo social disminuye en razón directa al cultivo del espíritu de los individuos. "Se ha observado que los pueblos primitivos están más perfectamente integrados que los civilizados, y que la integración rigurosa tiene por efecto hacer imposible todo cambio. El perfecto integrado es un satisfecho. No concibe que nada pueda cambiar ni en su vida ni en sus opiniones, y la mayor dificultad para provocar cambios en los primitivos viene de este aferrarse a todas las costumbres de vida y de pensamiento de su medio. Entre los primitivos, el pasado, la "costumbre de los mayores", es ley" (11).

Siendo esto así, el primer postulado, y, a la par, la consecuencia de la civilización será la desintegración social. Pero ¿quién no ve en ésta un peligro manifiesto? Si la integración lleva a la inmovilidad, la desintegra-

(10) Cfr. *Introducción a las Ciencias sociales*. Ed. Guadarrama. Madrid, 1961, pág. 209.

(11) Cfr. *O. cit.*, pág. 210.

ción significa la desestructuración del organismo social. He aquí el problema: o individuo o sociedad.

Para obviar este dilema, Ferdinand Tönnies propuso una división que hizo fortuna: *sociedad y comunidad*. La primera es una agrupación de hombres con fines que no afectan al núcleo de su personalidad. Pensemos, por ejemplo, en una Compañía de Seguros o en una Sociedad cualquiera de negocios. La segunda designa los grupos que forma el hombre para satisfacer su exigencia interna de comunicación: la familia, el municipio, etcétera.

Sin entrar en mayores detalles, que nos desviarían del tema, se advierte en esta división un giro del pensamiento hacia lo profundamente humano, y, por tanto, una elevación de nivel. El resultado es un tipo superior y más perfecto de integración: la comunidad es la forma de convivencia en que el hombre despliega al máximo sus posibilidades de comunicación y se cumple así, como persona, aunque ello coarte sus apetitos individuales.

No es, por tanto, lo individual sinónimo de auténtico, y lo social de inauténtico. Este error llevó a más de un "bel esprit" al borde del hundimiento espiritual. El ejemplo de Kierkegaard y Nietzsche ilustra este tema de modo sobrecogedor. "Como un abeto solitario, egoístamente aislado de todo y vuelto hacia lo alto, así estoy yo; no doy sombra alguna y sola la paloma silvestre hace su nido en mis ramas" (Kierkegaard). También Nietzsche se compara a un abeto solitario, que se alza en la cumbre sobre el abismo: "¡Solo! ¿Quién se atrevería a hospedarse aquí conmigo...? Quizá un ave de rapaña: ésa sí que se cuelga, ahita de presa, en mis cabellos..."

La llamada "Ética de situación", según la cual los criterios morales, lejos de ser absolutos, vienen dados por las circunstancias, responde al desconcierto intelectual de quienes no saben coordinar la limitación del horizonte sensorial con el ansia de infinito que es la quintaesencia del espíritu. La necesidad que tiene el hombre de "estar atenido" al mundo no autoriza a incrustar, por así decir, al hombre en lo finito. Respecto al entorno, el hombre está constitutivamente vinculado ("angewiesen"), pero no coartado ("aufgewiesen"), como quiere Heidegger. A través de las realidades empíricas, la vista del hombre—espíritu encarnado—descubre horizontes sin límite. *El hombre vive en trance de trascendencia*. Rodeado ineludiblemente de seres limitados, no puede, bajo riesgo de asfixia espiritual, entregarse a lo finito: debe trascender, desbordar lo infraespiritual hacia el reino de la auténtica libertad del espíritu.

Cada día estamos viendo con más claridad que esta concepción no es una romántica efusividad sentimental, sino algo tan profundamente real que compromete el destino del hombre. Para comprender esto debidamente hay que desentenderse del prejuicio de que lo superior procede de lo inferior. Por el afán de explicarlo todo al modo científico, reduciendo a lo simple lo complejo, se identificó lo elemental con lo fundamental, lo primitivo con lo primario. ¿Cómo se explicaría de otro modo la obsesión moderna por el evolucionismo?

