

La idea de una Philosophia Perennis en Nicolai Hartmann

Por Danilo Cruz Vélez

A fines del año pasado murió en Alemania, a la edad de 68 años, Nicolai Hartmann, profesor en la Universidad de Gotinga. La noticia nos llegó sorpresivamente. De sus manos estábamos viendo salir el sistema filosófico más importante de nuestro tiempo y nunca pensamos que la muerte lo alcanzara en medio de su labor.

Hartmann había sido un escritor parsimonioso. A pesar de haber iniciado su labor filosófica a principios del siglo, hasta hace pocos años tenía publicadas sólo dos obras importantes: la *Metafísica del Conocimiento* (1921) y la *Ética* (1926). Pero en la última etapa de su vida comenzó a trabajar en forma casi febril. En el breve tiempo de siete años aparecieron los cuatro tomos de su *Ontología* (1), destinados a edificar esta disciplina sobre nuevas bases. El último es de 1942. Y ya en 1943 tiene terminada una *Filosofía de la Naturaleza* —continuación de la *Ontología*— y en 1945 una *Estética* (2). El sistema iba, pues, creciendo, pero ya no lo habremos de ver terminado.

Para nosotros, Hartmann es el filósofo más importante en la filosofía reciente. Podrá haber otros más importantes que él desde el punto de vista de la originalidad, como Heidegger, por ejemplo. Pero la originalidad no es el único criterio de valor en filosofía. Hartmann lo era en un sentido diferente. En un sentido que trataremos de aclarar en estas rápidas notas y que nos parece decisivo, decisivo para la suerte de la filosofía misma.

(1) *Zur Grundlegung der Ontologie* (1935), *Moeglichkeit und Wirklichkeit* (1938), *Die Aufbau der realen Welt* (1940), *Neue Wege der Ontologie* (1942)

(2) La *Filosofía de la Naturaleza* apareció en 1950; dificultades de diversa índole retardaron su publicación. La *Estética* permanece inédita.

La filosofía actual ha llegado a un estado de obstinado olvido de su propia esencia en el cual corre peligro de autoaniquilarse. Sus direcciones más influyentes hacen patente este olvido. El positivismo lógico quiere dejar de ser filosofía y convertirse en matemática. El historicismo introduce en su seno el corrosivo del concepto relativista de la verdad. El existencialismo hace de ella cosa de literatos y negocio de *dilettanti*. El irracionalismo la reduce a una intuición turbia pariente de la mística. Etcétera, etcétera...

El reconocer este estado de cosas no implica el reconocer la inanidad de la filosofía actual. Tal estado de confusión no significa una anormalidad. Por el contrario, en la historia de la filosofía ha sido la confusión lo normal. Desde los tiempos remotos en que fue puesta en marcha entre los griegos, se ha movido en aguas tan turbias como las que ahora tenemos a la vista. Quien haya ojeado un manual de historia de esta disciplina sabe de las enconadas luchas entre los sistemas, de los movimientos escépticos y relativistas, de las confusiones de fronteras, de las irrupciones irracionalistas... Todo ello es necesario a la filosofía. En ella, lo nuevo surge siempre del caos.

La filosofía absorbe todas las contradicciones y todos los tóxicos que caen en su seno. La posibilidad de esto radica en su esencia misma.

La filosofía no se confunde con *las filosofías* en que se despliega. Si así fuera, se disolvería en el caos en que éstas se agitan. Ella no realiza su esencia en las corrientes particulares. Si así fuera, habría muchas esencias de la filosofía, tantas cuantos sistemas filosóficos. Tales corrientes filosóficas particulares no son más que las vías que ensaya la filosofía para seguir adelante, rodeos, tanteos en la ruta escarpada. En forma parecida a como en la metafísica de Bergson la vida es un único torrente vital que va cuajando en los individuos, para abandonarlos luego, como desecho, en su empuje ascendente, la filosofía es una única corriente de pensamiento que va encarnando en direcciones particulares que después deja a un lado, cuando son un estorbo para su marcha hacia adelante.

La filosofía necesita para llevar a cabo esta tarea de un intermediario. No lo hace en forma, por decirlo así, mágica. Filosofía es lo que logran los arrebatados por ella, los filósofos. Y así como los utiliza para buscar lo nuevo, lanzándolos por caminos que, en la mayoría de los casos, se convierten en atascaderos, así también se sirve de ellos para encontrar el camino real.

Semejante papel lo desempeñan los filósofos, casi siempre, en forma inconsciente. En el pasado, sólo Leibnitz lo hizo a sabiendas. A él le correspondió ser el representante de la filosofía en el sentido aludi-

do, a principios de la Edad Moderna. Estos son tiempos de grandes novedades filosóficas. Una nueva filosofía se proclama como la única verdadera. Se rompen todos los lazos con el pasado. Es decir, se le niega continuidad a la filosofía. El filósofo borra todos los conocimientos adquiridos por las mejores cabezas de Occidente en siglos de meditación. Quiere partir de la nada y fabricarse su propia filosofía. Recuérdense las palabras de Descartes en el *Discurso del Método*: "...resolviéndome a no buscar otra ciencia que la que se pudiera hallar en mí mismo, o bien en el gran libro del mundo...". Pues bien, Leibnitz significa una reacción contra tales pretensiones. Y lo hace en nombre de la filosofía.

