PRÓLOGO

In Falgueras, Ignacio: La "res cogitans" en Espinosa. Pamplona: Eunsa, 1976; pp. 11-43.

El autor de este libro ha acometido la tarea de buscar una comprensión de Espinosa a nivel estrictamente filosófico. La tarea es emprendida, tras una consideración detenida de los textos, con un método pertinente que logra alcanzar el objetivo propuesto. Por eso, me resulta grato esbozar algunas indicaciones generales acerca del filosofar y la filosofía moderna, que sirvan para mostrar mi acuerdo con el modo de tratar a Espinosa que emplea Ignacio Falgueras, es decir, para resaltar lo justificado de un enfoque filosófico de la obra del gran racionalista, enfoque del que la bibliografía más reciente sobre Espinosa ha desistido con demasiada frecuencia.

La consideración filosófica de un pensador es el resultado de dos condiciones: ante todo, que uno mismo se decida por el ejercicio del filosofar; en segundo lugar, que se conceda primordial importancia a la cuestión de si, o en qué medida, el pensamiento que se estudia satisface su pretensión de verdad. Ninguna de estas condiciones es tan fácil de cumplir como podría parecer, porque son solidarias y la falta de una de ellas acarrea la ausencia de la otra.

1) Si uno mismo desiste de filosofar, un pensador sólo podrá ser considerado desde una perspectiva previamente elaborada (por lo menos, para el caso), a la que es sometido por entero. En consecuencia, se dictaminará sobre su doctrina en tanto que significativa desde el criterio adoptado, que no será modificado o enriquecido por ella, y no en cuanto que relevante en términos de verdad. Se trata de un juicio en el que actúa una norma construida al margen de lo juzgado, de tal manera que aquello sobre lo que recae queda disuelto en la sentencia misma. Al establecer esa ominosa relación de desigualdad, lo "científico" del estudio no es compartido en modo alguno por lo estudiado. De ello resulta que el pensamiento que se dice entendido no lo es en cuanto tal, sino que se pierde de vista y en su lugar aparece otra cosa: en rigor, una mera cosa.

Quien toma esta actitud no entabla diálogo con el pensamiento ajeno, no le da audiencia en lo que tiene de autónomo, esto es, de aspiración o pretensión de la verdad. De este modo, dicho pensamiento pierde toda posible contemporaneidad con el tratamiento que sufre, es anclado en el pasado, como algo ya transcurrido y prescrito, incapaz de competir con el punto de vista asumido: el pensamiento expreso se convierte en mero documento, en huella o signo que ha de ser interpretado sin más. En definitiva, la consideración no filosófica de una filosofía es tan exterior a ella que, sin remedio, desemboca en un reduccionismo hermenéutico.

Se suele proceder a la hermenéutica siguiendo una de estas dos líneas: la primera consiste en enfrentarse con cualquier pensamiento como con un fósil, al que sólo cabe devolver la vida que tuvo en el ámbito de otra humanidad. Eso lleva a esgrimir la noción de contexto, mediante la cual las "filosofías" son encerradas en su época (como si la época pudiera hacer las veces de la verdad). La otra línea consiste en entender el pasado cual simple antecesor del presente, que es la única actualidad en vigor (como si el presente histórico se bastara a sí mismo), a la que anticipa de un modo imperfecto, y, por lo tanto, resueltamente superado. La hermenéutica de un pensamiento filosófico es la ficción equivalente a referirlo a condicionantes extrínsecos: el contexto histórico, el psicoanálisis, la perfecta novedad del presente propio. Hacer sólo hermenéutica es renunciar de entrada a la filosofía e instalarse en un plano postulado de validez científica.

2) También puede ocurrir que alguien, sin renunciar a ser filósofo, intente comprender a otro sin lograr integrarlo en el orden de lo que ha aceptado como verdadero. La comprensión no pasa de ser entonces una comparación, cuyo balance es una valoración negativa. La expresión completa de esta valoración es una triple exclusión: la filosofía estudiada es errónea en su contenido nocional; en su alcance es inferior a la formulación de los temas por uno mismo lograda; como radical operación, no es ni siquiera filosofar (esto último no se dice, por lo común, pero está implícito en las dos exclusiones precedentes).

Sin embargo, la pura exclusión de la dimensión objetiva de otro pensamiento conlleva una limitación de la propia indagación filosófica, y viene a ser una confesión de que no se sabe bien qué es eso de suscitar nociones de envergadura filosófica (salvo, claro es, que se admita el error objetivo craso, es decir, el sin sentido consistente; pero en este supuesto, el pensar humano queda sujeto a una sospecha tan tremenda que convierte al escepticismo en la única actitud sana). Con esto no quiero decir que no haya errores, sino que el error objetivo es función de un descontrol metódico, que ha de resolverse metódicamente también. Por esto, la polémica filosófica no debe ser motivo de reclusión en el propio elenco de formulaciones (lo que equivale a dejar de filosofar), sino estímulo para un esclarecimiento precisamente metódico. Tampoco el acuerdo debe hacerse al margen de ese esclarecimiento. Sobre el modo de proceder que aquí se sugiere volveré un poco más adelante.

No se descubre la entera significación de error hasta que no se va más allá de él. Desde luego, si un pensamiento está equivocado hay siempre por medio factores psicomorales. Pero no cabe, sin una omisión insubsanable, cifrar el ejercicio del pensamiento en tales factores: pensar siempre es pensar-algo, y es esa correspondencia indefectible, a la que conviene el sentido primordial de lo que se llama método, aquello que importa esclarecer antes que nada. Naturalmente, cualquiera puede perder la serenidad de espíritu hasta el extremo de embarcar su actitud en una trayectoria irracional o demenciada (con ofensa de Dios y quebranto de la condición humana). Ahora bien, negar a un pensamiento todo tipo de relación con la verdad, es, recíprocamente, negar que la verdad tenga que ver con algún determinado tipo de pensamiento; pero como esto último es inaceptable, es preciso hacer recaer la negación sobre el pensamiento mismo, esto es, adoptar la hipótesis de demenciación. Ahora bien, ¿y si no fuera éste el caso?; ¿y si se hubiera pensado?; entonces la omisión insubsanable a que se aludía habría tenido lugar. Además, las hipótesis se adoptan ante lo que de momento es enigmático, es decir, ante la facticidad, y a partir del postulado de la inteligibilidad.

Ocuparse de la significación de una obra escrita no es lo mismo que tratar de entender un ente real. En atención a esta diferencia cabría hablar de dos estados de la filosofía: uno directo, en que el filosofar versa sobre lo real; otro mediado, en que ha de vérselas no sólo con los entes, sino también con su objetivación. En este segundo caso, no se cuenta simplemente con la inteligibilidad de la realidad, sino también con la pretesión ajena de haberla obtenido. Aquí estriba la historicidad de la filosofía: no somos los primeros ni los únicos en haber filosofado. De este hecho ha de sacarse una enseñanza muy radical: para dialogar con un filósofo con el que no se está de acuerdo es preciso ocuparse de los temas, que son los que proporcionan la comunidad fundamental; pero el diálogo versa directamente sobre el modo de captar los temas. Si esto se olvida, el diálogo degenera en una gresca estéril, y mejor hubiera sido no haberlo iniciado.

En suma, las discrepancias han de transformarse, para mantenerlas con todo rigor, en una discusión acerca de la suficiencia del método. Pero ello requiere hacerse cargo tanto del método ajeno como del propio. Esto basta para caer en la cuenta de que aquel estado de la filosofía que llamaba directo presupone también el método. Aquí está la radical enseñanza que proporciona la filosofía en su historia, y, a la vez, la manera de dar dignidad filosófica al cultivo de la historia de la filosofía.