Husserl partió del supuesto de que para comprender los objetos de orden superior tales como el Estado, la Iglesia, el derecho, los valores, las instituciones, etc., hay que partir del conocimiento de lo simple-material:

"Es evidente que su constitución nos remite a la constitución de las cosas espaciales y de los sujetos psíquicos; porque sobre estas realidades se fundan aquéllas. En último lugar se sitúa finalmente la realidad material como base de todas las otras realidades; de donde se infiere que la Fenomenología de la naturaleza material ocupa un lugar privilegiado" (12).

Asombra observar, a veinticinco años de distancia, que este error metodológico invalidó los gigantescos esfuerzos de este coloso del pensamiento.

Al estudiar los diversos estratos de ser y sus correlaciones mutuas, Nicolai Hartmann, catedrático de Filosofía de Berlín, estableció un puñado de leyes que están inspiradas por el presupuesto de que "la fuerza viene de abajo". El espíritu es como una bella flor, tan elevada y noble de significado como frágil en su ser (13).

El Scheler de la segunda época llevó a la Filosofía la tensa lucha que se libraba en su vida moral entre los ideales del espíritu y los impulsos de la naturaleza. Este hombre, de clarividencia sin par e indómitos instintos, llegó a confesar a un íntimo amigo que no toleraba verse manchado por más tiempo (14). Y se lanzó al intento, típicamente germano, de desbaratar la escala de valores para rehacerla sobre la falsilla de su conducta moral. De ahí ese esbozo de Cosmogonía, precipitada, ingenua, en el fondo alocada que desarrolló en sus últimas obras, sobre todo en *El puesto del hombre en el cosmos* (15), sobre la base del predominio de la fuerza del instinto sobre el poder directivo del espíritu.

(12) *Idem*, párrafo 152. Edición francesa de P. Ricoeur. Gallimard, 1950, págs. 510-512.

(13) Cfr. "Der Aufbau der realen Welt" 2. Aufl. y "Zur Grundlegung der Ontologie" 3. Aufl., Anton Hain. Verlag, Meisenheim a. Glam.

(14) Cfr. D. von Hildebrand: "Zeitliches im Lichte des Ewigen". J. Habel Verlag, Regensburg, 1932, págs. 343 y sgs.

(15) Cfr. "Die Stellung des Menschen im Kosmos", Nymphenburger Verlag, 1947. 1.ª edición en el anuario *Der Leuchter*, 1927.

"Las categorías más elevadas, en el orden ontológico y axiológico son de suyo las más débiles" (16).

Por el mismo tiempo Ludwig Klages escribía una obra voluminosa con un título increíble: *El espíritu como contradictor del alma* (17), que inspiraría multitud de folletos "antiespiritualistas" y buen número de las llamadas grandes obras de los Premios Nobel de Literatura.

Más tarde otro alemán, Arnold Gehlen, dió a todas estas ideas cuerpo y volumen en una obra de gran aliento: *El hombre, su naturaleza y su situación en el mundo* (18). Lea el lector con espíritu sereno las siguientes frases: "La apertura (del hombre) al mundo es fundamentalmente una carga" (pág. 25). "Todas las cualidades específicas del hombre deben ser vistas en relación con la pregunta: ¿Cómo puede vivir un ser tan monstruoso? (pág. 24). El hombre es un "animal de instintos fallidos", un "ser defectuoso" (pág. 24). El fin del hombre y de los pueblos no es otro que "mantenerse en la existencia" (pág. 53).

Obsérvese el paralelismo de estas ideas con las que Ortega expuso a partir, sobre todo, del año 1923: "Se ha vivido para la religión, para la ciencia, para la moral, para la economía; hasta se ha vivido para servir al fantasma del arte o del placer. Lo único que no se ha intentado es vivir deliberadamente para la vida. Por fortuna esto se ha hecho más o menos siempre, pero indeliberadamente, tan pronto como el hombre se daba cuenta de que lo estaba haciendo, se avergonzaba y sentía un extraño remordimiento" (19).