Leibnitz acepta la filosofía nueva, pero sólo en lo que tiene de auténtico conocimiento, en sus verdades. Sin embargo, éstas no son las únicas verdades; no son verdades que se podrían enfrentar a los errores del pasado, como pretendían los nuevos pensadores, sino verdades que venían a sumarse a las verdades conquistadas por los filósofos griegos y medievales. Este es el sentido de sus esfuerzos por unir lo nuevo con la tradición filosófica. En cambio, rechaza lo que ha sido aceptado por el sólo prestigio de la novedad, los errores cometidos por la exageración de los propios puntos de vista. Logra ver una cosa muy fácil de ver, pero que casi nadie ve: que la filosofía de su tiempo es una mezcla de verdad y de error. Y no sólo la filosofía de su tiempo. Según su punto de vista, en todas las filosofías del pasado se encuentra la misma mezcla. Entonces, la auténtica filosofía no se identifica con los sistemas particulares. Está dentro de estos sistemas entreverada con el error. Por lo tanto, es necesario un trabajo depurador que permita aislar lo verdadero de lo falso. El resultado de esta labor depuradora sería la *philosophia perennis*.

Hay un texto de Leibnitz donde se expresa lo anterior en forma clarísima. Es un texto de singular importancia. En él se encuentra, por primera vez en forma concreta, aquella idea de la filosofía, tan transparente, tan a la mano, practicada por muchos pensadores, pero nunca formulada. En traducción castellana, dice lo siguiente:

"La verdad está más extendida de lo que se piensa; pero se encuentra muy a menudo maquillada, velada, atenuada, estropeada y echada a perder por añadidos que la manchan y la hacen estéril. Si se hicieran visibles estos vestigios de la verdad entre los antiguos o, hablando más generalmente, entre los predecesores, se extraería el oro del polvo, el diamante de la roca, la luz de las tinieblas. Esto sería entonces, realmente, una especie de *perennis philosophia*" (1).

(1) "Die Wahrheit ist verbreiteter, als man denkt; aber sie ist sehr oft

Pues bien, Nicolai Hartmann significa para la filosofía actual lo que Leibnitz significó para la filosofía de su tiempo. Ahora surge también una filosofía llena de arrogancia contra el inmediato pasado, una filosofía que tiende a perder sus raíces históricas. Como Descartes en los principios de la Edad Moderna, uno de sus más geniales representantes, Husserl, quiere volver a partir de la nada. El mismo ha confesado su parentesco con Descartes en lo que se refiere a su radicalismo. En las primeras páginas de las *Meditaciones cartesianas* encontramos esta confesión: "Casi podría llamar a la fenomenología un neokartesianismo, a pesar de lo muy obligado que está a rechazar casi todo el conocido contenido doctrinal de la filosofía cartesiana, justamente por desarrollar motivos cartesianos en una forma radical" (2). El contenido de la filosofía cartesiana debe ser rechazado. Aun más: el contenido de toda la historia de la filosofía. Sólo debe quedar ese espíritu negador de todo el pasado, el coraje cartesiano de ponerse por su propia cuenta y riesgo a edificar una filosofía. A esto alude Husserl con la expresión "motivos cartesianos". Sus palabras suenan como un eco del *Discurso del Método*. "La filosofía —continúa—, la sabiduría, es una incumbencia totalmente personal del sujeto filosofante. Debe ir fraguándose como *su* filosofía, como aquel su saber tendiente a universalizarse que él adquiere por sí mismo, de que él puede hacerse responsable desde un principio y en cada paso, partiendo de aquella su evidencia absoluta. Tomada la resolución de dedicar mi vida al logro de este objetivo, que es la única resolución que puede ponerme en camino de llegar a filósofo, dicho queda que he escogido como punto de partida la *absoluta pobreza en el orden del conocimiento*". (3).

Hartmann se vuelve contra esta actitud arrogante frente al pasado y contra esta decidida vocación de soledad filosófica. El pasado no puede ser sepultado en el olvido. Hay que seguir edificando sobre lo que él nos legó. El filósofo no puede ser un Robisón. La filosofía es una tarea infinita en la cual cada pensador no es más que un colaborador. De aquí su preocupación por la historia de la filosofía y sus esfuerzos por con-

(2) *Meditaciones cartesianas*, trad. de José Gaos, ed. de "El Colegio de México" pág. 3.

(3) Ob. cit., pág. 5.

auch geschminkt sehr oft auch verhüllt und gar geschwacht, verunstaltet, verdoben durch Hinzufügungen, die sie beflecken und unfruchtbar machen. Wenn man diese Spuren der Wahrheit bei den Alten oder, allgemeiner gesprochen, bei den Vorgänger sichtbar machte, man würde das Gold aus dem Staube heben, den Diamant aus dem Gestein, das Licht aus der Finsternis, das wäre dann wirklich eine Art **perennis philosophia**" (*Philosophische Schriften*, edic. de Gerhardt, t. III, págs. 624 y sgt).

ciliar las filosofías más contrapuestas que quepa imaginar como, por ejemplo, la de Aristóteles y Hegel (1). Es el primer pensador de una influencia lo suficientemente poderosa para marcarle rumbos a la filosofía en quien el pensamiento actual reasume su pasado.

A esto nos referíamos al hablar de la excepcional importancia de Nicolai Hartmann, al principio de estas notas. Importancia que no radica en la originalidad; en el descubrimiento audaz de dominios filosóficos incógnitos; en la invención de respuestas inusitadas y desconcertantes para los viejos problemas. El era el espíritu del equilibrio y no tenía vuelo para estas empresas de osadía. La osadía ha sido una de las características más comunes entre los filósofos. Pero para Hartmann era uno de los mayores peligros de la filosofía. Precisamente, la consideraba como uno de los signos que nos sirven para saber donde se encuentra el error. "Todo lo que lleva el sello de una construcción osada —dice— se hace de antemano sospechoso de error".

En la confusión de las lenguas filosóficas de nuestros días, Hartmann era el único que hablaba el lenguaje de la *philosophia perennis*, concebida tal como se encuentra, en forma todavía borrosa, en el texto citado de Leibnitz. Quienes sentimos vértigo ante la tensión a que ha llegado el pensamiento reciente, en su pugna genial hacia lo nuevo; en su aventura, rica en botín pero sembradora de confusión, a través de rutas inéditas, vemos en Hartmann el único factor de equilibrio entre las fuerzas encontradas. En su gran obra, interrumpida desgraciadamente por la muerte, vemos los conceptos necesarios para volver a la normalidad, para volver a la filosofía.