Aunque sea muy escuetamente, es preciso, a mi modo de ver, dirigir la atención al sentido que tiene el método. Es así como se cumplen, en cuanto que inseparables, las dos condiciones de que depende la consideración filosófica de un pensar. Pensar significa: acontecer que hay algo pensado. El acontecer y lo pensado han de estar mutuamente ajustados y nunca son completamente insolidarios. Nada hay pensado si no acontece que lo hay. Acontecer no es un proceso empírico ni un devenir psíquico adyacente a lo pensado, sino que está vertido en lo pensado y medido por lo pensado: es su mismo logro; hay pensado al pensar: el término al señala el acontecer. El método es la inseparabilidad del acontecer y de lo pensado en tanto que mutuamente ajustados. El ajuste estricto de lo pensado y del acontecer mental es la congruencia del método. Discutir la suficiencia metódica de una filosotía es examinar los posibles fallos de congruencia. Las incongruencias son las diferencias entre lo que hay pensado y lo que se pretende pensado. Las diferencias pueden ser de signo positivo o negativo y es difícil señalar a qué se deben, sobre todo porque su casuística es amplia y no se deja reducir a una idea general: las ideas generales se obtienen según un método. Sin descartar los factores psicomorales, a nivel mental la posibilidad de incongruencias es abierta por el carácter no único del método: puesto que los objetos son plurales, su logro no puede ser uniforme. Las incongruencias tienen lugar frecuentemente al sustituir una vía metódica por otra, lo que permite una (ilusoria) conexión de objetos precisivamente objetiva, es decir, desprovista de método. Insisto en que esto es un espejismo. También es falaz la pretensión de haber agotado lo pensable sisuiendo un sólo método, pues el método no es único. No todo método es una vía: a nivel mental sólo lo son la reflexión y la razón; no lo son ni la abstracción ni la intelección . La unificación de las vías metódicas, así como la de los otros métodos, es una cuestión ardua, es decir, otro método, al que conviene reservar el término logos. Desde luego, la suplantación de una vía metódica por otra no es el logos. Más bien hay que decir que la suplantación es la continuación de una vía metódica siguiendo otra antes de que la primera se haya agotado. Ello constituye un ilegítimo recorte, una pretenciosa e innecesaria suplencia y una debilitación del logos. La conexión precisivamente objetiva de objetos deprime al logos - es un confuso contrabando - cuando acontece como yuxtaposición de fragmentos metódicos. Tal conexión es confusa en tanto que comporta y oculta un cambio de dirección de la atención. El ocultamiento del cambio atencional es su inadvertencia provocada por la conexión precipitada[1]. Señalo a continuación algunos casos destacados de incongruencias:

- Sentar nociones sin suficiente respaldo metódico (v. gr.: las llamadas intuiciones intelectuales).
- Intensificar el proceso cogitativo para lograr nociones que pueden obtenerse con un método más sencillo, o lo que es igual, antes del momento en que se aprecian según el método que se ha seguido (v. gr.: la doble negación hegeliana como método para establecer la generalidad respecto de sus determinaciones concretas).

- Dar por unificadas nociones sin atender a la compatibilidad de sus respectivos métodos (v. gr.: los sincretismos, a los que está abocado el lema de la interdisciplinariedad, tal como hoy se propugna).
- Considerar mejor pensada una noción al acumular sobre ella otras que, en verdad, la coartan (v. gr.: el mecanicismo, la homeostasis sistemática).
- Vincular una imagen y un abstracto según un constructivismo isomórfico incapaz de salvar la diferencia de niveles (v. gr.: el esquematismo kantiano).
- Endosar un ejercicio mental humano a un proceso cosmogónico (v. gr.: el llamado materialismo dialéctico).
- Subvertir la jerarquía de métodos (v. gr.: la suplantación del intelecto por la razón, con la eventual apelación a la intuición intelectual y el resultado neto de una tematización insuficiente de los primeros principios).
- Entender como definitivo para el conocimiento el agotamiento de algunos modos de objetivación (v. gr.: la noción de transcendencia de Jaspers).
- Forzar el alcance del método interrogativo (v. gr.: la pregunta fundamental de Heidegger).

Baste con esta enumeración.

Tal vez es claro ya que el intento de averiguar el método que un filósofo emplea para establecer y vincular sus nociones resulta indispensable para que su estudio sea provechoso: es la forma de conseguir pensar lo que él ha pensado y de obligarse a pensar con justeza la discrepahcia. Si ésta ha de mantenerse, es menester elucidar el modo de seguir pensando, saliendo del atasco metódico que es la incongruencia. No sería oportuno alegar que las incongruencias ajenas a uno no le afectan. Ocuparse filosóficamente de la historia de la filosofía es tarea difícil; pero, recalquemos lo obvio, es ella misma la beneficiaria de la ganancia que tal dificultad entraña.

Las observaciones que preceden nos llevan a la cuestión de cuál sea la consideración metódica adecuada del pensamiento moderno.

El valor filosófico de la filosofía moderna estriba en lo que tiene de reposición. Reponer quiere decir, aquí, volver, es decir, recomenzar a filosofar. La renovación de la actividad filosófica se ha llevado a cabo en Occidente desde dos instancias muy distintas, a saber: desde una inspiración superior que permite ahondar, insistir en la filosofía, recibirla sin cortes, salvándola en lo sustancial, remoldeándola en profundidad (esto es lo esencial del genio de Agustín de Hipona, que amplía y organiza Tomás de Aquino); y desde una crisis de la filosofía misma, es decir, desde su desaparición no sólo episódica, sino debida a su descoyuntamiento respecto de aquella inspiración - por cierto, suprema para toda la vida humana -. A partir de este conflicto (del que no hay por qué partir, siempre claro es, que se vea enteramente que está mal planteado), la reactivación del filosofar ha de cargar con una dificultad que, en última instancia, lo determinar de una manera impropia, o lo que es igual, lo inhibe o le incita a un esfuerzo obstinado que desequilibra el pensamiento. Como respuesta a la aguda dificultad que Ockham le formula, el filosofar es empujado a ensayar vías sumamente extrañas. Hay que preguntar si es capaz de recorrerlas sin incongruencias.

La crisis de la filosofía medieval, iniciada en el voluntarismo de Escoto y expresada plenamente a partir de Ocham, es el tema de la incompatibilidad con la fe cristiana: la omnipotencia divina es, valga la palabra, tan absoluta que roba su objeto y función a la inteligencia del hombre, y convierte en sacrílega y vana la pretensión humana de inteligibilidad esencial[2].

La reanudación ulterior de la filosofía debía satisfacer un programa de doble cara: proseguir la filosofía, y además dando razón por completo de la aporía que la paralizó en el siglo XIV. Sin embargo, la inquisición moderna no ha llegado a hacerse cargo de este segundo aspecto, y ha quedado vinculada, atada, al planteamiento ockamista: no se ha librado de él, sino que, a lo sumo, ha girado en torno suyo, lo ha trasladado, lo ha querido esquivar (ensayo quimérico, dada la virulencia de Ockham), o se ha limitado a establecer un precario compromiso. No obstante, hay que señalar, frente al casi general abandono de la filosofía en la edad moderna, notables intentos de reposición emprendidos en los tres últimos siglos por algunos autores. Aludiré a unos pocos de entre ellos. Por lo pronto, Renato Descartes.

Descartes emprende el filosofar en el modo de, aceptada la hegemonía de la voluntad sobre el pensamiento, mostrar que éste último no es imposible, sino que se desarrolla precisamente en cuanto que obedece a la voluntad. Quiero decir que el pensamiento se moviliza en Descartes según la dinámica voluntaria a la que no puede oponer resistencia ninguna: pensar significa entonces traslucir la imperante actividad del espíritu quedando bajo su control. Ahora bien, la voluntad cartesiana, aunque espontáneamente activa, no es unitaria, sino que se fracciona en una pluralidad de actos, entre los que destacan lose siguientes:

- El dudar, que se traduce en el cogito (sum significa realidad de la voluntad que duda).
- El afirmar, que establece la noción de res (la res, como correlato de la afirmación, aunque no creación suya, se discierne del sum y también de lo objetivo).
- El analizar, cuya correspondencia pensada es la idea clara y distinta (el término del análisis se distingue del sum y de la res).
- El someterse, que llega hasta la realidad de la idea de Dios (que no es la cosa que se afirma, ni la objetividad analizada, ni el sum, sino, más bien la garantía de todos ellos. En particular, cogito ergo sum no es, en modo alguno, el argumento ontológico; la voluntad divina está por encima del dudar)[3].

Evidentemente, esto es un intento de reposición de la filosofía que, sin abandonar el primado de la voluntad, trata de aprovecharlo colocándolo también en el hombre e inervando con él su pensamiento: el teísmo de Descartes es el problema de la compatibilidad de voluntades, que Descartes resuelve con el acto de sumisión de su voluntad. Desde luego, Descartes estima que para pensar tiene que poner en marcha su propia voluntad. Si se entiende que, con ello, la voluntad divina queda en suspenso, cabe hablar de "cadencia atea del cogito" (desde luego, lo que ocurre es que cualquier acto voluntario distinto de la sumisión no se corresponde en Descartes con la realidad divina, y también que hay actos voluntarios cartesianos cuyo interés es sólo pragmático).

