

## ¿QUE SIGNIFICA FILOSOFAR?

«El motivo por el que el filósofo se asemeja al poeta es que los dos tienen que habérselas con lo maravilloso».

(SANTO TOMÁS DE AQUINO.)

## I

Cuando el físico se pregunta: ¿qué significa hacer física?, ¿qué es la investigación física?, plantea con ello una cuestión previa; es evidente que, al preguntar de esa manera y al buscar una respuesta, no se hace todavía física—no se hace todavía, o, también, no se hace ya física—. Trata, sin embargo, plenamente de filosofía y hace filosofía, quien plantea y trata de contestar la pregunta ¿qué significa filosofar? No es ésta una cuestión previa a la filosofía, sino eminentemente filosófica; se sitúa uno con ella en el centro mis-

---

\* Las palabras de Santo Tomás de Aquino que figuran al comienzo del capítulo proceden de su *Comentario a la Metafísica de Aristóteles* (1, 3).

mo de la filosofía. Más precisamente: no puedo decir nada sobre la esencia de la filosofía y del filosofar sin afirmar algo sobre la esencia del hombre, y con ello designamos ya un territorio central de la filosofía misma.

A ese territorio, al de la antropología filosófica, pertenece, pues, nuestra pregunta «¿qué significa filosofar?»

Y por ser una pregunta filosófica, por eso precisamente, no podrá ser contestada de una forma definitiva, pues es esencial a la pregunta filosófica el que no se pueda obtener la respuesta como una «bien redondeada verdad» (según la expresión de Parménides), que no se la pueda tener en las manos como una manzana madura que se coge del árbol. Sobre esto, sobre la estructura de esperanza propia de la filosofía y del filosofar en general, hablaremos más adelante. No nos prometamos, por tanto, una definición manejable, una respuesta que abarque por todos lados el objeto, aun prescindiendo por completo de que cuatro cortas conferencias apenas si bastan para poner en claro todo lo que abarca y hasta dónde se extiende la cuestión.

En una primera aproximación puede decirse que filosofar es un acto en el que se sobrepasa o trasciende el mundo del trabajo. Hay, pues, que precisar en seguida qué se entiende por «mundo del trabajo», y después qué quiere decir «trascender» ese mundo.

El mundo del trabajo es el mundo del día de

labor, el mundo de la utilización, del servicio a fines, del resultado o producto, del ejercicio de una función; es el mundo de las necesidades y del rendimiento, el mundo del hambre y de su satisfacción. El mundo del trabajo está regido por esta meta: realización de la «utilidad común»; es éste el mundo del trabajo en la medida en que trabajo es sinónimo de acción útil (a la que es propio al mismo tiempo la actividad y el esfuerzo). El proceso del trabajo es el proceso de la realización de la «utilidad común», concepto que no hay que tomar como equivalente de *bonum commune*. La «utilidad común» es una parte esencial del *bonum commune*, pero este concepto contiene mucho más. Al *bonum commune* pertenece, por ejemplo (como dice Santo Tomás)<sup>1</sup>, que haya hombres entregados a la inútil vida de la contemplación; al *bonum commune* pertenece el que se haga filosofía, mientras que justamente *no* se puede decir que la contemplación, la filosofía, sirva a la «utilidad común».

En la actualidad, *bonum commune* y «utilidad común» se identifican cada vez más; es también verdad, y viene a ser lo mismo, que, en virtud de ello, el mundo del trabajo empieza a ser, amenaza a ser, cada vez más excluyentemente, nuestro mundo a secas; la exigencia del mundo del trabajo se vuelve cada vez más totalitaria, se apodera cada vez más de la existencia humana en su totalidad.

<sup>1</sup> In Sent., 4 d., 26, 1, 2.

Si es verdad que filosofar es un acto que sobrepasa, que trasciende el mundo del trabajo, entonces nuestra pregunta «¿qué significa filosofar?», esta pregunta tan «teórica» y «abstracta», se transforma imprevista y repentinamente en una cuestión histórica de la máxima actualidad. Nos basta dar un paso, en el pensamiento y geográficamente, para encontrarnos en un mundo en el que el proceso del trabajo, el proceso de la realización de la «utilidad común», informa todo el ámbito de la existencia humana; sólo hay que saltar una frontera, de la que estamos muy cerca tanto interior como exteriormente, para llegar al mundo total del trabajo en el que, consecuentemente, no habría ya ninguna verdadera filosofía ni ningún verdadero filosofar, si es verdad que filosofar significa trascender el mundo del trabajo y que es esencial al acto filosófico *no* pertenecer a ese mundo de utilidades y de aptitud práctica, de necesidad y producto, a ese mundo del *bonum utile*, de la «utilidad común», sino ser esencialmente inconmensurable con él. Mientras más totalitaria se hace la exigencia del mundo del trabajo tanto más intensamente se presenta esta inconmensurabilidad, este no-pertenecer a él. Y quizá se pueda decir que esta exacerbación, este estar en peligro por parte del mundo del trabajo, es aquello por lo que se caracteriza propiamente la situación actual de la filosofía, casi más que por el contenido de sus problemas. La filosofía —¡necesariamente!—reviste cada vez más el ca-

rácter de lo extraño, del mero lujo intelectual, incluso de algo verdaderamente intolerable e injustificable, mientras más excluyentemente se incauta del hombre la exigencia del mundo de los días de trabajo.

Hay que decir primero algo sobre esta inconmensurabilidad del acto filosófico, sobre este trascender el mundo del trabajo que se produce en el filosofar. Hay que hablar de esto de forma absolutamente concreta.

Recordemos las cosas que dominan hoy el día corriente del hombre, nuestro día de trabajo; no es preciso para ello ningún especial esfuerzo de imaginación: nos encontramos metidos drásticamente en el centro mismo de este día de labor. Ahí están, por de pronto, las carreras y persecuciones de todos los días por la simple existencia física, por la comida, el vestido, la vivienda, el calor; después, sobrepasando las preocupaciones del individuo y condicionándolas al mismo tiempo, las necesidades de una nueva ordenación y reconstrucción, sobre todo en nuestra patria, pero también en Europa, en el mundo entero. Luchas de poder para la explotación de los bienes de esta tierra, oposición de intereses en lo grande y en lo pequeño. Por todas partes máxima tensión y sobrecarga, sólo aparentemente aligerada mediante desviaciones y pausas acabadas apresuradamente: periódicos, cines, cigarrillos. No es preciso que siga componiendo el cuadro; todos sabemos el aspecto que presenta este mundo. No es

preciso, sin embargo, considerar sólo estas formas extremas, críticas, que se muestran precisamente hoy. Basta pensar sencillamente en el mundo del trabajo de todos los días, en el que hay que poner manos a la obra; en el que se realizan y logran fines muy concretos, metas que hay que tener a la vista con una mirada fija, orientada a lo cercano y a lo inmediato.

Estamos muy lejos de querer menospreciar este mundo de los días laborables, partiendo de una posición, a la que supongamos superior, de ocio filosófico. Sobre esto no hay que gastar palabras; ese mundo de los días de labor es parte esencial del mundo del hombre; es precisamente en él donde se crean los fundamentos de la existencia física sin la que ningún hombre puede filosofar. Pero, sin embargo, imaginémonos que entre las voces que llenan los talleres y el mercado («¿cómo hay que obtener estas o aquellas cosas necesarias para la existencia cotidiana? ¿De qué forma se consigue eso? ¿Dónde hay de esto?»); imaginemos, decía, que entre tales voces se alzase de repente una preguntando: «¿Por qué existe el ser y no más bien la nada?», antiquísima y primaria exclamación de ascmbro filosófico, que ha calificado Heidegger como la pregunta fundamental de toda metafísica<sup>2</sup>. ¿Hay que decir expresamente hasta qué punto esta pregunta del filósofo es

---

<sup>2</sup> HEIDEGGER, M.: *Was ist Metaphysik?* Frankfurt, 1943, página 22.

algo por completo inconmensurable con el mundo de utilidad y de servicio a fines concretos de los días de trabajo? Si se formulase inesperada y repentinamente entre hombres de acción y de negocios, hombres preocupados del rendimiento y del éxito, ¿no se tendría por loco al que la hiciese? En tales contraposiciones extremas se hace visible la diferencia realmente existente; se hace claro que con aquella pregunta se da un paso que trasciende el mundo del trabajo y lleva lejos de él. La pregunta filosófica que lo es verdaderamente atraviesa la cúpula bajo la que está encerrado el mundo de la jornada burguesa de trabajo.