Repetimos: Hartmann sirve de instrumento a la filosofía para unir su pasado con su presente, para continuar su marcha ininterrumpida. El mismo papel le correspondió a Leibnitz en su tiempo. Pero éste vivía en la época más dominada por el "espíritu de sistema" que ha conocido la historia de la filosofía y no logra zafarse de sus mallas. Ve lo que es la *philosophia perennis* y, desde el punto de vista de las conexiones históricas, lleva a cabo una labor de resucitador del pasado enterrado por la nueva filosofía. Pero en su filosofar no se atuvo estrictamente a ella. Construye también un sistema hermético, tan hermético como sus mónadas; un sistema sin ventanas hacia los paisajes que se divisan en el campo de esa filosofía universal que entrevió.

Hartmann, en cambio, pretende someterse a las exigencias de esta filosofía. Siempre la ve como el ideal de todo filosofar y su filosofar es un esfuerzo —condenado al fracaso, como lo veremos— tendien-

(1) Conf. su libro **Die Philosophie des deutschen Idealismus, II Teil: Hegel**. Edit. Walter de Gruyter & Co., 1929, págs. 49 y siguientes.

te a realizarla. Su lucha contra el "espíritu de sistema" está orientada hacia allí. Pues el lector ya se habrá dado cuenta de que la idea de la filosofía de que venimos hablando excluye los sistemas particulares. Ya indicamos arriba que la *filosofía devora las filosofías*, empujada por su ímpetu unificador.

Pero hay algo todavía más importante. Hartmann, además de pretender realizar esta idea, quiere ser su pensador. Es decir, se vuelve sobre ella y la convierte en objeto de meditación. Para seguir empleando un lenguaje casi mitológico, podríamos decir que aquí la *filosofía* no se contenta con *funcionar* a través de un pensador, como lo ha hecho en toda su historia, para aniquilar los particularismos y buscar su perdida unidad, sino que también lo utiliza para adquirir conciencia de sí.

Tomemos tres aspectos de su pensamiento donde resalta con gran relieve lo anterior. Hemos elegido sus reflexiones sobre la historia de la filosofía, sus críticas al "espíritu de sistema" y sus ideas sobre el método filosófico. Todas estas cosas brotan directamente de la idea de la *philosophia perennis*, como se verá en seguida.

Según Hartmann, hasta ahora no hemos tenido una auténtica historia de la filosofía. Esta es una de las ciencias que hay que principiar a hacer. Pero antes de todo hay que señalar las fallas de la existente y trazar las líneas de la que se ha de hacer.

En un trabajo leído en una sesión general de la Academia Prusiana de ciencias, en 1936 (1), encontramos formulados los pensamientos al respecto.

Ha habido un gran error en la investigación y en la exposición histórica del pasado. La historia de la filosofía se ha preocupado sólo de un aspecto de la filosofía, propiamente de lo que no es *filosofía*, o mejor, de lo que es error en filosofía. Esta nace como un intento de conocer los objetos. Pero lo obtenido en este trabajo es una mezcla de conocimiento y error. Pues no tenemos un criterio absoluto de verdad. Lo que no arredra al filósofo, porque necesita a todo trance conocer y se lanza a la aventura aún a riesgo de errar. Lo que resulta de error en filosofía es, pues, lo que corresponde a este riesgo. Sin embargo, en los sistemas filosóficos no todo es error. Al lado del error, se encuentra el oro de la verdad. Pero esta está enterrada en medio de los montones de error que entran en el sistema en cuestión. La historia de la filosofía debe, pues, desenterrarla. Para ello se deben desmontar los bien estructurados sistemas filosóficos del pasado, para verificar esta faena seleccionadora.

(1) **El pensamiento filosófico y su historia**, trad. de Aníbal del Campo, edit. Claudio García & Cía., Montevideo, 1944.

La historia de la filosofía no se ha dado cuenta de este hecho y, por esto, no ha estado a la altura de su misión. Se ha dedicado a recoger sólo los pensamientos, opiniones, concepciones y sistemas. Su objetivo ha sido el *Factum* histórico, lo que había dicho el filósofo, no lo que en realidad había conocido.

En opinión de Hartmann, ni siquiera Windelband fue capaz de ver cuál era la auténtica tarea de la historia de la filosofía. Se propuso hacer una historia de los problemas, pero sólo se limitó a hacer una clasificación del material según dominios o disciplinas dentro de las diversas épocas. No hizo más que organizar en forma diferente las viejas historias de la filosofía. Pues "todo queda reducido a ideas y doctrinas, sistemas e ismos". La historia de lo que los pensadores vieron en realidad no aparece por ninguna parte. Los trabajos de Dilthey también son criticados en este sentido. Están dedicados a los movimientos espirituales dentro de los cuales se mueve la filosofía. Nos permiten ver los hilos de diversa índole que se enredan en torno a ella, pero lo que verdaderamente interesa a la historia de la filosofía, la depuración del material histórico, para extraer de allí las conquistas en el orden del conocimiento, está ausente (1).