La formulación negativa de todo esto es que en Descartes todavía no está constituido lo que se llama sistema: su peculiar voluntarismo es un obstáculo para ello. El sistema aparece en el racionalismo postcartesiano, sobre todo en Espinosa. Espinosa elimina la voluntad; su sistema viene a ser una conexión de la temática objetiva en que el criterio de unidad está en la objetividad misma. Ciertamente, para pensar esto es necesario retirar la voluntad cartesiana, o sea, prescindir de todo proceso activo que lleve hasta la objetividad, pero que no esté en ella primariamente. Espinosa intenta transformar el proceso en objetividad sin salirse de esta última, es decir, partiendo de su unidad infinita (infinito como noción positiva). El filosofar de Descartes daba lugar a una temática dispersa, precisamente porque era el fruto de una actividad no unitaria de la voluntad. En Espinosa la voluntad no domina los temas, sino que ha de desaparecer para que éstos se constituyan en y como el sistema mismo, el cual, paralelamente, ha de poseer carácter genético. De esta manera, queda puesto el sistema: en su inagotable totalización (noción de natura) en su génesis (noción de causa sui) y en su infinitud positiva (noción de Dios).

Late aquí la pretensión de eludir toda inquietud y asegurar una alegría automática según la cual la subjetividad desaparece en cuanto discernible de la expansión eterna en la latitud sin confines. Espinosa conecta así con motivos centrales del llamado averroísmo latino y con la obsesión pancosmista del antiguo estoicismo (un estoicismo que abandona el contrapunto de la autarquía, como glosa certeramente Ignacio Falgueras).

El mérito de este libro radica en el descubrimiento de que la unión de las tres nociones principales de Espinosa no es meramente intuitiva (intuitivamente la unión - el sive - obliga a un cambio atencional), sino que consiste en una amalgama constructiva. Ello implica que, de las tres nociones, una asume el mando: la noción de causa sui (separada de ella, las otras dos son incongruentes), y que sólo centrando la atención en ella puede averiguarse el acontecer pensante de Espinosa. Por aquí alcanza Ignacio Falgueras la línea metódica de Espinosa, cuya detectación le lleva a cuestionarse por la congruencia de la causa sui. Tras detenido y atento examen, tanto en abstracto[4], como en concreto[5], su respuesta es negativa.

Enfocada desde el arranque histórico de la filosofía moderna, la actitud de Espinosa parece optimista. Pero es un optimismo ilusorio, porque no nace de una superación de Ockham, sino de la inversión, tras la exclusión del balanceo cartesiano, de los términos de la incompatibilidad ockamista: el absolutismo objetivo es la negación de la fe. Una serie de graves interrogantes despierta ahora: ¿cuál es el tratamiento metafísico adecuado de la causalidad y de la identidad, que en el sistema objetivista se mezclan?; ¿cómo unificar metódicamente intelecto y razón, que están deprimidos en la causa sui?; ¿cómo destacar la libertad humana?

La insuficiencia del racionalismo espinosiano se advierte en el interior de su doctrina por la eliminación total del ego implicada en la erradicación de la voluntad cartesiana, y por el tratamiento desacertado de los primeros principios.

A partir del racionalismo, la incompatibilidad fe-inteligibilidad va a emigrar a un plano inferior y a teñirse de preocupaciones psicológicas (es la línea anglosajona: el compromiso). Kant intentará reconstruir la unidad, dejando atrás el psicologismo, en términos de conciencia; pero esta unidad está decisivamente limitada, pues no se extiende por entero a los objetos ni abarca el ich glaube. El planteamiento kantiano se resuelve así en la neta captación de un desgarramiento interior. Tal desgarramiento, incubado a lo largo del siglo XVIII, no es remediado por Kant, sino que, más bien, el kantismo contribuye a agudizar su percepción[6].

La filosofía romántica ha de hacerse cargo de la íntima desazón humana. Para ello programa una empresa especulativa titánica: lograr la conciliación sin atenuar la idea de oposición (con todo, la oposición es un prisma menos penetrante que el de Ockham: la penia romántica es una versión rebajada de la desamparada acedia del bajo medioevo). Las distinciones entre dogmatismo y escepticismo, sueño y vigilia, sujeto y objeto, fenómeno y númeno, naturaleza y perjuicios, sentimiento y lógica, la misma incomunicación de substancias, se convierten en contraposiciones que se propagan y atraviesan todos los horizontes. Lo que en la filosofía clásica había sido sólo un tema lateral (el de los oppositis) será ahora la clave metódica de la filosofía, despojará a la unidad de su quietud previa y sólo la encontrará en la elevación gradual a generalidad viviente y abarcadora del proceso metódico. Arrancado de todo descanso, el sujeto trascendental ha de atravesar la contradicción, sepultándose en ella, para mudarla, estirándola, en vía transitable, y alcanzarse a sí mismo en identidad culminar. El tema de la conciencia desgraciada es asumido por Hegel ya de una forma clara en la Fenomenología del Espíritu, y, desde ese momento, pensar será para él encontrar la síntesis como conjunción que supera la discontinuidad de los opuestos. La potencia filosófica de Hegel se emplea en aprontar un desenlace optimista para la crisis romántica. Hegel ofrecerá una nueva versión del sistema, más elaborada y ambiciosa que la de Espinosa, pero metódicamente muy recargada. Sin embargo, la solución felicitaria de la conciencia desgraciada no es capaz tampoco de apagar la crisis medieval. Hegel es, en definitiva, la formulación gnóstica luteranismo.

La insuficiencia el sistema hegeliano se advirtió muy pronto. El valor genético del método (el destino común de forma y contenido, según la Ciencia de la Lógica) es sólo aparente: el método es inane porque se ejerce respecto del pasado (a lo más, es memoria trascendental); el sistema no pasa de ser una ordenación posterior de lo ya dado. El optimismo de Hegel es incapaz de extenderse hacia el futuro.

Esta limitación del idealismo trascendental resonó profundamente en las mentes más claras sobre las que Hegel influyó; no todos, sin embargo, llegaron a la consecuencia ineludible: la esterilidad del método dialéctico. En cambio, se hizo común la negativa a aceptar la arrogante pretensión hegeliana de que en su presente la síntesis definitiva había sido consumada. Pero la renuncia a la síntesis, o su postergación sine die, no resuelve, como es patente, la crisis romántica; antes bien, abre paso a su agriamiento: la infelicidad romántica se transforma entonces en la experiencia de la desesperación. Por otra parte, a finales del siglo XIX, se hizo manifiesto que la suspensión de la síntesis equivale a truncar la dialéctica. De ello se sigue el descontrol de los contradictorios, que juegan entre sí sin ningún nexo firme, saltan y se transmutan unos en otros. El desgarramiento romántico, trivializado, es agitación calidoscópica. Muchos pretendidos dialécticos actuales son como niños manejando dinamita. En este vagabundeo mental, simulacro del caminar, la instancia de la verdad se debilita y es confinada en la nostalgia. Por su parte, el filosofar queda en entredicho.

Desde luego, la dialéctica como historiología es un fraude. Un método que se pretende ejercicio generador de contenidos no puede aplicarse al pasado en cuanto se admita, por poco que sea, que el pasado corrió a cargo de otros protagonistas. Si esto no se admite, se cae en el determinismo (aunque se diga que el pasado no existe, o que el tiempo es la eternidad, o que uno es un dios ocasionalista, o que la historia es el acontecimiento del propio pensar). En este sentido, la dialéctica no es mejor que el positivismo.

Ahora bien: es claro que la intención de la dialéctica se frustra en el determinismo, pero también que no puede evitarlo. Digo que se frustra por lo que sigue.

La apelación al trabajo del negativo se justifica por la intención de novación pura. Lo dialéctico del proceso está en la eliminación completa de la inercia, es decir, de algo constante a lo que el proceso no alcanza. Por eso, el proceso se establece según momentos tales que el segundo se añade al primero en tanto que no tiene nada en común con él (si lo tuviera, la novación quedaría disminuida en esa misma medida), y el tercero en tanto que aporta lo ausente hasta él. Hegel entiende que esta intención se logra mediante la negación. En efecto, parece claro que, si sólo A, no A, en tanto que completamente distinto de A, es, como momento del proceso, la total eliminación de la inercia (recuérdese el desprecio de Hegel hacia la matemática modo de pensar horizontal o presupositivo de axiomas). Lo enteramente nuevo es lo totalmente distinto, ¿y qué más distinto de A que su negación?; ¿y qué más distinto de A (y) no A que la y, es decir, que la superación (negación) de su separación (la separación es inmediación que ha de suprimirse como falsa determinación, o determinación exterior a lo general), esto es, que su absorción en lo general?; ¿y cuál es la capacidad de superar la separación extrema sino el pensar? (Quien por primera vez vio esto con entera claridad es Eckhart. Y lo vio en un intento de considerar el Verbo de Dios. Eckhart es, dicho sea de paso, más lucido que Hegel); ¿y cómo expresar la subjetividad pensante en su identidad con lo pensado al margen de esta línea metódica?; ¿y es que fuera de la expresión absoluta de la subjetividad hay alguna otra adecuada al sujeto y al absoluto?; ¿y no es éste el único camino para eliminar la versión materialista del absoluto, es decir, para establecerlo como espíritu y libertad, así como para pensar el objeto sub specie aeternitatis?