El acto filosófico no es la única forma de dar este «paso más allá». La voz de la poesía, de la verdadera creación literaria, no es menos inconmensurable con el mundo del trabajo que la pregunta del filósofo:

*Alzase en el confín el árbol,  
cantan los pájaros y en las caderas de Dios  
descansa feliz la esfera de la creación*<sup>3</sup>.

Tal voz suena igualmente en el ámbito de metas activamente alcanzadas como algo por completo extraño. No de otra forma sucede también con la voz de quien reza: «Te alabamos, te glorificamos, te damos gracias por tu inmensa gloria.»

---

<sup>3</sup> KONRAD WEISS: «In exitu» (versos iniciales), incluido en la selección de poesías *Die cumäische Sibylle*. Munich, 1921.

¡Cómo podría ser comprendido esto sirviéndose de las categorías de la utilización racional y de la organización utilitaria!

Y también quien ama se sale de la cadena de fines de este mundo del día de trabajo, así como todo aquel que, por una profunda conmoción existencial, que es siempre al mismo tiempo una conmoción de la relación con el mundo, pisa los límites de la existencia, sea, por ejemplo, en la experiencia de la cercanía de la muerte o en cualquiera otra cosa. En semejante conmoción (tén-gase en cuenta que también el acto filosófico, la verdadera creación poética y, en general, la vivencia creadora, así como la oración, se apoyan en una conmoción), en tal conmoción, decimos, experimenta el hombre el carácter no definitivo de este mundo de todos los días lleno de cuidados; lo trasciende, da un paso más allá.

Por razón de esta fuerza de trascendencia y rompimiento que les es común tienen una cierta unidad natural todas esas formas de actitudes fundamentales del hombre: el acto filosófico, el religioso, el de creación y contemplación artística y también la relación con el mundo realizada en una conmoción existencial en virtud del amor, de la experiencia de la muerte o de lo que sea. Todo el mundo sabe hasta qué punto ha unido Platón en su pensamiento el filosofar y el eros. Y por lo que respecta a la unidad de filosofía y creación poética, existe una notable y poco conocida frase de Santo Tomás de Aquino, en su

*Comentario a la Metafísica de Aristóteles*: el filósofo tiene de afín con el poeta el que los dos tienen que habérselas con lo maravilloso (*mirandum*), lo digno de admiración, lo que provoca admiración<sup>4</sup>. Estas palabras, cuya profundidad no es fácil sondear, tienen tanto más peso cuanto que ambos pensadores, Aristóteles y Santo Tomás, son cabezas de extraordinaria sobriedad, totalmente opuestas a cualquier confusión romántica de dominios. Así, pues, por razón de la común orientación a lo admirable (*mirandum*) (¡y lo maravilloso no se presenta en el mundo del trabajo!), en razón de esa común fuerza de trascender se asemeja y aproxima el acto filosófico al poético, acercándose a él y emparentándose con él más que con las ciencias exactas especializadas. Sobre ello habrá que hablar todavía.

La copertenencia es a tal punto válida que siempre que se niega esencialmente *uno* de los miembros de esta trama no florecen tampoco los restantes, de modo que en un mundo totalitario del trabajo todas esas formas de trascendencia del mismo tienen que agostarse (o digamos mejor: tendrían que agostarse, es decir, si fuera posible destruir por completo la naturaleza humana). Donde lo religioso no puede crecer, donde no hay lugar para la creación y contemplación artísticas, donde la conmoción por el eros y la muerte pierde su profundidad y se banaliza, ahí tampoco florecen el filosofar y la filosofía.

<sup>4</sup> In Met., 1, 3.

Peor, desde luego, que el simple enmudecimiento y extinción paulatina es su corrupción en formas bastardas y falsas. Existen seudorealizaciones de esas actitudes fundamentales, que sólo aparentemente traspasan la cúpula. Existe una forma de orar mediante la cual no se trasciende «este» mundo, sino con la que más bien se intenta incluir lo divino en la cadena de fines de los días de trabajo como algo que funciona en ella a modo de parte integrante de la misma. Hay una corrupción de la religión en magia, en la que no se realiza la entrega a lo divino, sino un intento de adueñarse de lo divino para disponer de ello; se pervierte la oración haciendo de ella una práctica que siga haciendo posible la vida bajo la cúpula. Y existe también una degeneración del eros por la que se pretende poner al servicio de los fines del limitado yo su capacidad de entregarse y que resulta de un miedoso protegerse frente a la conmoción que produce el mundo más amplio y profundo en el que sólo puede entrar quien ama de verdad. Hay también seudoformas de la creación y contemplación artísticas, una seudopoesía, que, en lugar de romper la bóveda del día de trabajo, se limita, por así decir, a pintar adornos engañadores en su pared interior y que, con mayor o menor disimulo, se pone al servicio del mundo del trabajo como «poesía útil», privada o también política; semejante «poesía» no trasciende, ni siquiera aparentemente. (Es claro que el verdadero filosofar tiene más en común con la

ciencia especializada exacta que con tal seudopoesía).

Y, por último, hay también una seudofilosofía, cuya característica es precisamente ésta: que en ella el mundo del trabajo no es sobrepasado tampoco. En Platón pregunta Sócrates al sofista Protágoras <sup>5</sup>: «¿En qué instruyes tú a los muchachos que se agolpan en torno tuyo?» Y Protágoras responde: «El objeto de mi enseñanza es la buena deliberación, tanto para sus asuntos propios, para la administración de su casa como para los del Estado, el talento para conducirlos perfectamente mediante palabras y obras.» Este es el programa clásico de la filosofía concebida como saber de formación, de una filosofía aparente, que no trasciende.

Hay algo todavía peor, y es que todas estas seudorealizaciones coinciden en que no sólo no trascienden, sino clausuran al mundo bajo la cúpula todavía más y de forma más definitiva; encierran al hombre aún más en el mundo del trabajo. Así, estas formas ficticias y, sobre todo, esta aparente filosofía, son algo mucho peor, mucho más desesperanzador que, por ejemplo, el sencillo cerrarse frente a lo no cotidiano del hombre mundano. El hombre sencillo, cautivo en el mundo de los días de labor, puede, con todo, ser afectado algún día por la fuerza de conmoción que se oculta en una cuestión filosófica verdadera o en una poe-

---

<sup>5</sup> *Protágoras*, pág. 318 y sigs.

sía, pero a un sofista, a un seudofilósofo no hay nada que lo conmueva.

Volvamos al camino de la cuestión inicial: si se pregunta por la verdadera esencia de la filosofía se sale uno, precisamente con la pregunta, del mundo del trabajo. Y es claro que una pregunta semejante y un planteamiento de ese tipo posee hoy como problema una especial fuerza y agudeza histórica, hoy en que precisamente este mundo del trabajo se presenta con una exigencia totalitaria desconocida hasta ahora en Occidente. Sin embargo, no se trata aquí de hacer crítica del tiempo. Hablamos de una desproporción que es, en lo fundamental, permanente.