Manifiesta Ortega un decidido empeño en restar la máxima importancia posible al "salto" existente entre "la pura fiera que era el antropoide y el esbozo de humanidad que es el hombre del primer paleolítico" (20). Por eso afirma:

La "caza primigenia no fué puro invento del hombre primigenio. Este lo había recibido, heredado, del animal primate en que la peculiaridad humana brotó. No se olvide que el hombre ha sido una fiera". "Hemos de representarnos a este hombre primerizo muy cerca aún del animal. Se diferencia de él en que ha perdido algunos instintos, o, lo que es parejo, se le han embotado. En cambio posee una mayor dosis de memoria o de lo que es el reverso de la memoria: la fantasía". "Es falso que el hombre primigenio poseyera, en ningún sentido adecuado de la palabra, facultad de razonar; tenía de ella sólo conatos y gérmenes (...)" La razón

del hombre del primer paleolítico "no es suficiente para permitirle trascender la órbita de la existencia zoológica; es un animal entreverado de discontinuas lucideces, una bestia en cuya penumbra íntima de cuando en cuando fulgura la intelección. Tal es la manera primordial, originaria del ser humano" (21).

El hombre es entendido desde el animal, que es considerado, no se sabe por qué ocultas e inconfesables razones, como módulo de autenticidad vital. Este error de perspectiva desorbita todas las afirmaciones antropológicas en una medida que excede los límites no sólo del sentido común, sino incluso del buen gusto.

¿Es concebible que a la altura de nuestro siglo se haya tenido que pronunciar, en el corazón de Occidente, una "Alocución a favor del espíritu"? (22).

Ante este panorama, un pensador excepcionalmente preocupado por los problemas sociológicos, Martin Buber, pide que se replantee el problema de la vida a un nivel superior:

"Al pensamiento humano se le plantea una tarea nueva con referencia a la vida. Y nueva precisamente en su referencia a la vida. Porque exige que el hombre que quiera conocerse a sí mismo se sobreponga a la tensión de la soledad y a la llaga viva de su problemática para que entre, a pesar de todo, en una vida renovada con su mundo y se ponga a pensar a partir de esta situación" (23).

Anteriormente había afirmado, como conclusión al estudio de Scheler y Heidegger, que "una antropología individualista que no se ocupa esencialmente más que de la relación de la persona humana consigo misma (...), no puede llevarnos a un conocimiento de la esencia del hombre" (24), y después de describir algunos actos verdaderamente comunitarios agrega: "En todos estos casos, lo esencial no ocurre en uno y otro de los participantes, ni tampoco en un mundo neutral que abarca a los dos y a todas las demás cosas, sino en el sentido más preciso, "entre" los dos, como si dijéramos, en una dimensión a la que sólo los dos tienen acceso" (25).

No basta hablar de relaciones sociales si se parte del reducto aislado del individuo, aunque se parta de todos los individuos a la vez. No hay que salir de ningún si-

(16) "Die Stellung...", pág. 60.

(17) Cfr. "Der Geist als Widersacher der Seele", I-II, 1929.

(18) Cfr. "Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt", Junker und Dünhaupt, Berlin, 1940.

(19) "El tema de nuestro tiempo", O. C. VII, t. 3.º, págs. 179-180.

(20) O. C. Vol. VII, pág. 472.

(21) O. C. Pág. 473.

(22) Cfr. Theodor Häring: *Rede für den Geist*, Max Niemeyer Verlag, Halle (Saale).

(23) *Qué es el hombre*, págs. 145-46.

(24) O. cit., 145.

(25) O. cit., 152.

tio, sino situarse en el ámbito superior de realidad en que no rigen las categorías empíricas de espacio y tiempo, y, por tanto, las categorías de dentro-fuera, tan contraproducentes en la explicación de los fenómenos expresivos (26).

La soledad, pues, lejos de significar el estado primigenio, puro del hombre, traduce una situación patológica que no hace sino desvirtuar el conocimiento de su esencia. "El camino para la respuesta lo buscaremos en el hombre que logra sobrepasar la soledad" (27).

El primado de la soledad procede del desarraigo del Individualismo, que, en el mejor de los casos, no se defiende del peligro del colectivismo y la masificación sino con las frágiles armas del aristocratismo, que no es, en lenguaje de Buber, sino una agrupación de "expósitos", una reunión de solitarios. El colectivismo nace de un despojo. Ante el colectivismo, el hombre se siente despojado, solo en su individualidad enfermiza, desnutrida de realidad. Dejamos al lector la tarea de estudiar a esta luz la conocida solución que propone Ortega al problema de la creciente marea de masificación (27 bis).