Sin embargo, el método hegeliano no puede evitar el determinismo. La observación es sumamente simple: no A, por muy distinto que sea de A, no satisface la intención de novedad pura porque está determinado por A; porque no A sólo puede ser pensado en atención a A. Pero, por eso mismo, tampoco la consideración conjunta A y no A es novedad pura: la vinculación de A (y) no A ya estaba, no ha de esperar un tercer momento para establecerse, sino que le antecede y lo hace superfluo, pues nace a la vez que la negación de A. Con otras palabras, A se separa de la generalidad en cuanto se piensa no A; más aún, la verdadera fuerza de la negación se dispara hacia la generalidad: A se distingue más de la generalidad que de no A (sólo puede "ser" distinta de no A porque no "es" la generalidad). Aristóteles formuló una observación que complementa, en la vía metódica que llamo razón, la observación que aquí formuló según la vía metódica que llamo reflexión: ningún B es exactamente no A en virtud de la trascendentalidad del ente. En la vía racional la negación no vige; es sólo relativa o indirecta, pues no es en esta vía donde la generalidad se separa. La incongruencia de Hegel se vislumbra ya. No respeta la diversidad de métodos, retrasa sin motivo el advenimiento de la generalidad, deprime el logos[7].

El truncamiento del método dialéctico es un amargo legado cuyo peso se nota sobremanera en el existencialismo. El propio Heidegger (el Heidegger I; el Heidegger II oscila entre la hermenéutica y el diagnóstico del presente; mira parpadeando) es impulsado más allá de la idea de mediación hasta la pregunta y desde ella retorna a la articulación del tiempo. Ser y Tiempo: he aquí un título bien elegido para expresar la crisis de las pretensiones ontológicas de la reflexión completa. Ya he dicho que no hay idea general máxima porque la reflexión se agota. El proceso in infinitum no es susceptible de consideración general. Ahora bien, si la separación - la negación - no es jamás un máximo, hay que sostener que el agotamiento reflexivo tiene lugar en el modo de la interrogación. Preguntar es el postrer acontecer reflexivo. Preguntar significa: buscar formular la generalidad pertinente para el caso negando la suficiencia del caso en cuanto aislado. Búsqueda y fórmula son equivalentes, y esto comporta que no se acierta a formular la pregunta sino en la medida en que la negación no se pospone: lo que no se sabe al preguntar no es solamente la respuesta, sino aquello que hasta la pregunta se suponía saber. Preguntar significa: prohibir que lo que se sabe sea una respuesta; la búsqueda de la respuesta y la formulación de la pregunta han de compensarse; acertar a preguntar es acertar a prohibir: la búsqueda de la generalidad es inseparable de la formulación en cuanto que esta última es una prohibición. Debe ser patente que la dificultad del método interrogativo se cifra en el mantenimiento firme de la prohibición y que la incongruencia de tal método acontece en el mismo momento en que, faltando a ella, se aduzca como respuesta, o aparezca de nuevo, aquello que se prohibió: en esa misma medida hay que denunciar que no se acertó a preguntar.

Por ello, ninguna pregunta es reiterable; la respuesta no puede someterse a la pregunta de que es respuesta. Desde luego, en su reiteración la pregunta es insoluble, pero lo decisivo es que la reposición de la pregunta es superficial. A fin de cuentas, la incongruencia del método interrogativo está en pretender la pregunta general, esto es, que se pueda formular en todos los casos. Paralelamente, no en todos los casos se supone pensado lo mismo; no cabe detectar negativamente lo mismo.

La interrogación es el tramo verdaderamente difícil del método reflexivo. Mientras la negación, la separación de la generalidad, acontece como inequivalencia entre la consideración precisiva de algo pensado y la extensión del pensar, es fácil dar el paso a la generalidad e incluir lo pensado como determinación suya. La complicación que el método dialéctico recaba es artificial, como ya he indicado, pues es inútil retrasar la generalidad por emplear primero la negación en un proceso de determinación de opuestos. Pero, en cambio, pasar preguntando a la generalidad no es cómodo, sino una búsqueda: se trata de pensar lo no pensado, pero no después, o acogiéndose a la extensividad del pensar: cuando se pregunta, lo no pensado es lo que parecía pensado.

Ahora bien, parecer remite a aparecer. El aparecer es la remisión misma. Mientras vige el aparecer no se desata la reflexión, puesto que ya antes está remitiendo: no se puede preguntar porque de suyo, digámoslo así, el aparecer ha contestado. Es evidente que la Fenomenología acrece las dificultades de la interrogación.

La separación negativa de la generalidad es inhibida, no tiene dónde hacer pie, si y en tanto que el aparecer es remisión, envío, método él mismo. No es posible detener, fijar, alguna significación para hacer valer la reflexión como vía extensiva, como iniciativa sobresaliente, si la significación no es limitada y aislable. Pero mientras vige el aparecer, ninguna significación se aísla: lo contrario equivaldría a sacarla del aparecer, o sea, a hacerla desaparecer. La peculiar versión heidegeriana de la intencionalidad fenomenológica es una burla de la dialéctica: el plexo de las significaciones fenoménicas no es totalidad alguna y, por lo tanto, no es susceptible de un balance más allá del cual se extendiera la negación. Con todo, Heidegger no renuncia a la reflexión.

No asentir a pasar a la generalidad a partir de lo que, al menos de momento, no se discute, es proponer que hay que empezar negando, o, si se prefiere, que la negación ha de referirse al punto de partida, es decir, que es menester negar la inmediación. Negar la inmediación es formular de antemano la pregunta. Formular de antemano la pregunta es establecer la primacía radical del método en vez de lo inmediato (es patente que la inmediación sólo se establece posponiendo el método, pues la inmediación es ella sola, esto es, no un método. Claro está que, como ninguna noción es ajena al método, para aislar la inmediación Hegel tiene que proceder metódicamente. La incongruencia salta a la vista). En suma:

1) La primacía radical del método es el carácter fundamental de la pregunta. La pregunta fundamental es la vía metódica del tema del fundamento. Nótese que la primacía radical del método es la negación del comienzo como inmediación. Negar la inmediación es tematizar interrogativamente el fundamento. Pero hay que mostrar que ello es compatible con el plexo fenoménico constituido en la remisión del aparecer.

2) La primacía radical del método es la interpretación íntegramente metódica del sujeto. Tal interpretación es, por lo pronto, el tema del Dasein. Ser-ahí significa: ser comprometido en el abrir lo abierto. De acuerdo con esto, el aparecer es remisión, método, en virtud de la previa proyección que abre. Según la proyección se mantiene lo abierto en tanto que el sujeto no se retira o reserva, sino que es previamente ahí: sich-vorweg-sein. Nótese que la inmediación hegeliana, como sólo inmediación, reserva el sujeto, no lo presupone; por lo demás, esta reserva es necesaria para la identidad absoluta. La negación de la sola inmediación establece de entrada el carácter metódico del aparecer; por eso, el sujeto ha de estar ya ahí, proyectado y complicado, y así es incapaz de identidad culminar. El aparecer es método de acuerdo con el proyecto. Pero el proyecto no es para la identidad, sino para el mantenimiento de lo abierto. El mantenimiento es el tema de la posibilidad: mantenimiento mientras hay posibilidad.

Pero hay la última posibilidad: es el tema de la finitud. La finitud permite formular la pregunta, es decir, negar la apariencia. La cuestión, sin embargo, contiene cierta sutileza. Nótese que la finitud de la posibilidad - lo negativo - no puede ser simplemente adjudicada a ella puesto que es de la responsabilidad del sujeto. Si el sujeto abre, también cierra. Pero este cierre es su muerte. Según la responsabilidad el sujeto se separa del plexo fenoménico. El enclave de la separación es la angustia, no la inmortalidad. En la angustia la respuesta al preguntar se destaca como nada. La nada no es el absoluto, sino la compañía del ente - no al revés -, la nada que vige tanto, si, o cuando, hay o no hay ente. Cabe sólo-nada; no cabe sólo-ente. Ente y nada más, significa: prohibición de que el ente impida la nada. La negación presupone la nada.