La carcajada de la muchacha tracia que vió caer en un pozo a Tales de Mileto, el contemplador del cielo, es para Platón la representativa respuesta a la filosofía de la sólida razón de todos los días. Esta historia de la muchacha tracia se encuentra al comienzo de la filosofía occidental. Y «siempre de nuevo» (así se dice en el *Teetetes*<sup>6</sup> de Platón), «siempre de nuevo» es el filósofo motivo de risa «no sólo para las muchachas tracias, sino en general para la masa, porque él, extraño al mundo, cae en el pozo y en otras muchas perplejidades diversas».

Platón, empero, no habla sólo ni principalmente mediante palabras expresas y en tesis formales, sino más bien mediante figuras. Ahí está, por

---

<sup>6</sup> *Teetetes*, 174.

ejemplo, Apolodoro, un personaje secundario (así parece en principio) en el *Fedón* y *El Banquete*. Apolodoro es uno de aquellos muchachos irreflexivamente entusiastas que rodeaban a Sócrates, en los que Platón quizá se ha querido representar a sí mismo. Acerca de Apolodoro se cuenta en el *Fedón*<sup>7</sup> que cuando Sócrates se llevó a la boca en la prisión el vaso de cicuta, fué el único entre los presentes que prorrumpió en llanto y en sollozos incontenibles. «Tú conoces ya a este hombre y cómo es.» De sí mismo cuenta Apolodoro en *El Banquete* que desde hacía años había estado siempre celoso de saber cada día lo dicho o hecho por Sócrates. «Antes vagaba yo de un lado para otro, a la ventura; creía servir para algo, y, sin embargo, era más desdichado que nadie.» Pero ahora se ha entregado de una forma exaltada a Sócrates y a la filosofía. En la ciudad le llaman «el loco» Apolodoro; se enfurece contra todos y aun contra sí mismo, exceptuado el sin par Sócrates. Con perfecta ingenuidad proclama por todas partes cómo se pone «contento más allá de toda medida» cuando puede hablar de filosofía u oír hablar a otros de ella; y después vuelve a sentirse nuevamente desgraciado porque no ha logrado todavía lo verdaderamente importante, ser como Sócrates. Este Apolodoro se encuentra un día con algunos amigos de antes, justamente aquellos que le llaman ahora el loco, el enajena-

---

<sup>7</sup> *Fedón*, 59.

do. Son, como Platón observa expresamente, gente de negocios, hombres de fortuna, que saben muy bien cómo hay que hacer las cosas y que «opinan que han de hacer algo» en el mundo. Estos amigos piden, empero, a Apolodoro que les cuente algo del discurso sobre el amor que se había pronunciado en cierto banquete en casa del poeta Agatón. Está claro que estos hombres de fortuna, dados a los resultados prácticos, no sentían de ninguna manera la necesidad de ser adoc-trinados sobre el sentido del mundo y de la existencia, ¡y menos todavía por Apolodoro! Es tan sólo el interés por lo picante, por lo gracioso, por las frases bien dichas, por la elegancia formal de la discusión, lo que entra aquí en juego. Apolodoro, por su parte, no se hace tampoco ilusiones sobre eventuales «intereses filosóficos» de sus interlocutores. Les echa, por el contrario, en cara hasta qué punto les compadece, porque «creéis servir para algo cuando, en realidad, no servís para nada. Y quizá ahora opináis que soy un infortunado, y creo que tenéis razón; pero en lo que concierne a vosotros, no lo creo, sino que lo sé, y muy bien.» A pesar de ello, no se niega a relatarles el discurso sobre el amor. El no puede callar, «si vosotros así lo queréis, yo tengo que hacerlo»—aunque se le tenga por un insensato—. Y entonces relata Apolodoro ¡justamente el *Symposium!* *El Banquete*<sup>s</sup> platónico tiene la forma del

---

<sup>s</sup> *El Banquete*, pág. 172 y sigs.

discurso indirecto, del relato, ¡de labios de Apolodoro! Me parece que ha producido demasiado poco asombro el hecho de que Platón haga expresar en palabras sus más profundos pensamientos a este muchacho exaltado, abandonado a un entusiasmo sin crítica, a este fanático estudiantil que es Apolodoro, y además ante un auditorio de gente rica y afortunada en la vida, que ni puede ni tampoco quiere aceptar estos pensamientos o, al menos, tomarlos seriamente en consideración. Hay algo sin esperanza en esta situación, una tentación de desesperación a la que sólo puede resistir (esta es la opinión de Platón) la búsqueda juvenilmente impertérrita de la sabiduría, la verdadera «*philosophia*». En todo caso, no pudo Platón expresar de forma más clara la esencial inconmensurabilidad del filosofar y del mundo del trabajo satisfecho consigo mismo.

Con todo, este aspecto negativo es sólo una cara de tal inconmensurabilidad; la otra cara se llama libertad. La filosofía es «inutilizable» en el sentido de una utilización y aplicación inmediata; esto es una cosa. Otra es que la filosofía no se deja utilizar, no deja que se disponga de ella para fines que se encuentren fuera de sí misma; ella misma es un fin. La filosofía no es un saber de funcionarios, sino, como ha dicho John Henry Newman<sup>9</sup>, un saber de *gentlemen*; no un saber «útil», sino un saber «libre». Esta «libertad»

---

<sup>9</sup> «*Universitätsreden*», en *Ausgewählte Werke*, Maguncia, 1927, página 127.

significa que el saber filosófico no recibe su legitimación de su utilidad y de su aplicabilidad, de su función social, de su posible relación a la «utilidad común». Justamente en este sentido ha sido pensada la libertad de las «artes liberales», en oposición a las artes serviles, que, como dice Santo Tomás, «están ordenadas a un bien útil que ha de alcanzarse mediante una actividad»<sup>10</sup>. Pero la filosofía ha sido entendida desde antiguo como la más libre de las artes libres (en la Edad Media, la Facultad de Filosofía se llamaba «Facultad de Artistas», de artes liberales).

Así, da lo mismo decir que el acto filosófico trasciende el mundo del trabajo, o decir que el saber filosófico es inutilizable o que la filosofía es un «arte libre».

Esta libertad corresponde a las ciencias especiales sólo en la medida en que son tratadas de una forma filosófica. Aquí se encuentra—tanto histórica como objetivamente—el verdadero sentido de la libertad académica o universitaria (pues «académico», universitario, o significa «filosófico» o no significa nada); rigurosamente hablando, sólo puede darse la aspiración a la libertad académica si lo académico mismo se realiza en el sentido de «filosófico». Y también históricamente, de hecho, es así: la libertad académica se pierde precisamente en la medida en que se pierde el carácter filosófico de los estudios uni-

---

<sup>10</sup> In Met., 1, 3.

versitarios o, expresado de otra forma, en la medida en que las aspiraciones totalitarias del mundo del trabajo conquistan el ámbito de la Universidad; ahí yace la raíz metafísica; lo que se llama «politización» es sólo consecuencia y síntoma. Desde luego, hay que observar en este punto que esto es de forma totalmente precisa el fruto ; ¡justamente de la filosofía, de la filosofía moderna misma! Sobre lo que tendremos que decir en seguida unas palabras.

De momento, digamos todavía algo sobre la «libertad» de la filosofía, a diferencia de las ciencias especiales; libertad entendida como no disponibilidad para fines. «Libres» en tal sentido son, como hemos dicho, las ciencias especiales sólo en la medida en que son tratadas filosóficamente, en la medida en que participan de la libertad de la filosofía. «El saber es en el sentido más verdadero libre—así se dice en Newman<sup>11</sup>—en cuanto y en la medida en que es saber filosófico». Pero, consideradas en sí mismas, son las ciencias especiales por completo y esencialmente «disponibles para fines», son esencialmente referibles a «una utilidad que se alcanza mediante la actividad» (como dice Santo Tomás de las «artes serviles»).