Aquí vemos como en sus ideas sobre la historia de la filosofía Hart-

(1) En lo anterior no está contenida una desvaloración de la historia de la filosofía clásica. Por el contrario, Hartmann la aprecia en alto grado. Sólo la censura en su unilateralidad. Pero nosotros nos atravesamos a decir que no le concede importancia como **historia de la filosofía**, sino como historia de ciertos productos muy alejados de la auténtica filosofía, los llamados sistemas filosóficos. Sin embargo, queremos dejar consignadas aquí sus propias palabras: "Naturalmente que no se trata con ello de desconocer el derecho de una investigación desde este punto de vista. Ella es legítima y necesaria dentro de ciertos límites, así como es absolutamente indispensable en sí el interés por la historia espiritual y lo es también con relación a los problemas de la filosofía. Aun más. Lo necesitamos también mediatamente para la investigación de la historia de la filosofía; porque la filosofía descansa en todos los tiempos sobre supuestos y tendencias que tienen su raíz fuera de ella. Tan imposible nos es prescindir de los motivos y de las conexiones estructurales del espíritu histórico, como de la reconstrucción de los sistemas en el sentido de la literatura clásica de la historia de la filosofía. El error comienza más bien, donde se tiene tal tipo de investigación por el todo o por la pieza central del proceso que sigue el conocimiento filosófico. Esta opinión es, sin embargo, la que más se extiende en los círculos especializados de todas clases. Con tal concepción sólo puede predominar en las exposiciones aquello que tiene valor actual para la época porque de allí provienen los impulsos más visibles. Y en el caso de investigadores menos profundos, en su mayor parte se diluyen en las corrientes populares, modas intelectuales y tópicos de la época. Desde esa opinión no puede advertirse por cierto que existe una marcha autónoma de los problemas, que en todos los tiempos las ideas que hacen época se asientan sobre intelecciones revolucionarias, y que éstas no se pueden dar sino en el **continuum** de una labor progresiva del conocimiento, **continuum** que corre oculto detrás de las querellas doctrinales manifestas y que necesita ser previa y especialmente descubierto". (ob. cit. págs. 27 y siguientes).

mann tiene a la vista el concepto de la filosofía de que venimos hablando. Podríamos decir que lo que pide Hartmann es una historia de la *philosophia perennis*.

Intimamente unida con la misma idea está su crítica al “espíritu de sistema”. “Der Wille zum System es ein Mangel an Rechtschaffenheit”, la voluntad de sistema es una falta de honradez, había dicho Nietzsche. Todos los errores en filosofía provienen para Hartmann de esta falta de honradez intelectual. En cierto sentido, la voluntad de sistema es una voluntad de falsedad. Tal voluntad es esclava de la armonía sistemática. No se somete a las exigencias de la verdad, pues la armonía sistemática no es un criterio de verdad. Sólo la confrontación de los pensamientos con los objetos a que se refieren nos pueden decir si aquéllos son falsos o verdaderos. Pretender que la verdad consista en la falta de contradicción interna de un sistema, en su bien trabada estructura, es dislocar su recto sentido. Esta pretensión tiene, pues, un fundamento extrafilosófico. Al lado de este motivo, el más frecuente de todos, hay otros motivos de la voluntad de sistema. Estos también son extrafilosóficos y no nos dan ni remotamente un criterio de verdad. Como, por ejemplo, el placer estético que produce el ver surgir un gran edificio teórico de líneas imponentes y armoniosas. O la necesidad de evasión; en este caso, el sistema es el refugio de quien quiere cerrar los ojos a la realidad opresora. O un cierto sensacionalismo intelectual y una cierta concupiscencia en las ideas. O, en fin, el afán humano, demasiado humano, de ver resueltos a todo trance los problemas del mundo, no importa que ello sea con respuestas provisionales, fabricadas para el caso. Semejante modo de proceder trae como consecuencia lógica la violentación de la realidad. No se parte de los problemas sino del sistema. Lo primero es darle una forma acabada a éste. Luégo se verá cómo se resuelven los problemas a su luz. Si los hechos que suscitan los problemas no encajan dentro del sistema, peor para ellos, como decía Hegel, ese gran poseso del “espíritu de sistema”. Afortunadamente para la filosofía, trabada con la voluntad de sistemas, marcha al mismo tiempo una voluntad de problema. Aun cuando solo sea en momentos fugaces, aún los pensadores más dominados por el furor constructivo se detienen ante los problemas particulares —si en realidad son filósofos—, antes de dejarse absorber por la lógica violenta del sistema. Los filósofos podrían caracterizarse por el predominio de una de estas dos voluntades. Unos piensan predominantemente sistemas, como los maestros de la escolástica, Giordano Bruno, Spinoza, Wolf, Fichte, Schelling y Hegel. Otros piensan predominantemente problemas, como Platón, Aristóteles, Descartes, Leibnitz y

Kant. En estos últimos el pensamiento se estructura en sistemas, pero los rompe continuamente. La armonía sistemática se ve destruida por el pugnar de los problemas que no la resisten. Si adoptan una concepción del mundo preconcebida, no vacilan en revisarla, cuando lo exige el problema. Por eso aparecen muchas veces como inconsecuentes.

Volvemos a insistir sobre nuestra idea central. Ante esta concepción del "espíritu de sistema" no es necesario decir que para Hartmann el cauce de la auténtica filosofía lo constituye el pensamiento problemático. Los sistemas no nacen de la fuente de donde nace la filosofía, del afán de conocer los objetos, sino de motivos extrafilosóficos. Están muy lejos de la objetividad, de la entrega al objeto, que exige la filosofía. Son más bien algo personal. Se acercan más a los productos del espíritu que aparecen como puras emanaciones de la subjetividad —como el arte, por ejemplo— que a la filosofía misma. Por eso cambian con cada pensador. Carece de sentido hablar de su continuidad a través de los tiempos. Por el contrario, los problemas encuentran una continuidad histórica. Todo problema una vez descubierto sigue su tránsito por entre la serie de los intentos de solución hasta ser realmente resuelto. La línea problemática trasciende, pues, la línea sistemática. O más bien, la destruye. La lucha entre los sistemas filosóficos —uno de los quebraderos de cabeza de quienes hablan de un progreso en filosofía— se convierte en algo personal, en negocio de los filósofos, frente a esta hermandad de los problemas, frente a esta unidad de la filosofía a través de todas sus vicisitudes, frente a esta línea continua de la *philosophia perennis*.