3) La primacía radical del método enlaza entonces con la diferencia ontólógica, es decir, con la diferencia ente-ser. La pregunta se formula, de acuerdo con esta diferencia, como prohibición de que el ser se entienda como un ente o como todos los entes. Ente significa lo que aparece. La finitud del aparecer es la negatividad que permite vislumbrar el ser porque tal finitud no es ella sola. Vislumbrar es solidario de la separación del sujeto, según su responsabilidad, de la proyección en el aparecer. Así se establece la noción de comprensión. La comprensión es la tematización del ser en su referencia al ente. La comprensión puede llamarse un ver del sujeto en tanto que éste también se separa. Así pues, la separación respecto del ente no da lugar a una soledad completa, sino que es compensada por la comprensión. Por su parte, la diferencia ente-ser no es la de finito-infinito.

4) La primacía radical del método es incompatible con la correspondencia exacta de la comprensión del ser con el ser. De acuerdo con dicha primacía, la comprensión es el desvelamiento: se pasa a lo claro; por lo tanto, la comprensión no es autocomprensión. A fin de cuentas, la primacía radical del método impide el ajuste entre lo nocional y el acontecer. Si la imposibilidad de ajuste se considera desde lo nocional, la comprensión tiene, sin remedio, un horizonte: el ékstasis temporal (el tiempo como horizonte es la inagotabilidad del fondo, la emergencia del pasado en el presente y el traspaso hasta el futuro que lo aproxima o desaleja; el tiempo es el desvelamiento en trance tal que oculta: es un advenir que no dice de dónde se adviene). Si la imposibilidad de ajuste se considera desde el acontecer metódico, resulta que el fundamento se desvela sin agotarse, esto es, que se desvela y, a una, se oculta. El sentido primario de la verdad no es la adecuación, sino la aletheia: pero el ocultarse conserva la fundamentalidad (en otro caso, entre desvelarse y ocultarse se daría una adecuación).

5) Tal conservar abre una nueva diferencia y, por lo tanto, una nueva pregunta: la pregunta por el sentido del ser. Esta pregunta, anunciada en la introducción de Ser y Tiempo, no fue formulada en dicho libro porque apunta más allá de la comprensión del ser y se formula negándola. Negar la comprensión del ser comporta inevitablemente la interpretación del sentido del ser como generalidad. La generalidad del ser es incompatible con la interpretación del tiempo como horizonte, pues afecta, sobre todo, a la aproximación del futuro: ya no se sabe; nada acerca del futuro; el ser es capaz de fundar una X, es decir, aquello que, no por fundado, ha de aparecer como ente.

La incompatibilidad entre el sentido del ser y el horizonte temporal ha impedido la publicación de Tiempo y Ser. Pero entonces él acontecer metódico es, en definitiva, un factum; lo que tiene de factum no es, en modo alguno, comprensión del ser.

¿Puede negarse la comprensión del ser, o sea, formular la pregunta fundamental de tal modo que la respuesta sea una interpretación completamente general del ser que engloba cualquier caso como igualmente fundado, o lo que es lo mismo, como eventualidad desprovista de decisión inteligible? ¿No es esto, otra vez, el fracaso de la moderna filosofía trascendental? ¿No es esto, de nuevo, Ockham?[8]

El existencialismo es un nuevo fracaso que ya no espera solución: el desaliento del romanticismo, apabullado por el malogro de cuantos intentos de reposición de la filosofía se han hecho a partir de Ockham (lo que viene a ser una especie de comprobación y refuerzo de la postura ockamista por reducción al absurdo. Así, sobre la gratuidad del acto libre sartriano se cierne la sombra de Ockham entera). De ahí la indefensión ante el nominalismo, cuyo exponente declarado es el neopositivismo, y de ahí también ese curioso intento de articulación formal que se llama estructuralismo. Ambos son cansados, mitigados reestrenos que cohíben a la mente apelando, sin vergënza, a su propia incapacidad. En ellos ha desaparecido por completo la consideración del método, y lo pensado se destaca a costa de ignorarlo. En esa misma medida son mecánicos. Neopositivismo y estructuralismo constituyen dos modos de sistematicidad automática, combinatoria o relacional, esto es, precipitados fuera del acontecer metódico.

La atrofia del pensar no impide, sino que, más bien, exige la ingerencia de otras dimensiones del dinamismo humano que intentan convivir con tales automatismos. Las articulaciones objetivadas de suyo todavía pueden ser manejadas por la voluntad (bien entendido: desde fuera), se instrumentalizan fácilmente, aunque sin dejar de imponer su rigidez. La voluntad que instrumentaliza mecanismos no es ya una voluntad metafísica (suscitadora de temas, como la cartesiana), sino una voluntad pragmática que manipula y aprovecha: es la tecnificación total. Con ello se vuelve a editar la tesis arbitrista, sólo que planteada a nivel exclusivamente humano: la arbitrariedad de la voluntad humana es la jubilación de la inteligencia y de la trascendencia. Ha muerto Dios y, tras él, el hombre. Ha muerto Dios, porque mi voluntad es tan arbitraria como la del dios ockamista y lo suplanta, pero también ha muerto el hombre, porque su arbitrio complicado en el afán de aprovechar un plantel de datos ya codificado es mero parasitismo. El fracaso de la voluntad también queda sellado.

Después de ello, para vérselas con la mecanización objetiva, hay que llamar a escena a otra instancia humana; la única que queda: la afectividad. Pero la afectividad humana no es muy de fiar. Las más de las veces es traumatizada al enredarse en las mallas del automatismo (verdadero lecho de Procusto para ella). Una de las eventualidades de la situación es la repristinación del salvaje. Por rechazo afectivo, por intolerancia, estamos a punto de tirar por la borda todo proyecto de optimación humana. Es posible que el hombre al final de este segundo milenio no sea capaz de tomar a su cargo un progreso dirigido.

La afectividad herida, resentida, no es, forzosamente, la retirada a la pasividad o al hermetismo. La arbitrariedad puede instalarse también en ella; de esta manera toma contacto con el mito dionisíaco y, al reanimarlo, se expande en las espirales de la asociación sin trabas. La afectividad se adueña de la combinatoria ampliándola hacia el infinito: es la agitación frenética, el ensayo de no detenerse nunca, que innova tejiendo síntesis deshechas enseguida para encaramarse en otras, que vuelven a caer sin fin: la provisionalidad y la sustitución reclamándose en una dialéctica espectral, devastada, renuncian incluso a articular el tiempo.

Sin embargo, la tensión afectiva no es duradera; sobreviene el cansancio, y el frenesí aboca al estragamiento. El paso siguiente es la abdicación, la confesión de la impotencia de perseverar. La afectividad exhausta recurre al conjuro, es decir, invoca una instancia externa, un estimulante: es la idolatría, la apelación a otra criatura proveedora de posibilidades de supervivencia, cuyo correlato social es el tirano. El tirano ha de ser parco en su función de aprovisionar, precisamente porque en esta función descansa su justificación permanente; por eso, recurre al condicionamiento psicológico, procura desmantelar al hombre, anular su espíritu, la energía que trasciende su precaria consistencia cósica.

El triunfo de la tiranía sería la prueba del viejo aserto acerca del ser, en el que Hobbes creyó encontrar un refugio contra la soberanía de la arbitrariedad: el ser comprometido con la necesidad; ser-necesitante, ser cuyo siendo significa ocuparse en satisfacer su necesidad de ser y es en cuanto satisfecho. El ser que necesita, el exigente, es el ser que no desborda la escueta facticidad de seguir siendo porque a ella ha de proveer gastando su caudal entero. Este aseguramiento del factum siempre famélico por la ousía somete a esta última a la ley del bronce: es la magnificación del llamado instinto de conservación. Pero, ¿conservación de qué? O, ¿por qué más de éste que de aquél? ¿Y por qué en general y no, más bien, nada? El contrataque de la arbitrariedad es imparable.

Unos someros trazos son suficientes para esbozar la situación actual en cuanto deriva de la modernidad, es decir, como punto de llegada de un impulso que se agota. En la entraña de la situación actual, el impulso suena apagadamente, irrecognoscible, como un eco. El impulso ha empujado hasta hoy, pero ya no asiste; ya no se percibe en su fuente, sólo resuena, ha caído en el anonimato. Lo anónimo es lo desfigurado, desvaído o contrahecho, lo que espejea en una superficie sin firmeza, lo que no se deja identificar: lo fragmentario. La modernidad llega hoy como una multitud de trozos. Y se procede a pegarlos: es el sincretismo; o a prolongarlos virtualmente: es la extrapolación. Los sincretismos tejen torpemente, reúnen por semejanzas lejanas, provisionales, por afinidades casi adivinadas, porque lo anónimo margina el método. Las extrapolaciones aplican por si acaso, pues no se sabe con certeza a qué corresponde el fragmento y no se renuncia a ensayar si vale: es el experimentar aleatorio y multiplicado, que pretende vencer la enorme probabilidad de errar con la proliferación de exploraciones.