Hablemos más concretamente. El gobierno de un Estado puede muy bien decir: necesitamos ahora, por ejemplo, para llevar a cabo un plan

---

<sup>11</sup> Op. cit. en nota 9, pág. 128.

quinquenal, físicos que alcancen en este o aquel campo superioridad sobre el extranjero; o necesitamos médicos que logren trabajando científicamente un remedio más eficaz contra la gripe. Se puede hablar y disponer de esa forma, *sin* que con ello se obre en contra de la esencia de estas ciencias especiales. Pero «necesitamos ahora filósofos que...», sí, ¿qué?... Pues sólo hay una cosa: «... que desarrollen la siguiente ideología, la fundamenten y la defiendan.» ¡Así sólo puede hablarse con una simultánea destrucción de la filosofía! Sería exactamente lo mismo si se dijese: «Necesitamos ahora poetas, escritores, que...» Sí, ¿qué? Nuevamente sólo puede haber una cosa: «que (como reza la expresión) utilicen la palabra como un arma en la lucha por determinados ideales, fijados teniendo en cuenta los fines del Estado...»; así sólo puede hablarse con una simultánea destrucción de la poesía, de la creación literaria. En el mismo instante, la poesía dejaría de ser poesía y la filosofía dejaría de ser filosofía.

¡No es que no exista relación alguna entre el bien común y la filosofía que se enseña en un pueblo! Pero esta relación no puede ser configurada y regulada desde el bien común; lo que en sí mismo tiene su sentido y su fin, lo que es en sí mismo fin, no puede ser convertido en medio para otro fin, ¡así como no se puede amar a una persona «a fin de que» y «para»!

Esta disponibilidad, esta libertad del filosofar

está—y observarlo me parece algo de la mayor importancia—ligada de la forma más íntima, más todavía, es absolutamente idéntica al carácter teórico de la filosofía. Filosofar es la forma más pura del *theorein*, del *speculari*, de la mirada puramente receptiva a la realidad, de forma que las cosas sean lo único que da la medida, que decide, y el alma sea exclusivamente lo que es medido por ellas. Siempre que se tenga a la vista de forma filosófica algún ser se pregunta de forma «puramente teórica», de una forma, por tanto, absolutamente intangible por todo lo práctico, por toda voluntad de transformación, y precisamente por ello elevada por encima de toda clase de servicio a fines.

Pero la realización de la *theoria* en este sentido está, a su vez, ligada a una condición, presupone una determinada relación con el mundo, una relación que parece anteceder a toda disposición y fundación conscientes. «Teóricamente», en este sentido pleno (mirar de forma puramente receptiva, sin rastro alguno de una intención de modificar las cosas, sino precisamente al contrario, estando dispuesto a hacer depender el sí o el no de la voluntad de la realidad del ser, que toma la palabra en el conocimiento esencial); «teóricamente», en este sentido no debilitado, sólo podrá serlo la mirada del hombre si lo que existe, el mundo, es para él algo distinto y algo más que el campo, el material, la materia prima de la actividad humana. «Teóri-

camente», en un sentido pleno sólo podrá mirar la realidad *aquel* para quien el mundo es creación, creación de un Espíritu absoluto. Es, por tanto, una relación con el mundo muy precisa aquella cuyo suelo es el único sobre el que puede florecer lo «puramente-teórico», que es esencial a la filosofía. ¡Sería, así, una atadura de la índole más profunda y radical la que haría posible internamente la libertad del filosofar, y, por tanto, el filosofar mismo! Y no habría que extrañarse entonces demasiado de que la ruina de dicha actitud respecto al mundo, de esa última atadura (en virtud de la cual el mundo es visto como creación y no como mera materia prima), marche exactamente al mismo paso que la decadencia del genuino carácter teórico de la filosofía y de la libertad y superioridad sobre la mera función de la filosofía, así como de la filosofía misma. Un camino recto conduce de Francis Bacon (que ha dicho: «Saber y poder son lo mismo; el sentido de todo saber es dotar a la vida humana de nuevos inventos y recursos»<sup>12</sup>) a Descartes (quien en el *Discours* ha formulado ya expresamente de forma polémica que su intención es poner en el lugar de la antigua filosofía «teórica» una filosofía «práctica», mediante la cual pudiésemos hacernos «señores y poseedores de la naturaleza»<sup>13</sup>) hasta la conocida fórmula de Karl Marx: hasta entonces la filosofía

<sup>12</sup> *Novum Organum*, 1, 3; 1, 81.

<sup>13</sup> *Discours de la Méthode*, 6.

había considerado que su tarea era interpretar el mundo, pero lo importante es modificarlo.

Este es el camino por el que ha progresado históricamente la autodestrucción de la filosofía, mediante la destrucción de su carácter teórico, destrucción que reposa, a su vez, en que el mundo es visto cada vez más como mera materia prima para la actuación humana. Cuando el mundo no es visto ya como creación, no puede darse ninguna *theoria* en un sentido pleno. Pero la caída de la *theoria* trae consigo *eo ipso* la de la libertad del filosofar y aparece la funcionarización, lo exclusivamente «práctico», la necesidad de una legitimación basada en la función social; surge el carácter de «trabajo» de la filosofía, de lo que todavía sigue llamándose filosofía. Mientras que nuestra tesis, que quizá haya obtenido ahora más claros perfiles, afirma precisamente que pertenece a la esencia del acto filosófico trascender el mundo del trabajo. Esta tesis, que incluye tanto la libertad como el carácter teórico de la filosofía, no niega el mundo del trabajo, al que, por el contrario, presupone expresamente como necesario, pero afirma que la verdadera filosofía se apoya en la fe en que la verdadera riqueza del hombre no consiste en saciar sus necesidades, ni tampoco en que lleguemos a ser «señores y poseedores de la naturaleza», sino en que seamos capaces de ver lo que es, la totalidad de aquello que es: Esta es, así dice la antigua filosofía, la suma perfección a la que podemos llegar: que

se dibuje en nuestra alma el orden de la totalidad de las cosas existentes<sup>14</sup>. Un pensamiento que la tradición cristiana ha incorporado en el concepto de la *visio beatifica*: «¿Qué es lo que no ven quienes contemplan a aquel que todo lo ve?»<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> Ver., 2, 2.

<sup>15</sup> San Gregorio *el Grande*, citado por SANTO TOMÁS DE AQUINO: Ver., 2, 2.

**Para pensar...**

- ¿Qué paso o salto da quien se dedica a la *filosofía*?
- ¿Por qué es *inconmensurable la filosofía con el “mundo del trabajo”*?
- ¿Qué experiencias y expresiones humanas están en relación con la filosofía (se “copertenecen”)? ¿Te reconoces al menos en alguna de ellas? ¿Agregarías otras?...
- ¿Qué relación tiene la filosofía con la “libertad”?
- ¿Comprendes qué significa “libertad universitaria” o “académica” y cómo se relaciona con la filosofía?
- ¿Qué significa la filosofía como “teoría”? ¿Cuál es la verdadera riqueza del hombre? ¿Te resulta esto último significativo?...

## II

Quien filosofa da un paso más allá del mundo de trabajo del día ordinario.

El sentido de un paso está determinado menos por el de dónde que por el de adónde. Por eso hemos de seguir preguntando: ¿adónde llega el hombre que filosofa en tanto trasciende el mundo del trabajo? Manifiestamente, traspasa una frontera; ¿qué clase de ámbito es el que se encuentra más allá de esa frontera? Y ¿cómo se comporta el dominio en el que se adentra el acto filosófico con respecto al mundo que es atravesado y rebasado justamente por ese acto filosófico? ¿Es quizá ese ámbito lo «auténtico» y el mundo del trabajo lo «inauténtico»; es, acaso, el «todo»

frente a la parte; es la verdadera realidad frente a una mera sombra y apariencia?

Sea la que sea la contestación particular a cada una de estas preguntas en cualquier caso, lo cierto es que ambos dominios, el mundo del trabajo y el ámbito aquel en que se adentra el acto filosófico en cuanto lo trasciende, pertenecen *los dos* al mundo del hombre, que posee, en consecuencia, una estructura en la que se articulan diversos estratos.