En último término, vemos parecida relación del método crítico de Hartmann con tal idea. Lo que él considera como el método filosófico no lo ve como un invento suyo. Es algo que se ha practicado en la historia de la filosofía, ya conscientemente, ya inconscientemente; en forma adecuada o en forma inadecuada; poniendo en orden sus momentos o haciendo resaltar unilateralmente sólo uno de ellos. A pesar de que no lo diga expresamente, para nosotros en el pensamiento de Hartmann está contenida la idea de que lo que se ha conquistado efectivamente en filosofía se debe a su aplicación y de que los errores cometidos se deben a su desconocimiento. Con otras palabras, aquí se trata del método de la *philosophia perennis*.

Recordemos los pasos tan conocidos de este método. Sus momentos fundamentales obedecen a la manera de ser de lo único que le interesa a la filosofía: el conocimiento. Este, mirado desde un punto de vista formal, es un esfuerzo humano tendiente a responder las preguntas que nos plantean los *fenómenos*. Luego sus elementos esenciales son

los fenómenos, los problemas y las respuestas o teorías. El método filosófico debe atender a cada uno de estos elementos. Por tanto, sus momentos fundamentales son el fenomenológico, el aporético y el teórico.

El momento fenomenológico es el más importante de todos. En él se constituye la base para el filosofar. Por esto exige un trabajo cuidadoso. El fenómeno debe ser ampliamente descrito, en tal forma que se hagan visibles todos sus rasgos esenciales y hasta el punto de que estemos seguros de no haber excluido nada importante (1). Sin una base semejante, los pasos posteriores pueden ser pasos en el vacío, un error desorientado del filosofar. En suma, tomando en un sentido laxo una expresión muy usada, aquí se trata de crearle morosamente un punto de partida seguro al filosofar.

En este momento se busca únicamente iluminar el fenómeno por todas sus caras, sin ir más allá. Esto se puede conseguir por medio de puras descripciones. La fenomenología es una ciencia descriptiva que no plantea problemas ni propone soluciones. Tiene, pues, un carácter preproblemático y preteórico. El análisis fenomenológico, dice Hartmann, está más allá no solo de todo punto de vista, de toda teoría, de toda solución determinada, sino también de toda formulación particular del problema mismo. En suma, aquí no se trata más que de la pura *quaestio facti* (2).

En medio del análisis fenomenológico tropezamos con el rostro enigmático del problema y caemos en el dominio de la aporética. Llega un momento en que el fenómeno se hace esquivo al procedimiento descriptivo, en que oculta una de sus caras a la pura visión directa. Surge, entonces, lo que Hartmann llama "*ein Bewusstsein der Inadequatheit*" (una conciencia de la inadecuación) o "*ein Wissen des Nichtwissens*" (un saber del no saber) (3). Es decir, la conciencia de que lo que se ha de conocer no coincide con lo conocido; el saber de una zona oscura en el fenómeno, de algo rebelde a la visión inmediata.

La aporética o ciencia de los problemas es una ciencia especial. No le interesa más que el tratamiento de los problemas como tales. Las aporías constituyen su objeto y no se preocupa por dar soluciones. Por el contrario, su cometido lo cumple creando dificultades, suscitando enigmas. Hace resaltar cuidadosamente el problema en el fenómeno hasta el punto de que aparezca como verdaderamente problemático, impenetrable para la visión directa. Lo que aparezca claro lo hace a un

(1) Cf. el libro de Hartmann *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Vierte Auflage, Berlín 1949, pág. 37.

(2) Ob. cit., pág. 38.

(3) Ob. cit., pág. 70.

lado como ajeno a su faena. Cuando ya tiene seguro el problema, lo somete, a su turno, a análisis. Este análisis permite conocer la estructura del problema, conocimiento indispensable para ensayar soluciones. Deja ver si el problema es soluble y las posibles vías de solución o si el problema es insoluble. En el primer caso orienta la tarea teórica, la cual, en caso contrario, se perdería buscando a ciegas, desde fuera del problema mismo, vías de acceso a las respuestas. En el segundo caso, ahorra una pérdida de tiempo y un fantasear impotente frente a lo que permanecerá siempre como un enigma.

Después de haber agotado los momentos anteriores ya pueden venir las respuestas a los problemas. Las teorías no son inventos humanos exclusivamente. El hombre debe leerlas en el fenómeno mismo. Por esto exigen una labor preparatoria, destinada a hacerla brotar de las cosas. Sin el trabajo fenomenológico y aporético son, pues, imposibles las auténticas respuestas, las teorías adecuadas. En este momento puede edificarse el sistema, porque las teorías se organizan en sistemas. Pero los sistemas no son engendros caprichosos, edificadas sobre concepciones preconcebidas. Surgen de una atención solícita a los fenómenos y a sus enigmas. Es decir, no tienen como punto de partida la subjetividad del filósofo, sino los fenómenos mismos. El mundo de los fenómenos no es un caos. Los fenómenos están trabados entre sí, formando un cosmos. Y las teorías deben reflejar este cosmos en forma de sistema, porque lo que significa la palabra cosmos para el conjunto de los fenómenos significa la palabra sistema para las teorías. "A la marcha estrictamente objetiva de una investigación —dice Hartmann— pertenece indudablemente una dirección concéntrica hacia el sistema. La sistemática natural no sale de la cabeza del filósofo, sino que está encerrada en los problemas mismos". No debe ser construida, sino descubierta. Todo el secreto para ganarla consiste en el arte de hacer hablar los problemas en forma pura, por sí mismos, y en el arte de descubrir sus estructuras naturales sin falsificarlas, introduciendo dentro de ellas puntos de vista que les harían violencia" (1).