Los avatares de la afectividad hipertrofiada, que se exalta sin discriminar lo necio y lo profundo, o se acongoja por igual ante la débil dificultad y la desgracia, señalan la ignorancia del matiz, la movilización masiva, carente de intimidad, la simplificación obtusa según la cual la extrapolación da paso al imperio del tópico: es el bloqueo del discurso, la maníaca unilateralidad. La afectividad hipertrofiada está sola. La soledad va a parar al gregarismo, el sincretismo más débil: el montón.

El pragmatismo la voluntad reclamada para aprovechar modelos de cálculo de aplicación comprobada, se cierra en una cínica desconfianza a los motivos éticos ineludibles, que califica de utópicos, ineficaces o desfasados. Palabras como mentalizar, teoría de las motivaciones, de la decisión y similares, indican un problema anancástico - el rechazo de la responsabilidad - para el que se arbitran remédios técnicos. Aquí la extrapolación incurre en una petición de principio: la técnica de la técnica. No se percibe que la técnica es sólo un medio y que el medio absoluto es un contrasentido, esto es, un estrechamiento de las posibilidades, una mineralización de los recursos del hombre, el olvido de su brotar interior y perfectible. El anonimato de la técnica conduce a la fascinación del resultado. Con ello, lo postrero de la situación consuma su destino con lo postrero del hacer. La voluntad pragmática es mimetismo vuelto de espaldas al feed back intrínséco que los clásicos denominaron virtud. La voluntad mimetizada es la voluntad tibia. La tibieza es la entropía, sincretismo de la confusión, vida átona aferrada a sí misma, agarrotada por el miedo de acabar: cuando la supervivencia es el único proyecto, acontece el terrorismo.

La gran liquidación de la inteligencia no alcanza todo el mundo. Permanecen los científicos, no la ciencia como un cuerpo de confortables certezas, ocupados por el momento en la doble tarea de pensar la energía y la informática. Pero sobre los científicos recae una grave sospecha: ¿son solidarios con lo que importa al común de los mortales? Habría que contestar que no, si se atiende a la drástica reducción del horizonte de intereses de la mayoría. Los científicos, y no es una paradoja, son, hoy, extemporáneos. Pero como, aunque peligrosos, alguna utilidad se espera todavía de ellos, se procede a domesticarlos. ¿Será posible que la actividad científica se ejerza en tales condiciones?

La situación actual es improrrogable. Su desajuste apunta a la regresión, pues para equilibrarlo hay que ir hacia abajo. Es saludable percatarse de que ello es justo - la justicia es la congruencia a que, después de todo, la conducta humana obedece por activa o por pasiva -, porque hay que ahuyentar los alarmismos inoperantes.

Pero aún hay más. La Misericordia no es una vana palabra. Contando con ella el hombre puede tratar a Dios. Entonces se ve que no es necesario atenerse al conflicto ockamista, ni perder altura tratando de resolverlo, sino que está mal planteado.

Tratar a Dios; seguir tratándolo, adensando, concentrando el sentido de la vida. Esto es lo que Ockham rechaza. El rechazo podría expresarse con la equívoca sentencia: Dios no interesa; esto es, no existe proyecto cristiano formulable, congruente, en términos también humanos. Pero hay que ocultar la blasfemia (incluso a uno mismo). En la experiencia de que Dios es el tedio se incluye esta coartada: bien entendido, para el hombre. Antes de terminar su juventud, Ockham se ha atrevido a zanjar negativamente el tema del filosofar; en seguida se dedicará a la praxis consecuente, mejor dicho, al corolario: la desintegración de la Iglesia.

Ahora bien, con una experiencia interior y una praxis no basta: es menester pensar la impensabilidad de Dios de modo absoluto. Con su pensar, Ockham aleja a Dios todo lo posible, precisamente para abrir el abismo infranqueable. La generalidad máxima es la indeterminación pura. La inideterminación pura es el poder absoluto. El poder es absoluto en cuanto desvinculado del imperio de la verdad. La indeterminación como poder absoluto pone sin más, es decir, pone la determinación más estricta. La determinación estricta es factum, pues se reduce a ella misma, es externa, no participa de la indeterminación. Puesta como factum inextendido, la determinación es sólo individuo. El individuo es lo puesto en absoluto según su contracción. El individuo es, desde sí, porque sí. Sí es el individuo en su aislamiento exacerbado. Por lo tanto, individuo significa: tautología causal.

La tautología causal es, desde el poder absoluto, contingencia. Para el poder absoluto es lo mismo poner que quitar la determinación porque no es suya, sino exterior. Lo que tiene de exterior es la determinación entera.

Veamos la incongruencia de tal pensar.

La noción de impensabilidad definitiva es, simpliciter, insostenible (es sostener destruyendo toda base), pues definitiva significa pensada, establecida. ¿Cómo puede ser-definitivamente y definitivamente-pensado lo impensable? De ninguna manera: los dos subrayados se estorban entre sí.

Metódicamente, no cabe entender la generalidad máxima sino como agotamiento de un método (no de todos), en modo alguno como ser. El agotamiento de la reflexión no es el establecimiento del absoluto, sino proceso inacabable. Pretender llegar al absoluto por vía reflexiva es condenarse a permanecer en la hipótesis. Hipótesis es lo pendiente de verificación. La verificación no es nunca un asentamiento firme de la hipótesis (pues toda hipótesis renuncia a pensar el ser): es el permiso para seguir manteniéndola precisamente como hipótesis. Forzar la reflexión sugiriendo que, si la generalidad se separa negativamente, existe en el límite la generalidad absoluta, es un suicidio metódico, una trasmutación inverificable (de la hipótesis en tesis), o que supone la verificación al margen de toda verificación (es la pura "apriorización" del factum que antes denominamos sofisma básico). Nótese que, con ello, no se da un solo paso más allá de Anselmo de Canterbury, y que, más bien, se consagra la renuncia a pensar el ser. Tal renuncia, que es constitutiva de la hipótesis misma, es incongruente con el asentamiento del máximo. El asentamiento se reduce, insisto, a la atribución apriórica de la verificación. Tal aprioridad, aparte de los reparos que hay que formularle en atención al estatuto de la hipótesis, no es lo que se llama ser. La arbitrariedad reside precisamente aquí. El individuo que se dice exterior no es ni más ni menos real que el establecimiento del máximo. Sostener la realidad del individuo en su constricción es la constricción de la realidad a la que tampoco la realidad del máximo supera. Tanto da quitar como poner la realidad exterior, pues el abuso ya tuvo lugar al atribuir una realidad semejante al máximo (abuso por doble título: porque el máximo no es asentable y porque tal asentamiento es impropio, pues no es lo que se llama ser, ni creado ni increado. Nótese que el máximo reflexivo es lo que, como impensable o como pensado, sólo se puede establecer así).

Es Ockham quien ha conducido a la filosofía moderna a investigar la vía reflexiva: He mencionado el sentimiento de frustración, de cansancio, a que este esfuerzo ha ido a parar. Es menester matizar, sin embargo. El mérito de los pensadores modernos es innegable. La reflexión es un método válido, una dimensión del pensar, no la más importante, no la única, pero sí utilizable y poderosa, en especial, para el análisis (no para todo análisis). Al centrar la atención en ella se ha logrado una amplia gama de generalidades mediales (ninguna absoluta) de uno u otro modo continentes de determinaciones precisas, aunque siempre escasas de peso ontológico. Con ellas la ciencia ha progresado espectacularmente, sin sobrepasar el nivel de hipótesis pero renovando las hipótesis mismas. Las hipótesis son las generalidades puestas a prueba en términos de realidad. La realidad accede a la comprobación en mínima medida; ello comporta frecuentes malentendidos acerca de la realidad, a la que se entiende reducida a ese mínimo correlato con la hipótesis. Los malentendidos se fijan cuando la comprobación permite la construcción de artefactos (uno de estos malentendidos es el estructuralismo). Más acertado es, como ya sugiere la renovación de las hipótesis, eliminar toda confusión entre la determinación de la generalidad y la realidad en cuanto comprobante (sin esta confusión, el escándalo que supuso la mecánica cuántica acabaría de una vez), así como no reducir la realidad a su prestarse a comprobar (pues no se presta del todo; en rigor, la realidad no se agota en satisfacer el requerimiento de éxito humano. Sostener otra cosa es el verdadero prejuicio de la mentalidad burguesa, compartido, si no agudizado, por la socialista; digo agudizado porque la socialista busca no sólo el éxito completo, sino también una terapéutica global).