Esta es, pues, nuestra siguiente pregunta: ¿de qué índole es el mundo del hombre?, una pregunta que, evidentemente, no puede ser contestada si se prescindie del hombre mismo.

Para llegar a una respuesta que sea en alguna medida clara, tenemos que empezar por el principio, desde muy abajo.

Es esencial al ser vivo el ser y vivir en un mundo, en «su» mundo; tener mundo. Ser viviente quiere decir: ser «en» el mundo. ¿No está la piedra también «en» el mundo? ¿No está absolutamente todo lo que hay «en» el mundo? Parémonos a considerar la inerte piedra, que anda rodando por cualquier parte; está, desde luego, «en» el mundo junto a otras cosas y con otras cosas. «En», «con», «junto a», son palabras que designan relaciones; pero la piedra no tiene, realmente, una relación con el mundo «en» el que ella está, ni tampoco con las cosas vecinas «junto a» las cuales y «con» las cuales está «en» el mundo. La relación en un sentido verdadero

es anudada de dentro afuera; sólo existe relación cuando hay una intimidad, donde existe aquel centro dinámico del que procede toda actuación, al que es referido y en el que es reunido todo lo que se recibe y padece. La interioridad (en este sentido cualitativo, pues del «interior» de la piedra sólo puede hablarse en el sentido de la posición espacial de sus partes), lo interior es la fuerza que un ser real posee de tener relación, de ponerse en relación con algo exterior; «interior» significa poder de relación y de inclusión. ¿Y mundo? Mundo equivale a campo de relación. Sólo un ser capaz de relación, sólo un ser con interioridad, lo que quiere decir sólo un ser vivo, tiene mundo; sólo a él corresponde existir en medio de un campo de relaciones.

Es una clase esencialmente distinta de estar junto a otro la que se da en el caso de los guijarros tirados en el camino en un montón, unos junto a otros y que son vecinos por eso, y la que se da, por otro lado, en el caso de una planta respecto a las materias de que se nutre, que se encuentran en el suelo en el ámbito de sus raíces. Aquí no es ya mera cercanía espacial, como hecho objetivo, sino verdadera relación (en el sentido originario y genuino, es decir, activo, de la inclusión): los alimentos son introducidos en el recinto de la vida vegetal desde el verdadero interior de la planta, mediante su poder de relación y de asimilación. Y todo esto que es abarcado por el poder de interiorización de la planta,

todo esto constituye el campo de relación, el mundo de la planta. La planta tiene un mundo, el guijarro no.

Así, pues, esto es lo primero: mundo es campo de relación. Tener mundo quiere decir: ser centro y sustentáculo de un campo de relaciones. Y lo segundo es: mientras de más alto nivel es la interioridad del ser, o sea mientras mayor y más capaz es un poder de relación, tanto más grandes y más altas dimensiones tiene el campo de relación correspondiente a ese ser. Dicho de otra manera: mientras más alto se encuentra un ser en la escala de la realidad de tanto mayor y más alto nivel es su mundo.

El mundo más bajo es el de la planta, que no va más allá en su amplitud espacial de la cercanía por contacto. El mundo, ya de más alto nivel y también mayor espacialmente, del animal corresponde a su más poderosa fuerza de relación. La capacidad de relación y de relacionarse del animal es más potente en la medida en que el animal puede conocer sensiblemente; percibir algo, he ahí un modo de ponerse en relación con algo externo totalmente especial y completamente nuevo en relación con el ámbito puramente vegetal.

Ahora bien, no es de ningún modo que todo lo que un animal, por decir así, visto «en abstracto», puede captar (pues tiene ojos justamente para ver y oídos para oír), que todo eso pertenezca de hecho al mundo de ese animal; no es

que todas las cosas visibles de su alrededor sean vistas de hecho o puedan ser vistas por un animal dotado de sentido visual. Alrededor o contorno, incluso un contorno perceptible «en sí», no es todavía un mundo. Esta era la opinión general hasta las investigaciones sobre el mundo circundante del biólogo Jakob von Uexküll; hasta ellas, como dice el propio Uexküll<sup>1</sup>, se «había aceptado generalmente que todos los animales dotados de ojos ven los mismos objetos». El descubrimiento de Uexküll es que sucede algo totalmente distinto: «Los mundos circundantes de los animales—así dice Uexküll<sup>2</sup>—no se asemejan en absoluto a la vasta naturaleza, sino a una reducida vivienda pobremente amueblada.» Por ejemplo, debería pensarse que un grajo, puesto que tiene «ojos en la cara», puede ver a un saltamontes, que es un objeto especialmente apetecible para él, siempre que lo tenga a la vista, o, digamos más precavidamente, siempre que lo tenga ante los ojos. ¡Pero precisamente no es éste el caso! Sino que pasa lo siguiente (cito nuevamente a Uexküll): «El grajo es completamente incapaz de ver a un saltamontes que esté quieto. Suponemos que la forma del saltamontes en reposo es perfectamente conocida para el grajo, pero que no puede reconocerla como unidad a consecuencia de las hierbas que se interfieren

---

<sup>1</sup> *Der unsterbliche Geist in der Natur*. Hamburgo, 1938, página 63.

<sup>2</sup> *Ibidem*, pág. 76.

con ella, del mismo modo que nosotros sólo con dificultad podemos encontrar en los espejos deformantes una forma conocida. Según esta concepción, sólo al saltar se aísla la forma de las perturbadoras imágenes conjuntas. Pero según posteriores experiencias, hay que aceptar que el grajo no conoce de ningún modo la forma del saltamontes en reposo sino que está adaptado a la forma en movimiento. Esto aclara el hecho de que muchos insectos adopten una postura como si estuvieran muertos. Si su forma en reposo no se presenta en absoluto en el mundo de percepción del enemigo que le persigue, entonces quedan con seguridad fuera del mismo, quedándose como muertos, y no pueden ser encontrados aunque aquél les busque»<sup>3</sup>.

El animal está, por una parte, totalmente adaptado a este medio recortado, pero, por otra, vive completamente encerrado en él, a tal punto que no puede traspasar de ninguna forma sus fronteras, pues «ni siquiera buscando», y aun contando además con un órgano de búsqueda en apariencia perfectamente dotado para ello, puede hallar un objeto que no corresponda al principio selectivo de este mundo parcial. Este corte de realidad determinado y delimitado por la finalidad vital del individuo o de la especie, es llamado por von Uexküll «mundo circundante» (en oposición a «contorno»; en oposición también,

<sup>3</sup> UEXKÜLL-KRISZAT: *Streljzilge durch die Umwelten von Tieren und Menschen*. Berlín, 1934, pág. 40.

como ha demostrado una posterior discusión, a «mundo»). El campo de relación del animal no es su contorno, ni mucho menos «el mundo», sino su «mundo circundante», en este sentido preciso: un mundo del que es omitido algo, un medio recortado al que su propietario está adaptado y en el que está al mismo tiempo encerrado.

Se preguntará qué tiene que ver esto con nuestro tema «¿qué significa filosofar?» Pues bien, la conexión no es tan lejana e indirecta como puede parecer. Preguntábamos últimamente por el mundo del hombre; el aspecto desde el cual el concepto de «mundo circundante» de Uexküll se torna de un interés inmediato es que, según su opinión, nuestro mundo humano «no puede pretender de ningún modo ser más real que el mundo de percepción de los animales»<sup>4</sup>, que el hombre, por tanto, está esencialmente, de la misma manera que el animal, limitado a su mundo circundante, esto es, a un medio recortado elegido desde el punto de vista de la finalidad biológica; tampoco podría, pues, el hombre percibir ni «encontrar aún mediante la búsqueda» algo situado fuera de tal mundo circundante (tampoco como el grajo al saltamontes en reposo). Por supuesto, podría preguntarse cómo puede entonces un ser semejante, limitado a su propio mundo, hacer investigaciones sobre los mundos circundantes en general.