El colectivismo es la forma de defensa contra la soledad de quienes carecen del precario consuelo de los valores individuales. Su fuerza está en la unidad: millones de células muertas se dejarán caer sobre las puertas de las fábricas y provocarán una crisis. La fuerza del desamparado está en el número: la huelga necesita masa, escalofriante expresión sintomáticamente intrapersonal. La masa es amorfa, intrapersonal, fatalista, como una tromba de agua que cae sobre una turbina. A menos personalidad, más compacto es el grupo, más eficaz el proyectil. La vida personal esponja la masa, porque la estructura, le da fuerza interna de configuración y le roba poder externo de violencia.

La masa es espesa, porque es un todo en que los individuos se funden sin unirse. La unión exige estructura, configuración, y esto es luz para el entendimiento. La masa es neutra y amorfa, como conviene al demagogo, porque los valores no son arbitrariamente disponibles.

La soledad no se supera en la dispersión del yo, en la exterioridad del mundo entendido como una "gran cosa" (28), "un sistema de facilidades y dificultades", sino mediante la distensión en un ámbito de realida-

des profundas, que desbordan la distancia objetiva, montando sobre ella la relación de intimidad que llamamos presencia dialógica. Es el ámbito del "entre", la intersubjetividad, que Buber se esfuerza por definir con toda precisión para evitar el riesgo de que sea "objetivado".

"Cuando yo y otro (...) "nos pasamos el uno al otro", la cuenta no se liquida como en el caso anterior (2); queda un resto, un como lugar donde las almas cesan y el mundo no ha comenzado todavía, y este resto es lo esencial". "La situación dialógica es accesible sólo ontológicamente. Pero no arrancando de la óptica de la existencia personal, ni tampoco de la de dos existencias personales, sino de aquello que, trascendiendo a ambos, se cierne "entre" las dos (...). Más allá de lo subjetivo, más acá de lo objetivo, en el "filo agudo" en el que el "yo" y el "tú" se encuentran, se halla el ámbito del "entre" (30).

Buber entrevé certeramente el lugar en que debe ser planteado el problema. Por eso no tienen sus obras otro fin que precisar el estatuto ontológico de ese ámbito del "entre" cuya riqueza ontológica permitirá, a su tiempo, superar, de una vez, el Individualismo y el Colectivismo. Pero no lo conseguirá, a mi entender, en tanto no prescinda de esa categoría espacial ("entre") (31), que liga el planteamiento, muy a disgusto del autor, a un estrato ontológico inferior al debido.

Hay que prescindir decididamente de todo intento de localización espacial, dado caso que estas complejas realidades superiores no están sometidas a peso y medida como los objetos del saber técnico. Claro está que ahora se ha visto, al hacer labor fina de investigación, que también los objetos de la Ciencia se escapan, en cierta medida, a la intuición sensorial. Y de aquí arranca la crisis de principios por la que atraviesa la ciencia física y biológica actual, crisis que no es, vista al debido nivel de profundidad, sino un trauma de nacimiento.

Es interesante, sin embargo, advertir la firmeza con que veía Buber en 1942 que la crítica del Objetivismo del que proceden a la vez el Individualismo y el Colectivismo debe ser realizada desde una sólida teoría de las realidades superiores, no "objetivas".

En esa dirección apuntan, implícita o explícitamente, todos los autores que en los últimos años se esfuerzan por precisar las características de ese ámbito de realidades que acaban de hacer su aparición en Ciencia, Arte, Filosofía y Teología, abriendo un ancho camino

(26) Cfr. O. cit., 145.

(27) O. cit., pág. 145.

(27 bis) Cfr. "La rebelión de las masas".

(28) Cfr. Ortega y Gasset, José: "El hombre y la gente", Rev. de Occidente, 1957, pág. 74.

(29) Se trataba aquí de una sensación subjetiva.

(30) Buber, M.: O. cit., págs. 153-54.

(31) Cfr. Qué es el hombre, pág. 151, y "elemente des Zwischenmenschlichen", en Schriften über das dialogische Prinzip, L. Schneider Verlag, Heidelberg, 1959, págs. 255-285.

a la esperanza de resolver la tarea encomendada, según Merleau Ponty, a nuestro tiempo: "integrar lo irracional a una razón ampliada" (32).