Si se evitan las euforias, se previenen los catastrofismos. El resultado neto del pensamiento moderno es tan innegable como modesto, lo cual implica que no debe esperarse que colme todas las aspiraciones humanas. Pero enfadarse por ello y jubilar el pensar es agravar las deficiencias e incurrir en un proceso involutivo que hace utópicas tales aspiracpnes. Lo conveniente es intensificar el pensamiento.

En el plano de consideración filosófico, el fracaso de la reposición moderna del filosofar es la constatación del agotamiento de un método. El agotamiento es propio de ese método (no de su uso científico) y, por lo tanto, su constatación ni lo invalida ni es sorprendente. El pensar no acaba con ello; acontecen también la abstracción, la explicitación racional y la intelección, métodos unificables, según los cuales el filosofar tradicional fue exercido. Es urgente volver a dialogar con él sin resabios, dejando a un lado la petulancia insensata de sentir la situación actual como un aislamiento positivo.

Todavía, como he intentado mostrar en otro lugar, puede ampliarse la investigación con otra metódica pluridimensional.

Leonardo Polo

---

[1] Me he ocupado de los métodos en otros lugares. Aquí, después de enunciarlos, intentaré muy resumidamente describirlos y ordenarlos.

La obertura del pensar es la abstracción. Abstraer significa: articular el tiempo según el presentar. No cabe un acontecer progresivo si primero no se procede a esta articulación, la cual no es un progreso metódico, pero es imprescindible. El acontecer abstractivo no es el único pensar, no lo agota: todavía cabe pensar. El método imprescindible no es suficiente. La insuficiencia es doble: respecto al pensar y respecto a lo pensado. El pensar procede metódicamente a colmar la insuficiencia.

La reflexión es el método según el cual acontece pensada la insuficiencia de la abstracción respecto al pensar mismo. Reflexionar significa: negar. Negar significa: separar la generalidad. Acontece pensada la generalidad justamente separándola. Tal acontecer es una vía. Separada, la generalidad es respectiva a su determinación. La determinación de la generalidad no debe confundirse con lo abstracto: no es igual articular el tiempo que determinar la generalidad (si esto no se tiene en cuenta se incurre en incongruencia). Por eso, es oportuno llamar segunda a la determinación de la generalidad. Pero, además, la generalidad no es única. Siempre cabe negarla y, por tanto, pensar una generalidad "mayor". Las determinaciones de las distintas generalidades tampoco deben confundirse. De acuerdo con esto, no cabe pensar la generalidad máxima; por eso, la vía metódica reflexiva se agota: pensar la diferencia entre abstraer y seguir pensando no es un pensar que culmine, o lo que es igual, tal diferencia no es pensable en modo absoluto (pues no es absoluta). El postrer acontecer reflexivo es preguntar.

La razón es el método según el cuál acontece pensada la insuficiencia de la abstracción respecto de la realidad. Razonar significa: devolver. Devolver significa: explicitar. Acontece pensado lo explícito justamente a partir de lo implícito. Explicitar lo implícito acontece según fases. Las fases del método que llamo razón son: concebir, juzgar y fundar. Así pues, razonar también es una vía y también se agota: la insuficiencia de la abstracción respecto de la realidad no es pensable de modo absoluto (pues no es absoluta). El postrer acontecer racional es fundar. La congruencia metódica del fundamento se pierde en su confusión con el absoluto (o con la generalidad reflexiva), ya que el fundamento explícito ha de referirse a las fases que lo guardaban implícito. Tal referir significa: traer. Traer significa que el fundamento acompaña. Al fundamento pensado como traer que acompaña es oportuno llamarle base. En suma, la reflexión y la razón se agotan, pero no de la misma manera: la razón se agota en el fundar y la reflexión en el proceso in infinitum.

Ahora bien, si la insuficiencia no es declarable ni reflexiva ni racionalmente en absoluto (o sea, si las vías metódicas que la declaran se agotan) y, si, por otra parte, ambos agotamientos difieren, no sería correcto entender que el pensar acaba con la abstracción y con el doble modo de pensar su insuficiencia: ninguno de estos métodos es conclusivo sin más (pensar no termina con ellos). La intelección es el método según el cual lo incondicionado es pensado. Este método no es una vía, pues es distinto de la reflexión y de la razón (confundirlo con cualquiera de ellas es una incongruencia), y si en tanto que distinto fuera una vía, haría completamente provisionales a ambas: pensar lo incondicionado no puede ser pensar que reflexionar y razonar son provisionales (no lo son). Además, la provisionalidad de las vías metódicas llevaría a entender la intelección como intuición (la llamada intuición, intelectual); ello es una incongruencia. Un modo de corregirla es interpretar la intelección como hábito; otro, que no es incompatible con dicha interpretación, es intentar averiguar su sentido metódico. Como método, la intelección es pensar lo incondicionado en su distinción misma. La distinción de lo incondicionado es el tema de los primeros principios. Los primeros principios son irreductibles entre sí, pues no pueden ser primeros si se confunden o amalgaman: en tanto que los primeros principios no se confunden, todos ellos vigen; ante todo, entre sí. Pensar los primeros principios entre sí es pensarlos en su enlace; tal enlace no se ha acabado de pensar.

Si la abstraccion abre paso a la reflexión y a la razón; y si inteligir no es pensarlas como provisionales, todos estos métodos son distintos y, asimismo, son unificables. La unificación es otro método, al que estimo oportuno llamar logos. Tal método se presta a incongruencias graves, a las que cabe llamarlas depresiones. Las depresiones del logos son frecuentes porque los métodos viales son válidos y, a la vez, se agotan. Por ser válidos, son ejercidos; por ser distintos, sobre todo en su agotamiento, su ejercicio puede no ser igualmente intenso. Por eso, el agotamiento de uno de ellos sugiere la preeminencia del otro, sugerencia engañosa en tanto que induce a intentar prolongar el uno según el otro. La unificación de las vías metódicas no debe ser precipitada. Mientras no se agotan, su unificación ha de ser gradual (o no total, pues la realidad no equivale nunca a la determinación del general: lo más que concede es su comprobación, pero la comprobación no es la determinación; confundirlas da lugar a la incongruencia característica del pensar mecanicista, a la que conviene llamar sofisma básico). En su agotamiento la unificación de las dos vías metódicas no puede ser exclusiva; con otras palabras, no puede excluir al intelecto. [2]

Quedo yo y la arbitrariedad pura frente a frente. Se comprende enseguida que este enfrentamiento es insoportable. Debería comprenderse también el horror de una amenaza, de momento lateral, pero a punto de estallar: que la arbitrariedad emigre hasta mí, que yo sea la arbitrariedad y, por lo tanto, mi entorno - los demás, las cosas - lo enteramente maleable. Hoy se habla mucho de manipulación, pero no se sabe cuándo ni por quién fue desatada la blasfemia de que proviene.

Si la voluntad de Dios no es amable, ningún amor tiene sentido (es cifra desierta). Si la ley moral no me marca la dirección a Dios con verdad y no sólo de hecho, si el itinerarium hominis in Deum no es asumible desde dentro, el movimiento humano es el de una piedra (Tomás de Aquino). Si el hombre no va - él - a Dios (con la gracia de Dios) no va - él - a ninguna parte. Si la ley moral no es cognoscible, toda otra ley es estulticia. Todo esto es obvio; tan obvio como que no da razón de Ockham. Es preciso ahondar en las condicionales hasta el extremo de señalar la incongruencia ockamista en términos de capacidad humana. Mientras las condicionales se limiten a indicar (negativamente) las consecuencias obvias, no se cae en la cuenta de que el pesimismo de Ockham es radicalmente antropológico.

[3]

Los métodos cartesianos son:

1) Para el tema de Dios, la reflexión completa; su incongruencia estriba en que la reflexión es un método que se agota (reflexionar es generalizar, es decir, separar negando, de modo que por tal vía no es posible evitar el proceso in infinitum) y, por lo tanto, no es completa nunca. Ello comporta que la identidad no se establece adecuadamente con la reflexión, sino mediante la intelección: es un primer principio. Una identidad reflexiva es una versión debilitada de la unificación (logos) de reflexión e intelecto.

2) Para el objeto claro y distinto, una determinación de la abstracción a nivel sensible; su incongruencia fue ya entrevista por Kant en la estética trascendental. Más precisamente, la abstracción es, directamente, articulante; la extensión y el cogito cartesianos no lo son.

3) Para la res, la razón en su fase judicativa; su incongruencia está en que la razón es una vía metódica que prosigue explicitando. Aislar la afirmación del resto del método racional acarrea la pérdida de la noción de ente transcendental (fase conceptual de la razón explicitada en el juicio) y del fundamento (fase racional última que explicita al juicio). La afirmación aislada no puede unificarse con el intelecto; así se hace imposible la formulación intelectual del principio de no contradicción y precipita el problema de la comunicación de sustancias.