---

<sup>4</sup> *Die Lebenslehre*. Potsdam-Zurich, 1930, pág. 131.

Pero no queremos polemizar; dejamos pasar de momento esta cuestión y preguntamos, dirigiendo la mirada al hombre y al mundo que le está coordinado, ¿de que clase y de qué fuerza es la capacidad de relación del ser humano? Hemos dicho que la capacidad de percepción del animal es, frente a las plantas, una fuerza de relación nueva y de índole más abarcadora. ¿No es quizá también el modo de conocer propio del hombre, que se ha llamado siempre fuerza de conocimiento *espiritual*, un modo nuevo de ponerse en relación, esencialmente irrealizable en el ámbito de la vida vegetal y animal? Y ¿no estará coordinado a este poder de relación esencialmente distinto un campo de relación, esto es un mundo, de dimensiones esencialmente distintas? A esta pregunta hay que contestar que, de hecho, la tradición filosófica de Occidente ha entendido el poder de conocimiento espiritual, e incluso lo ha definido directamente, como el poder de ponerse en relación con la totalidad de las cosas existentes. Ya digo que esto no se ha pensado como simple característica, sino como determinación esencial del mismo, como definición. Según su esencia, el espíritu no está determinado tanto por el rasgo de la incorporeidad como por ser primariamente fuerza de relación orientada a la totalidad del ser. Espíritu significa una capacidad de tal fuerza para captar y contener que el campo de relación que le está coordinado traspasa esencialmente los límites

del mundo circundante. Es esencial al espíritu el que su campo de relación sea el mundo; el espíritu no tiene mundo circundante sino mundo. Pertenece a la naturaleza del ser espiritual hacer saltar el mundo circundante (y suprimir así las dos cosas, la adaptación y la clausura; se manifiesta ya aquí la liberación y el peligro que están simultáneamente dados con la esencia del espíritu).

En el libro de Aristóteles *Sobre el alma*<sup>5</sup> se dice: «Resumiendo lo hasta aquí dicho sobre el alma, afirmemos una vez más que el alma es en el fondo todo lo existente», una frase que en la antropología de la Alta Edad Media se ha convertido en una locución corriente: *anima est quodammodo omnia*, el alma es en cierto sentido todo, el todo. «En cierto sentido», o sea el alma es todo en cuanto que, conociéndose, puede ponerse en relación con la totalidad de los seres (y conocer algo significa: identificarse con lo real conocido, sobre lo que no puede hablarse aquí más detalladamente). El alma espiritual—dice Santo Tomás en sus investigaciones sobre la verdad—está esencialmente dispuesta para *convenire cum omni ente*<sup>6</sup>, para convenir con todo lo existente, para entrar en relación con la totalidad de aquello que tiene ser. «Cualquier otro ente posee sólo una parcial participación en el

---

<sup>5</sup> ARISTÓTELES: *De Anima*, 3, 8 (431 b).

<sup>6</sup> Ver., 1, 1.

ser», mientras que el ser dotado de espíritu «puede captar al ser en su conjunto»<sup>7</sup>. En tanto hay espíritu, «es posible que en un solo ser tenga existencia la perfección del todo en su conjunto»<sup>8</sup>. Esta es, por tanto, la afirmación de la tradición occidental; tener espíritu, ser espíritu, ser espiritual, todo esto significa: existir en medio de la realidad en su conjunto, a la vista de la totalidad del ser, *vis-à-vis de l'univers*. El espíritu no vive en «un» mundo o en «su» mundo, sino en «el» mundo; mundo en el sentido de *visibilia omnia et invisibilia*.

Espíritu y realidad en su conjunto son conceptos correspondientes, que responden uno a otro. No se puede «tener» uno sin el otro. Un intento semejante (señalémoslo de pasada), el intento de atribuir al hombre superioridad sobre el mundo circundante, es decir: el hombre tiene mundo (no mundo circundante), *sin* hablar de su espiritualidad, más bien, lo que va todavía más lejos, afirmar que este hecho de que el hombre tenga mundo y no meramente mundo circundante no tiene nada que ver con que el hombre es un ser dotado de espíritu; este intento es el emprendido en el muy comentado y voluminoso libro de Arnold Gehlen *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*<sup>9</sup>. Gehlen se vuelve con razón contra Uexküll: el hombre no está encerra-

---

<sup>7</sup> C. G., 3, 112.

<sup>8</sup> Ver., 2, 2.

<sup>9</sup> Berlín, 1940.

do, como el animal, en un mundo circundante; el hombre es libre del mundo circundante y está abierto al mundo; sin embargo (sigue diciendo Gehlen), esta diferencia entre el animal como ser de mundo circundante y el hombre como ser abierto al mundo no descansa «en el rasgo... del espíritu». ¡Pero es que el poder de tener mundo es precisamente el espíritu! ¡El espíritu es, según su esencia, poder para captar el mundo!

Para la antigua filosofía—para Platón, Aristóteles, San Agustín, Santo Tomás—, la copertenencia de los conceptos «espíritu» y «mundo» (en el sentido de realidad en su conjunto) está incluso tan íntima y profundamente anclada en ambos miembros que no sólo es válida la proposición «el espíritu es poder de relación a la totalidad de las cosas existentes», sino también la otra proposición sobre la esencial relacionalidad al espíritu de todas las cosas existentes, y esto en un sentido muy preciso, que de pronto apenas si nos atrevemos a aceptar literalmente. Por tanto, no sólo es esencial al espíritu que su campo de relación sea la totalidad de las cosas existentes, sino que pertenece también a la esencia de éstas el encontrarse en el campo de relación del espíritu. Todavía más: para la antigua filosofía es incluso lo mismo decir «las cosas tienen ser» que decir «las cosas se encuentran en el campo de relación del espíritu, están relacionadas con el espíritu», no entendiéndolo por tal una espiritualidad que se «cierne libremente» en cualesquiera significación

abstracta, sino un espíritu personal, poder de relación fundado en sí mismo, y tampoco sólo Dios, ¡sino también el espíritu humano, no absoluto, creado! Para la antigua ontología pertenece a la esencia del ente el encontrarse en el campo de relación, en el radio de acción del alma espiritual; «tener ser» es sinónimo de «encontrarse en el campo de relación del alma espiritual»; ambas afirmaciones mientan una y la misma realidad. Este y no otro es el sentido de la antigua proposición, cuya comprensión ha llegado a perdersenos por completo: todo ser es verdadero (*omne ens est verum*) y de la otra proposición que significa lo mismo: «ser» y «verdadero» son conceptos convertibles. (¿Pues qué quiere decir «verdadero» en el sentido de la verdad de las cosas? «Una cosa es verdadera» significa es conocida y cognoscible, conocida por el Espíritu absoluto, cognoscible por el espíritu no absoluto. Tengo que rogarles que acepten sencillamente esto; aquí no es, desgraciadamente, posible fundamentar con detalle esta interpretación <sup>10</sup>). Cognoscidad, cognoscibilidad, ¡qué otra cosa es esto más que relacionalidad al espíritu cognoscente! Y, así, si la antigua filosofía dice que es esencial a las cosas existentes el ser conocidas y cognoscibles, que no existe ser alguno que no sea conocido y cognoscible (*todo ente es verdadero*); y si la antigua filosofía dice incluso

---

<sup>10</sup> Cfr. JOSEF PIEPER: *Wahrheit der Dinge. Eine Untersuchung zur Anthropologie des Hochmittelalters*. Munich, 1948.

que los conceptos de «ente», por un lado, y «conocido», «cognoscible», por otro, son convertibles, que el uno puede ocupar el lugar del otro, de forma que es lo mismo decir «las cosas tienen ser» que decir «las cosas son conocidas y cognoscibles», con ello ha dicho justamente al mismo tiempo que reside en la esencia de las cosas mismas el estar relacionadas al espíritu. (Y en relación con nuestra cuestión, esto es lo que nos importa del concepto «verdad de las cosas».)