Este método esbozado por Hartmann es de una fecundidad extraordinaria y merecería una consideración más detenida. Pero sólo nos hemos referido a él con el objeto de señalar un aspecto de la idea de la filosofía de que habla el título de estas notas.

Pues bien: aquí nos encontramos de nuevo con la imagen de la *philosophia perennis*.

En primer lugar, Hartmann no considera dicho método como un

(1) Ob. cit., pág. 10.

invento suyo. No ha hecho más que desenterrarlo de entre las ruinas de la historia de la filosofía. En segundo lugar, está en íntima conexión con las ideas expuestas ya sobre la historia de la filosofía y con las críticas al “espíritu de sistema”, ideas y críticas que constituyen piezas muy importantes del concepto hartmanniano de la filosofía.

Veamos con alguna detención cada uno de estos puntos.

En cuanto a la fenomenología, Hartmann encuentra ya sus líneas en el pasado en forma muy clara. Pero siempre echadas a perder debido al afán problemático y sistemático. Sólo en la época presente viene a ser considerado y practicado este momento metódico con la atención que se merece. Husserl es para Hartmann el hombre que ha llevado a cabo esta tarea. Sin embargo, según él, la fenomenología, tal como la concibe Husserl, es todavía insuficiente. La razón de esta insuficiencia de la fenomenología husserliana a los ojos de nuestro filósofo es muy sencilla. Para Husserl el campo donde debe funcionar el método fenomenológico está constituido por la conciencia trascendental. Los fenómenos que se presentan en la actitud natural, es decir, los datos de la experiencia trascendente, deben ser reducidos fenomenológicamente. Después de esta reducción sólo queda como *residuo fenomenológico* la conciencia pura, único campo de la fenomenología. Todo lo que no pertenece a este campo permanece puesto entre paréntesis, sometido a la *epojé* (2). Hartmann ve esta vuelta a los modos de conciencia como una traición al mandato husserliano de vuelta a las cosas mismas. El toma muy en serio tal vuelta a las cosas. La actitud orientada hacia la subjetividad, la actitud refleja, repugna a su naturaleza. Hans Leisegang ha observado la ausencia de una obra psicológica en este pensador que abarcó todos los dominios del saber. Todo género de reflexión sobre sí mismo le era extraña. Esta es la causa de sus frecuentes deserciones. Al principio de su carrera perteneció a la escuela neokantiana de Marburgo, pero pronto hubo de rechazar a sus maestros para ingresar en el movimiento fenomenológico; su actitud vuelta hacia las cosas no podía admitir la teoría idealista de aquéllos, según la cual los objetos son un engendro de la conciencia. Pero en la fenomenología, tal como la concibe Husserl, tampoco había de permanecer mucho tiempo. Aquí tropezó también con el subjetivismo. Por eso se ve impulsado a ir más allá de ella. El método fenomenológico —en el cual absorbe Husserl toda la filosofía— no es más que un momento del verdadero método filosófico y su campo de trabajo no es la conciencia pura. Sólo es una labor preparatoria. Des-

(2) Cf. de Husserl **Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica**, trad. de J. Gaos, Fond. de C. Ec., 1949, págs. 115 y sgts.

pués viene la aporética y la sistemática, también como momentos fundamentales. Tampoco puede permanecer encerrado dentro de la conciencia. Es necesario, para ejercitarlo, salir de ella hacia la realidad. No necesita, pues, de la actitud reflexiva. Debe permanecer en la actitud natural, vuelta hacia el mundo, actitud que supera Husserl por medio de la *epojé*. En tal actitud se obtiene el material sobre el cual se llevan a cabo las descripciones fenomenológicas. Los fenómenos de que habla su fenomenología no son fenómenos subjetivos. Son los fenómenos que nos presenta la realidad total, tal como se presentan. El mundo y el yo tienen aquí igual importancia. El mundo no sucumbe a la *epojé* como en Husserl. Mundo y yo constituyen el ámbito en el cual se presentan los fenómenos. Estos son los lazos tendidos entre aquéllos. En suma, el método fenomenológico no tiene como campo de trabajo la conciencia pura, sino la vida misma, porque la vida no es más que esto: un diálogo entre el yo y el mundo. Por eso resume Hartmann su concepción de la fenomenología con las siguientes palabras: "No basta volver a los fenómenos, como Husserl lo exige; tenemos que volver a la tierra, a la vida".

La aporética también se encuentra en el pasado. Aristóteles fue su inventor, y la puso en práctica en forma genial. Pero le faltó una base fenomenológica. A esto se debe su vano pugnar con problemas que, en fin de cuentas, resultan problemas aparentes. El punto de partida no era para él la descripción del fenómeno, sino la discusión de los problemas. A este respecto es frecuentemente citado el siguiente pasaje de la *Metafísica*: "Lo primero que debemos hacer, con miras a la ciencia que estamos investigando, es recontar los asuntos que hay que discutir ante todo. Hay que comprender en ello las opiniones que expresaron algunos filósofos sobre los primeros principios, así como todo punto que creyésemos ha sido descuidado por ellos, pues si queremos resolver las dificultades, es ventajoso discutir las bien, puesto que la subsiguiente facilidad y libertad en el pensamiento lleva en sí la solución de las dificultades previas, no siendo posible que nadie deshaga un "nudo" que desconoce en absoluto. La dificultad de nuestro pensamiento indica un nudo del objeto o materia, pues mientras nuestro pensamiento halla dificultades, le ocurre como a los que se encuentran amarrados, puesto que en ambos casos no es posible avanzar. Por eso hay que observar las dificultades de antemano, tanto para los propósitos que hemos indicado como porque las personas que investigan sin haber estudiado las dificultades se encuentran en parecida situación a la de aquellos que no saben a dónde se dirigen; además el hombre no puede saber en cualquier tiempo dado, ni siquiera si ha halla-

do o no lo que busca, porque no se ve bien el término, mientras que el que haya estudiado las dificultades lo verá" (1).