4) Para el cogito en cuanto ideado, lo que se indica en el apartado 2; en cuanto relativo al sum y segregado de todo cogitatum, un estatuto metódico regresivo: no es racional (no es un concepto, ni un juicio, ni una fundamentación); tampoco es reflexivo: el cogito no es la generalidad de la conciencia kantiana (la acusación de paralogismo no es pertinente) ni el sum la determinación concreta de una generalidad. Sin embargo, en cuanto separado (función metódica negativa de la duda) habría de ser reflexivo; pero, al no ser propiamente una generalidad, hay que considerarlo como un conato de reflexión abortado por un regreso apresurado a la determinación directa de la abstracción, que, sin embargo, rehúsa la articulación de esta última. En suma, ni una generalización, ni tan siquiera una articulación abstracta. Ambos estatutos metódicos se estorban y deprimen porque cogito-sum sólo vale en el simple presente temporal. Ello lo aisla también de la memoria (no es la indagación agustiniana acerca de la interioridad). La pretensión cartesiana de

que voluntad y pensamiento son lo mismo considerado como actividad y pasividad es, metódicamente, una paralización según la cual que yo sea ahora no significa ni que haya sido ni que siga siendo; y también que yo estoy seguro de que soy en tanto que pensante, pero que pensante es seguro en tanto que controlado ahora por un crispado acto voluntario. Por eso sólo la multiplicidad de actos voluntarios puede pluralizar la temática cartesiana.

[4] Cap. II § VI de este libro.

[5] Cap. V § III de este libro.

[6] Metódicamente, la Crítica de la razón pura encierra numerosas incongruencias. Para no alargar demasiado este prólogo, señalaré sólo las más gruesas:

1) La conciencia kantiana es una generalidad unitaria. Ya he dicho que la generalidad es un tema reflexivo y que la reflexión se agota. Para Descartes la idea de Dios es la reflexión completa y, así, una incongruencia. La conciencia kantiana no es la idea de Dios; su incongruencia es la detención de la reflexión. Ahora bien, ¿cómo se detiene la reflexión sin connotar que no está completa?; y si esta connotación se excluye, ¿por qué no seguir reflexionando? El agudo problema de la conexión entre la conciencia y las ideas de la razón pura ya está aquí. ¿La conciencia es más o menos general que tales ideas? ¿En particular, la idea kantiana de Dios es reflexiva, o es una noción fundamental, es decir, metódicamente racional? En este segundo caso, ¿cómo asignar a la conciencia el carácter de principio de deducción de las categorías y, por otra parte, vincular éstas a las ideas de la razón siguiendo la consigna de remontarse a la base anhipotética de los silogismos? ¿O es que se trata de dos tipos de deducción? ¿Qué tipo de método es la deducción transcendental?

2) La conciencia kantiana no es una síntesis: la síntesis habría de ser el método con el que sentar su objetividad. Pero, por una parte, este método no se puede admitir sin que la aprioridad pura de la conciencia se pierda irremediablemente y, por otra parte, sin que su carácter rigurosamente unitario se desvanezca (la síntesis lo es de una diversidad); además, la conciencia no puede ser entendida, ella misma, como diversidad sin que la Critica de la razón pura se derrumbe, esto es, sin que se haga equívoca la referencia de toda representación a ella. Kant se debate aquí en una pugna insoluble: no puede decir cómo se origina la conciencia; más aún, no puede en serio asignarle ningún origen, aunque fuera numenal o incognoscible. El tema del paralogismo oculta una dificultad mucho mayor que la que Kant reconoce: el número puede serlo en orden al dato sensible, no respecto de la conciencia. La incongruencia estriba en confundir la generalidad con la constancia. La constancia ha de asignarse a todo objeto, ya que cualquiera que sea el método según el cual se logre; lo-logrado lo-hay. La conciencia significa, como constancia, haber. La conciencia es el pensar en su límite; en cambio, la generalidad es una noción lograda con un método: también ella la-hay.

3) Como la conciencia kantiana no es una síntesis, no es correcto el modo de plantear el tema de las síntesis del entendimiento: éstas no pueden derivar de aquélla. La conciencia no acompaña a las categorías llegándose hasta ellas y, por lo tanto, no las funda, no es su base. Kant no consigue un sentido peculiar para la deducción trascendental.

Las síntesis categoriales, como unificación de diversos, están a medio camino entre la homogeneidad de las ideas generales y la heterogeneidad que unifican. Tal heterogeneidad se enuncia de un modo insatisfactorio, que hace impertinente su unificación. Desde luego, no se trata de la unificación judicativa, pues en ningún pretendido juicio sintético a priori el predicado es más formal que el sujeto (v.gr.: 7+5=12: ni el signo = es la cópula verbal, ni 7+5 se conoce mejor al igualarlos con 12. La síntesis de rectitud y distancia carece también de interés: no se conoce mejor la rectitud al declarar que es una distancia, más aún, la rectitud no es distancia alguna, ni menor ni mayor. A esto se añade que las síntesis de la geometría en Kant presuponen el espacio, o sea, que éste es el sujeto, "el sustrato", formalizado por la síntesis. Pero esto es una intromisión del hilemorfismo en que naufraga la pretendida consideración trascendental del objeto).

[7]

Hay que añadir:

1) El desprecio hegeliano hacia la matemática - el cálculo - no está del todo justificado. Reflexivamente, la determinación de los distintos bajo (alguna) idea general puede y debe ser calculada. Naturalmente, el cálculo no es todo el método reflexivo: no toda separación de la generalidad permite el cálculo, es decir, se determina con él. Por otra parte, los cálculos son plurales, no son susceptibles de unificación plena (dependen del nivel de generalización, la cual, en definitiva, se agota).

2) La consideración absoluta de la objetividad carece de sentido: cualquier objeto, por distinto que sea de otro, lo-hay. Haber es la constancia del límite. De aquí se desprende que la pretensión hegeliana de eternidad respecto de la historia es insostenible: ningún presente domina la historia. Ahora bien, si el presente no es la plenitud dialéctica, ¿qué vale una historiología dialéctica? Y si se declara que la plenitud dialéctica no se ha alcanzado todavía, ¿qué vale el criterio adoptado para - ahora ya no hay efugio - la hermenéutica del pasado? La historiología del llamado materialismo dialéctico encalla en el relativismo. Por lo demás, si la dialéctica es el único método válido y estamos lejos del "cuarto momento", la dialéctica ha de ser futurología. La piedra de toque de la pretensión de génesis del contenido es precisamente la previsión; ¿cabe prever dialécticamente?, y, si no, ¿qué es la dialéctica como praxis? ¿Algo más que un mecanismo político del tipo de Maquiavelo?; ¿es el presente definitivo a que se aspira algo más que un colectivismo homeostático?

3) La identidad sujeto-objeto es un reduccionisino, tal vez el más grave. La identidad es un tema intelectual inabarcable. El sujeto humano no es un método mental ni, en definitiva, es para ninguno de ellos, sino para el Creador.

[8]

Este rápido examen de Ser y Tiempo, así como de su improseguibilidad, muestra el agotamiento de la reflexión en la pregunta. La incongruencia heidegeriana es el desajuste de método y tema que surge de la primacía radical del método. Para proceder al ajuste bastan las observaciones siguientes:

La vía metódica reflexiva es unificable en su agotamiento con la razón (también en su última fase). El agotamiento de la razón es el último explícito, a saber, el tema del fundamento. El fundamento es tema racional, no reflexivo. La pregunta fundamental deprime el logos precisamente cuando el agotamiento de las dos vías metódicas permite su lúcida unificación. En efecto, si al fundamento no le corresponde generalidad, la diferencia ha de ser interna al fundamento mismo. La pregunta pertinente es la pregunta acerca del dentro. De este modo, ambas vías metódicas pueden unificarse con la intelección (el principio de identidad es tratado por Heidegger de un modo trivial). Por otra parte, la generalidad del fundamento plantea una grave dificultad a la indagación acerca del sujeto humano. Mientras las pretensiones trascendentales de la filosofía moderna no se abandonan, la generalidad del fundamento da lugar a una especie de competición entre el sujeto humano y el ser, de la que aquél sale malparado (la interpretación fundamental de la libertad ensayada en Von Wesen des Grundes es insostenible). En fin, dotar de horizonte temporal a la comprensión del ser es una recaída en la abstracción, que es el método articulador del tiempo. La comprensión del ser no es abstractiva, sino racional; no tiene horizonte temporal, sino implícitos.

Atribuir generalidad al fundamento es suscitar dificultades inextricables.