Resumamos: el mundo coordinado al ser espiritual es la totalidad de las cosas existentes; esto es a tal punto verdadero que esta coordinación pertenece tanto a la esencia del espíritu (espíritu es poder de captación de la totalidad del ser) como también a la esencia de las mismas cosas existentes (ser ente significa estar relacionado al espíritu).

Se nos mostraba una serie escalonada de «mundos»: el de las plantas, como el más bajo, limitado espacialmente a la cercanía de contacto; por encima de éste, los mundos circundantes de los animales, y, finalmente, trascendiendo todos estos mundos pequeños y parciales, el mundo coordinado al espíritu, *el* verdadero mundo como totalidad del ser. Y a esta serie jerárquica de mundos, de campos de relación, corresponde, así lo veíamos, la serie jerárquica de los poderes de relación: mientras más puede abarcar el poder de relación, tanto más amplio de dimensiones el campo de relación, el «mundo» a él coordinado.

Hay que añadir todavía un tercer elemento arquitectónico a esta doble serie escalonada, a saber: que a una mayor capacidad de relación corresponde un grado más alto de intimidad; que, por tanto, es más abarcador y más amplio el poder de relación en la misma medida en que tiene una mayor intimidad el portador de la relación; que, en consecuencia, al ínfimo poder de relación no sólo corresponde la forma inferior de mundo, sino también el grado más pequeño de ser-en-sí, mientras que al espíritu, como el poder de relación dirigido a la totalidad del ser, tiene que corresponder también la forma más alta de ser-en-sí. Mientras mayor es la fuerza de relacionarse al ser objetivo, tanto más hondamente ancla el contrafuerte de tal captación en la intimidad del sujeto. Y donde es alcanzado un grado esencialmente definitivo de «amplitud de mundo», o sea la dirección a la totalidad, se alcanza también el nivel esencialmente más alto del fundamentarse en sí mismo, como es propio del espíritu. Constituyen, pues, ambas cosas juntas la esencia del espíritu, no sólo el poder de relación orientado al todo del mundo y de la realidad, sino también una máxima capacidad de habitar en sí mismo, de ser-en-sí, de independencia, de autonomía, justamente aquello que en la tradición occidental ha sido designado siempre como ser-persona, como personalidad. Tener mundo, estar relacionado a la totalidad de las cosas existentes sólo puede corresponder a un ser que se fundamenta en sí

mismo, no a un *que*, sino a un *quien*, a un yo-mismo, a una persona.

Es ya tiempo de volver la vista a la cuestión de que hemos partido. En realidad, eran dos, una más cercana y otra más alejada. Aquélla era: ¿de qué índole es el mundo del hombre?; la otra, ésta: ¿qué significa filosofar?

Pero antes de reanudar formalmente su consideración, hagamos aún una observación sobre la forma constitutiva del mundo coordinado al espíritu. Naturalmente, aquello por lo que se distingue el mundo coordinado al ser espiritual del mundo circundante del ser no-espiritual no es sólo la mayor amplitud espacial (esto no ha sido en algunas ocasiones tomado en cuenta en la discusión en torno al mundo y al mundo circundante). No es sólo la «totalidad de las cosas», sino al mismo tiempo la «esencia de las cosas» aquello por lo que se constituye el mundo coordinado al espíritu. El animal está encerrado en los límites de un mundo recortado *porque* permanece cerrada para él la esencia de las cosas. Y sólo porque el espíritu es capaz de alcanzar la *esencia* de las cosas le es dado abarcar su *totalidad*; conexión que la antigua doctrina del ser ha entendido de esta manera: que tanto el universo como también la esencia de las cosas es «universal». Santo Tomás dice: «Porque puede captar lo universal, por eso tiene el alma capacidad para infinitas cosas»<sup>11</sup>. Quien alcanza con el conoci-

<sup>11</sup> I, 76, 5, ad. 4.

nimiento la esencia universal de las cosas gana justamente con ello una situación desde la que se hace accesible y captable el conjunto y la totalidad del ser, de todas las cosas existentes: en el conocimiento espiritual se alcanza, o es alcanzable, un puesto de avanzada desde el que puede verse el campo del universo. Se abre aquí una conexión a la que solamente podemos lanzar una mirada, pero que conduce al centro mismo de una doctrina filosófica del ser, del conocimiento, del espíritu.

Volvamos ahora a la pregunta en busca de cuya contestación hemos arrancado. Primero, pasemos a la cuestión inmediata: de qué índole sea el mundo del hombre. ¿Es el mundo coordinado al espíritu el mundo del hombre? Habría que contestar que el mundo del hombre es la realidad en su conjunto, que el hombre vive en medio y a la vista de la totalidad de las cosas existentes, *vis-à-vis de l'univers, ¡en tanto que y en la medida en que es espíritu!* Pero no sólo no es espíritu puro, sino que es espíritu finito; así, ambas cosas, la esencia y la totalidad de las cosas, no le son dadas con el carácter definitivo de un concebir sin residuos, sino «en esperanza». Sobre ello hablaremos más extensamente en el próximo capítulo.

Ahora, en primer lugar, consideremos esto: el hombre no es espíritu puro. Esta proposición puede expresarse con entonaciones diferentes. No es desacostumbrado expresarla en forma de lamen-

tación, un tipo de acentuación que acostumbra ser tenido por específicamente cristiano, tanto por los cristianos como por los que no lo son. La frase puede ser también pronunciada de tal forma que venga a decir: ciertamente, el hombre no es espíritu puro, pero el «hombre verdadero» es el alma espiritual. Estas opiniones, sin embargo, no tienen apoyo alguno en la enseñanza tradicional clásica del Occidente cristiano. En Tomás de Aquino se encuentra una fórmula en este aspecto que es muy aguda y poco conocida. Se propone la siguiente objeción: «El fin del hombre es la perfecta semejanza con Dios. Pero a Dios, que es incorpóreo, se asemeja más el alma separada del cuerpo que unida a él. Y, por tanto, las almas en el estado de beatitud final estarán separadas de los cuerpos.» Así reza la objeción en la que la tesis «el hombre verdadero es el alma espiritual» se presenta con el brillo tentador de elevados argumentos teológicos. Santo Tomás contesta así: «El alma unida al cuerpo es más semejante a Dios que la separada del cuerpo, porque posee de forma más perfecta su propia naturaleza»<sup>12</sup>, una proposición no fácil de concebir que afirma no sólo que el hombre es corpóreo, sino que, en cierto sentido, incluso el alma misma lo es.

Pero si esto es así, si el hombre *esencialmente* «no es sólo espíritu»; si el hombre es un ser en el que se unen los ámbitos de ser de la vida vege-

---

<sup>12</sup> Pot., 5, 10, ad. 5.

tal, animal y espiritual, no en razón de una deficiencia, de un quedarse a la zaga de su propio ser, sino positiva y genuinamente, entonces el hombre no vive tampoco *esencialmente* de forma exclusiva de cara a la realidad en su conjunto, al mundo total de las esencias, sino que su campo de relación es un ensamblaje de «mundo» y «mundo circundante», y ello de forma necesaria, correspondiendo a la naturaleza del hombre. Porque el hombre no es espíritu puro, no puede vivir únicamente «bajo las estrellas», *vis-à-vis de l'univers*, sino que necesita un techo sobre su cabeza, necesita el mundo circundante cercano, familiar, el ámbito cotidiano, necesita la cercanía sensible de lo concreto, la inclusión en las formas a él adoptadas de las relaciones habituales. En una palabra: a una vida realmente humana pertenece también el mundo circundante (en el sentido en que se distingue del mundo).