La aporética fue practicada por los maestros de la escolástica. Pero en la Edad Moderna fue echada en olvido a favor del sistematismo que disuelve todos los problemas en la lógica del sistema. Sin embargo, en Kant encontramos un vestigio de ella. El pide una consideración detenida sobre lo que se ha de preguntar, pues cuando la pregunta es absurda las respuestas tienen que ser necesariamente absurdas (2). Pero después de él sí desaparece como momento fundamental del método filosófico. Hartmann es quien la ha hecho valer de nuevo.

El tercer momento, el sistemático, ha sido el menos afortunado en la historia de la filosofía. Casi siempre ha primado el sistema artificial, el sistema construido subjetivamente, sin atenerse a los datos. El sistema natural, reflejo del orden real, sólo ha tenido momentos fugaces, casi invisibles. Pero, no obstante esto, siempre se le ha visto como un ideal. Porque los sistemas artificiales pretenden también, aunque vanamente, reflejar la realidad.

Por último, se hace patente aquí la relación del método con las ideas sobre la historia de la filosofía y con las críticas al "espíritu de sistema". Llega hasta tal punto esta relación que no sabemos con certeza si el método surge como resultado de estas ideas y críticas, o si ellas le vinieron a Hartmann al examinar los sistemas filosóficos del pasado a la luz del método.

Se podría decir que el único instrumento para separar lo verdadero de lo falso y para señalar dónde se encuentra actuando el espíritu de sistema es el método crítico. Pues allí donde se le ha observado se encuentra, seguramente, algo positivo; y allí donde se han seguido procedimientos contrarios, nos las habemos con el error y con la voluntad de sistema.

Finalmente, nos permite reconstruir la unidad de la filosofía, desmenuzada aparentemente en la muchedumbre de los sistemas. El historiador debe buscar el material en que se van cumpliendo los momentos metódicos. Debe buscar la línea continua, clara y pura de la filosofía, haciendo a un lado lo extraño a ella. Para ello tiene que desmontar los sistemas, pues en medio de su maraña se encuentra esta línea.

Pues en el proceso histórico en que va desenvolviéndose la filosofía las cosas ocurren del siguiente modo. Cada sistema —cuando es auténtica filosofía, cuando es el producto de un verdadero pensador, aunque

(1) *Metafísica*, libro II, Cap. 1. A. del Campo en la ob. cit.

(2) *Kritik der reinen Vernunft*, Ester Band, Deutsche Bibliothek, Berlin, pág. 91.

esté dominado por puntos de vista falsos— trabaja en uno de los momentos metódicos en forma positiva. No importa que esto sea encubierto por lo negativo que se encuentra en dicho sistema. Lo positivo permanece y lo negativo se evapora. Por ejemplo: puede ocurrir que un filósofo trabaje en una descripción adecuada de un determinado fenómeno, descripción que luego es echada a perder y oscurecida por una elaboración artificial de la problemática y de la sistemática. Pues bien, dicha descripción queda como una conquista segura, mientras que lo demás no resiste la crítica posterior. Luégo viene otro filósofo que se enfrenta con el mismo fenómeno. Parte de la descripción adecuada que ha heredado y trata en forma conveniente los problemas que allí se hacen visibles. Pero éste también puede seguir vías falsas, al preocuparse por dar las respuestas a los problemas, construyendo un osado sistema que no tiene en cuenta lo alcanzado en el tratamiento de los problemas. El sistema artificial tampoco resiste los ataques de la crítica y sólo subsiste el trabajo aporético. Este y el trabajo fenomenológico anterior vienen a formar un todo unitario, aunque los dos sistemas en que se albergan sean lo más contradictorios que quepa imaginar, como lo ha demostrado Hartmann en casos particulares. Por último, aparece el filósofo que, basándose en lo conquistado por los anteriores, da respuestas más adecuadas a los problemas, el filósofo que elabora teorías bien fundamentadas. En este nuevo sistema habrá, posiblemente, también algo erróneo, condenado a ser rechazado en la marcha posterior de la investigación. Pero esto no importa. En él ya hay —si ha estado al nivel a que ha llegado la cuestión en los momentos que lo precedieron— un acercamiento a las respuestas verdaderas. Sobre lo que él deje como permanente se irán acumulando verdades sobre verdades, hasta levantarse el sistema natural, radicalmente diferente de los sistemas artificiales por su objetividad, el sistema natural que refleja fielmente la realidad.

Quien nos haya seguido hasta aquí habrá visto cómo, al ir tocando varios puntos del pensamiento de Hartmann, va brotando la imagen de la *philosophia perennis*. Aquí debía terminar nuestra tarea. Esto era lo único que nos proponíamos. Sin embargo, no nos resignamos a rozar una cuestión que probablemente ya ha saltado al paso del lector.

Hemos acentuado —por nuestra parte, pues en Hartmann no ocurre esto— la idea de que la *philosophia perennis* se va realizando a través de la historia de la filosofía, a medida que va dejando a su paso los cadáveres de los sistemas particulares. En Hartmann hay algo más. El cree que ya pasó la época de los sistemas artificiales. Es decir, que es hora de ponernos a hacer *philosophia perennis*. Para nosotros esto es completamente imposible, por las siguientes razones.

Una cosa es la filosofía y otra es el filosofar. Aquí tropezamos con la conocida diferencia entre contenidos y actos. La misma diferencia que se hace entre los pensamientos como contenidos del pensar y los actos de este pensar, debe hacerse entre el contenido de *la filosofía* y el filosofar del filósofo.

Los lógicos actuales distinguen el pensamiento pensado, que tiene un carácter intemporal, independiente de los sujetos que lo piensan, que sigue siendo el mismo a pesar de los infinitos actos individuales en que puede ser apresado, de estos actos, siempre variantes, acompañados de contenidos psíquicos diferentes, individuales. El primero pertenece al mundo ideal, el segundo al mundo real. Aquí entran en contacto dos esferas ópticas radicalmente diferentes.