Después de un largo período en que la Filosofía no pareció tener otro anhelo que acercar su método asintóticamente al de la Ciencia, por el complejo de inferioridad que le inspiraba el paso seguro de la investigación científica, tan uniforme y constructiva frente a la real o aparente oposición mutua de los sistemas filosóficos, vivimos hoy, no sin profunda emoción, el retorno de la Ciencia a la Filosofía. Pero a una Filosofía vista en todo su rigor, en su intransferible especificidad. Lejos, por ejemplo, de "historificar" el método filosófico, hay que dar hondura filosófica al método histórico. Más que someter a leyes sociológicas los grandes principios de la Filosofía, habrá que estructurar la sociedad conforme a los dictados de una intuición radical de las esencias de las cosas, que es el viejo privilegio—el más alto e indiscutible—de la Filosofía. Pero esto no indica que en la eterna lucha por el primado metodológico haya llegado para la Filosofía la hora del triunfo. Tal como es entendida actualmente, la especulación filo-

sófica no tiene otra ambición que dotar a todo pensador de una incoercible y responsable libertad. Por fortuna, la unilateralidad en cuestiones de método está hoy día en desgracia: hay afán constructivo de integración.

Concretemos provisionalmente algunos puntos. Lo que de la Filosofía añora actualmente la Ciencia es, en primer lugar, su visión cualitativa del Universo, su respeto a lo irreductible, y su tendencia a clavar la vista en los seres superiores, muy complejos y ricos de ser, al tiempo que desciende, analíticamente, a los inferiores, para captar en detalle la estructura global intuída en conjunto desde el principio.

En el próximo número sorprenderemos el afán de los filósofos actuales por ganar altura. La dignidad se traduce en exigencia. Si la Ciencia vive la emoción de una tierra recién descubierta, la Filosofía se apresura a encontrar su verdadero método. Hoy más que nunca debe el pensamiento filosófico ofrecer un frente compacto y para ello no hay otro camino, a mi entender, que la fidelidad insobornable a los imperativos del ser, que en el fondo es un misterio. Estamos, sin duda, ante una de las aventuras más sugestivas y arriesgadas de toda la historia del pensamiento.

(32) Cfr. "Sens et non sens".

TEXTOS:

El "Movimiento de Juventud" y el "Movimiento Litúrgico", que decidieron la renovación espiritual de la Alemania de la posguerra del 14, se asientan en un concepto firme de comunidad, como se desprende de estos párrafos escritos por dos de sus principales impulsores:

Ildefonso Herwegen:

"El individuo, endiosado por el Renacimiento y el Liberalismo, está realmente en tremenda quiebra. Comprende que sólo en contacto de una institución u orden totalmente objetivos puede sazarse su personalidad. De ahí que la comunidad, la agremiación sean su primera apetencia.

"La época del Socialismo es innegablemente época de comunidades, pero de tal natu-

raleza que, más que otra cosa, son hacina-
mientos de átomos, de individuos; mientras
que el gran anhelo de nuestro tiempo pos-
tula algo orgánico, es decir, la comunidad
viva y animada" (1).

Romano Guardini:

"El Yo de la Liturgia, el sujeto que actúa
en la oración litúrgica, no es tampoco la
escueta totalidad de seres hermanados en
la misma fe: lo será, sí, la totalidad de los
creyentes, pero sólo en cuanto constituyen
unidad orgánica, que, en cuanto tal, es in-
dependiente de la multitud de individuos

(1) "El espíritu de la Liturgia", de
R. Guardini, Prólogo. Edit. Araluce. Barce-
lona, 1933, pág. 50.

que la integran: el sujeto, el Yo, de esa
comunidad es, en una palabra, la Iglesia.

"Aquí tenemos un fenómeno análogo al
que acaece en la vida política. El Estado es,
desde luego, algo más que la suma total
de los ciudadanos, autoridades, leyes e ins-
tituciones u organismos en función. Demos
de lado ahora la ya manida controversia so-
bre si esta Unidad superior, que constituye
el Estado, es o no pura concesión real o
meramente ideal, pues en cualquier hipóte-
sis tenemos prácticamente el postulado del
concepto o sentimiento de unidad. Los miem-
bros constituyentes del Estado no se con-
sideran sólo como meros factores o suman-
dos de una gran suma, sino como elemen-
tos actantes de una unidad viva, abarcadora
y superior" (2).

(2) O. cit., pág. 92.