Pero pertenece también a la esencia del hombre corporal-espiritual que los ámbitos de lo vegetativo y lo sensitivo sean conformados por el alma espiritual, a tal punto que, por ejemplo, la toma de alimento por el hombre es algo distinto a la del animal (aun prescindiendo de que en el ámbito humano existe la «comida», algo totalmente espiritual). A tal punto es el alma espiritual la que configura todo lo demás que incluso si el hombre «vegeta» esto sólo es posible por razón del espíritu (¡la planta no «vegeta» y tampoco el animal!). Y también esto in-humano, la auto-

clausura del hombre en el mundo circundante (esto es, en el corte del mundo determinado por las inmediatas finalidades vitales), también esta corrupción sólo es posible por una corrupción *espiritual*. Humano, por el contrario, es: saber que sobre el techo se encuentran las estrellas, captar más allá del familiar receptáculo de la adaptación habitual a lo cotidiano la totalidad de las cosas existentes; más allá del mundo circundante, y abarcándolo, el mundo.

Pero con esto hemos dado de forma totalmente imprevista el paso hacia nuestra verdadera y primera cuestión: ¿qué significa filosofar? Filosofar significa justamente esto: experimentar que el cercano mundo circundante de los días corrientes, determinado por las finalidades inmediatas de la vida, puede ser conmovido, más aún, tiene que ser conmovido constante y renovadamente por la llamada intranquilizadora del «mundo», de la realidad total que espejea las imágenes esenciales eternas de las cosas. Hemos preguntado: ¿adónde se interna el acto filosófico en tanto trasciende el mundo del día de labor? Pues bien, filosofar quiere decir: dar el paso desde el medio recortado del mundo del día de labor al *vis-à-vis de l'univers*. Un paso, por lo demás, que lleva a vivir a la intemperie, sin morada; las estrellas no son un techo sobre la cabeza; un paso, pues, que mantendrá siempre abierto el camino de vuelta, pues así no puede a la larga vivir el hombre. ¡Quién podrá pensar formalmente poder

emigrar por completo y definitivamente del mundo de la jornada de labor de la muchacha tracia, a no ser que emigre de la misma realidad humana! Es válido aquí lo mismo exactamente que ha dicho Santo Tomás de Aquino de la *vita contemplativa*: que es algo verdaderamente sobrehumano, *non proprie humana, sed superhumana*<sup>13</sup>. Desde luego, es también el mismo hombre algo sobrehumano; el hombre sobrepasa indefinidamente al hombre, dice Pascal; el intento de una tersa y terminante definición no alcanza al hombre.

Pero no queremos desarrollar más en este momento estas ideas que parecen acercarnos a lo sentimental, sino plantear una vez más, apoyándonos en lo hasta ahora elaborado, de forma absolutamente concreta y por así decir sólida, la cuestión «¿qué significa filosofar?» y tratar de contestarla mediante una nueva aproximación. ¿Mediante qué se distingue una cuestión filosófica de una cuestión no filosófica? Filosofar significa, así lo hemos dicho, dirigir la mirada a la totalidad del mundo. Entonces, ¿es una pregunta filosófica (y sólo ella) la pregunta que tiene expresada y formalmente como tema esta totalidad del ser, el conjunto de las cosas existentes? No. Es, desde luego, cierto que lo propio y distintivo de una cuestión filosófica es que no puede ser planteada, ni sopesada, ni contestada (en la me-

---

<sup>13</sup> Virt. Card., I.

dida en que es posible una respuesta) sin que al mismo tiempo entren en juego «Dios y el mundo», o sea la totalidad de lo que es.

Hablemos, una vez más, de forma absolutamente concreta. La pregunta «¿qué hacemos nosotros aquí y ahora?» puede, evidentemente, pensarse de diversas formas; *puede* también ser pensada filosóficamente. ¡Veámoslo! La pregunta puede plantearse de tal modo que se espere una respuesta en primer plano de índole técnica y de organización. «¿Qué pasa aquí?» «Pues aquí se está dando una conferencia dentro del marco de la Semana Universitaria de Bonn.» Es ésta una afirmación clara y orientadora, que está dentro de un mundo claramente delimitado, totalmente iluminado (o más bien, de un mundo circundante). Se da esta respuesta orientando la mirada a lo que está más cercano. Pero la pregunta puede también pensarse de otra forma; pudiera ocurrir que quien pregunta no se diese por contento con tal contestación. «¿Qué hacemos aquí y ahora?» Uno habla, otros oyen las palabras que dice y quienes escuchan «comprenden» lo dicho; en la masa de oyentes se refleja aproximadamente el mismo proceso intelectual; lo dicho es captado, pensado, sopesado, admitido, rechazado, aceptado con reservas, incluido en el propio tejido de ideas. La pregunta puede apuntar a la respuesta de las ciencias especiales; puede pensarse de tal forma que fuesen llamadas a contestarla, y bastasen para hacerlo, la fisiología de los sentidos y la

psicología (de la percepción, de la conceptualización, del aprendizaje, de la conservación en la memoria, etc.). Semejante respuesta estaría en un mundo más amplio, de más altas dimensiones que la anterior respuesta, referida a la pura técnica de la organización, pero esta respuesta de las ciencias especiales no estaría aún en el horizonte de la realidad en su conjunto; podría ser dada *sin* que al mismo tiempo se tuviese que hablar «de Dios y del mundo». En cambio, si la pregunta «¿qué hacemos aquí y ahora?» es pensada como pregunta *filosófica*, entonces no es eso posible; si la pregunta es pensada de tal forma que al mismo tiempo se pregunta, por ejemplo, por la esencia del conocimiento, de la verdad o aunque sólo sea por la esencia de la enseñanza. ¿Qué es, en general y en su último fundamento, eso: enseñar? Llega entonces uno y dice: un hombre no puede enseñar realmente; es como si uno se pone sano: no es el médico quien le ha curado sino la naturaleza; el médico sólo ha desatado (quizá) su poder de curación. Viene otro y dice: Dios es quien enseña interiormente con ocasión de la enseñanza humana. Se acerca Sócrates y dice: el que enseña sólo hace que el que aprende «obtenga de sí mismo el saber»; «no se aprende, sólo hay recuerdo»<sup>14</sup>. Se acerca otro y dice: Nosotros los hombres estamos todos frente a la misma realidad: el maestro señala hacia ella y el

---

<sup>14</sup> PLATÓN: *Menón*, 85; 81.

que aprende, el que escucha, la ve entonces él mismo.

«¿Qué hacemos aquí, qué es lo que pasa aquí?» Algo que tiene que ver con la organización, en el marco de una serie de conferencias; algo capturable e investigable mediante la fisiología y la psicología; algo entre Dios y el mundo.

Esto, pues, es lo propio y distintivo de una cuestión filosófica: que en ella se hace presente con pureza lo que constituye la esencia del espíritu: el *convenire cum omni ente*, la toma de contacto con todo lo que es. No se puede preguntar ni pensar filosóficamente sin que entre en juego la totalidad del ser, el conjunto de las cosas existentes, «Dios y el mundo».

**Para pensar...**

- ¿Cómo definirías la relación del hombre, como ser espiritual, con el mundo? O bien: ¿qué sentido tiene decir que el hombre es un ser “espiritual”?
- Rastrea y anota las frases de Aristóteles y Tomas de Aquino sobre el alma.  
¿Comprendes su significado?
- ¿Qué significa sostener que “pertenece también a éstas [la esencia de las cosas existentes] el encontrarse en el campo de relación del espíritu”?
- ¿Qué es ser una *persona*?
- ¿Cómo caracterizarías la idea de *totalidad* a la que alude Pieper?
- Considerando las reflexiones llevadas adelante por el autor: ¿se brinda una respuesta a la pregunta *¿qué es filosofar?*