Pareja distinción debemos hacer entre *la filosofía* y el filosofar. La filosofía de que aquí hemos hablado, la *philosophia perennis*, pertenece al mundo ideal. No tiene la misma manera de ser de los pensamientos, pero se identifica con ellas en su idealidad. No es, pues, una esencia lógica como aquéllos. Más bien es una *idea* en el sentido kantiano. Para Kant, las ideas son ideales. Podemos, pues, decir que es un ideal. Pues bien, los ideales pertenecen al mundo ideal. Por lo tanto, tienen categorías parecidas a las de los pensamientos.

Por esto, el filosofar se comporta con este ideal como el pensar con respecto al pensamiento. El filosofar es una realidad, un proceso psíquico. A esto debe su individualidad, causa de las innumerables formas históricas del filosofar. Es decir, el filosofar no puede ser, precisamente, el filosofar universal que, en forma matemática, realiza el ideal. El ideal es la meta a que tiende el filosofar como los pensamientos son la meta a que tiende el pensar. El filosofar y el pensar pueden fallar en su aspiración, pero el ideal y los pensamientos siguen siendo lo mismo. Este es el último fundamento del error en el pensar en general y en el filosofar. Sin embargo, hay una diferencia entre la relación que existe entre el pensar, como acto psíquico, y los pensamientos pensados, y la que existe entre el filosofar particular del filósofo y la filosofía concebida en el sentido de que hemos venido hablando. El pensar quiere apresar los pensamientos. El filosofar quiere ajustarse a las exigencias del ideal. El ideal obra como una meta hacia la cual tienden los atraídos por ella.

Pero aquí tomamos, repetimos, la palabra ideal en el sentido kantiano, como idea. Y le atribuimos el mismo carácter de las ideas kantianas. Es decir, es algo irrealizable, para decirlo de una vez. Nuestra idea de la filosofía actúa desde lejos, orientando al navegante filósofo,

como la estrella que guía al marino pero en la cual no desembarca, para seguir usando la imagen kantiana.

La *philosophia perennis* es irrealizable. Lo que no significa que no se pueda determinar su sentido. En estas páginas hemos estado hablando, precisamente, de su sentido. Una cosa es la cuestión del sentido y otra la cuestión de la realización. Podemos conocer el sentido de una cosa, sin saber nada sobre su realización.

El filosofar, en síntesis, no es más que un pugnar por realizar la *philosophia perennis*. Pero ninguna forma particular del filosofar puede realizarla. Las filosofías son los esfuerzos históricos por realizar la filosofía. Esta funciona sobre aquéllas como meta inasequible y, a su turno, se vuelve sobre ellas aniquilándolas, como tales formas históricas del pensar. Pues de todo lo histórico, de los sistemas particulares, ninguno queda como la filosofía. Sólo subsiste lo que concuerda con el ideal. En esta forma se consigue históricamente la unidad de la filosofía.

La *philosophia perennis* se va realizando en la historia, pero nunca se acaba de realizar. Cada sistema es un ensayo en este sentido. Pretende encarnar la única filosofía —pretensión condenada necesariamente al fracaso— en un momento determinado de la historia, para luego cederle el puesto a nuevos sistemas que llegan con la misma pretensión. Lo permanente sólo se puede conocer después de haberse derrumbado el sistema, después de convertirse en historia. Es decir, desde el seno de cada sistema no se puede decir qué es lo permanente. No hay un criterio absoluto de verdad. Cada filósofo principia a filosofar con un cúmulo de supuestos de carácter racial, social, filosófico, científico, de concepción del mundo etc., que pueden determinar su criterio de verdad. Es necesario esperar a que todos esos supuestos se hagan historia para que salgan a flote y poder decir qué es lo que hay de verdad en el sistema en cuestión y qué lo que pertenece a las condiciones personales, es decir, lo que hay allí de error. La *philosophia perennis*, lo que hay de filosofía en este sentido en los sistemas filosóficos, no puede determinarse desde el seno de cada sistema ni nos podemos poner a hacer filosofía en este sentido, sin más ni más. Lo primero sólo puede hacerlo el tiempo y la historia de la filosofía, los únicos capaces de decirnos qué es lo que ha permanecido. Lo segundo es imposible. El hombre es un sér finito condicionado por muchos factores. No flota en el aire, sino que es un tejido de prejuicios de toda clase: los prejuicios de su tiempo, de su raza, de su nación, de su círculo cultural. A donde quiera que vaya lleva esta armadura de prejuicios, como el caracol lleva su concha. Por eso nos parece impracticable el

método crítico de Hartmann. Es un bello ideal para el filosofar. Pero esa falta de prejuicios, esa, por decirlo así, espectralidad humana que exige, es imposible de alcanzar. En la descripción fenomenológica, en el manejo de los problemas y en la elaboración de las teorías se nos vienen encima nuestros prejuicios, como fuentes inevitables de error.

Hartmann tampoco realizó la *philosophia perennis* que tenía a la vista. También construyó un mundo de pensamientos donde se encuentran entremezclados el error y la verdad. La filosofía actual ya comienza a rechazar muchas de sus afirmaciones, muchas de las cosas que él tuvo por verdaderas. Y también parece que otras se van convirtiendo en bien común, en lo permanente. El encarnó en forma tan poderosa el ideal de la *philosophia perennis* que sería un homenaje a su memoria desmontar su sistema para realizar la faena depuradora que él mismo realizó con sus predecesores. Pero ya hemos dicho que esta es una labor que sólo la puede llevar a cabo el tiempo. Sería precipitado anticiparnos a este gran maestro de la verdad. Esperemos su fácil sentencia.