

mos sucumbir ante el nuevo poderío del cuerpo. "La humanidad —dice Bergson— gime, medio aplastada bajo el peso de los progresos que ha realizado. No sabe bastante que su porvenir depende de ella. A ella antes que nada le toca ver si quiere seguir viviendo. Ella debe preguntarse, después, si sólo quiere vivir o si quiere además hacer el esfuerzo para que se realice, aun en la superficie refractaria de nuestro planeta, la función esencial del universo, que es una máquina creadora de dioses."²⁹ Nuestro planeta, tierra de la acción, podrá también convertirse en tierra de contemplación si el hombre sabe que su fin natural es un acercamiento creyente al Dios de amor.

NOTAS

1 Para entender a fondo la metafísica bergsoniana, cambiante y móvil hay que volver siempre a las páginas de: *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* (1888); *El buen sentido* (1895); *Materia y memoria* (1896); *Metafísica y psicología* (1897); *Introducción a la metafísica* (1903); *El cerebro y el pensamiento* (1904); *La evolución creadora* (1907); *La conciencia y la vida* (1911); *La intuición filosófica* (1911); *La percepción del cambio* (1911); *El alma y el cuerpo* (1912); *Introducción* (I, II) a *El pensamiento y lo móvil* (1922); *Lo posible y lo real* (1930); *Las dos fuentes de la moral y de la religión* (1932).

2 Cit. por Raissa Maritain, *Souvenirs*, en *Henri Bergson, Essais et témoignages* (1943).

3 Para un relato auténtico de su evolución filosófica véase lo que escribe el propio Bergson en *El pensamiento y lo móvil*.

4 Del alcance de esta revelación habla también Bergson en *El pensamiento y lo móvil*.

5 *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*; cap. III.

6 *Lo posible y lo real*.

7 *Lo posible y lo real*.

8 En esta transposición de la duración de la conciencia a la duración del universo veía Joaquín Xirau un paralelo con el paso cartesiano del *Cogito* a la existencia de la substancia. Véase: Joaquín Xirau: *Vida, pensamiento y obra de Henri Bergson*.

9 Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain*.

10 Sertillanges, *Bergson apologiste*, en *Henri Bergson, Essais et témoignages*.

11 Para la correspondencia con James véase, *Ecrits et paroles*.

12 *Introducción a El pensamiento y lo móvil*.

13 *Las dos fuentes de la moral y de la religión*.

14 *La evolución creadora* prepara, con su negación de la idea de la Nada y de la idea de Desorden, las afirmaciones religiosas de *Las dos fuentes*.

15 *La evolución creadora*.

16 Mallarmé, *Carta a Verlaine*.

17 Georg Lukács, *El asalto a la razón*.

18 *Introducción a El pensamiento y lo móvil*.

19 Bergson afirmaba la utilidad así como los límites de la inteligencia desde *La evolución creadora*. Habría de precisar esta doble función en *El pensamiento y lo móvil* y en *Las dos fuentes de la moral y de la religión*.

20 *El pensamiento y lo móvil*.

21 *El buen sentido*, en *Ecrits et paroles*.

22 *Ibidem*.

23 *Ibidem*.

24 *Ibidem*.

25 *Ibidem*.

26 *Ibidem*.

27 *El pensamiento y lo móvil*.

28 De una conversación con Jacques Chevalier en *Comment Bergson a trouvé Dieu*, Henri Bergson, *Essais et témoignages*.

29 *Las dos fuentes de la moral y de la religión*.

LA TENTACIÓN DEL FILÓSOFO*

Por Alejandro ROSSI

1. EL ARTÍCULO DE HUSSERL *La Filosofía como Ciencia Rigurosa*,¹ es un manifiesto filosófico, y en un escrito de esta índole las diferencias y las críticas a otras filosofías deben acentuarse y recalarse con mayor énfasis que los matices y los posibles puntos de contacto. La mayor virtud de un manifiesto filosófico debe ser la radicalidad. Las posiciones filosóficas se extreman al máximo; se intenta demostrar, sin dejar lugar a ninguna duda, las diferencias con las otras filosofías y, con ello, la posible novedad de la nueva actitud. Por consiguiente, todo manifiesto filosófico tiene más de crítica que de presentación escueta de una doctrina filosófica. Cuando más, se la insinúa, se remite a ella, se la deja entrever, pero no se expone cabalmente la doctrina. Desde esta perspectiva, diríamos que el manifiesto filosófico es una *exposición de motivos* — de aquellos motivos urgentes y perentorios que hacen necesaria la nueva filosofía. Ésto es, precisamente, lo que es menester señalar en forma tajante: que la filosofía está en peligro, que la filosofía está agonizando y que si sigue por el mismo camino concluirá destruyéndose a sí misma. De ahí que un manifiesto filosófico sea un toque de alarma acerca de la gravedad de la situación espiritual — gravedad en la cual encuentra su propia justificación. De ahí, también, que un manifiesto sea, fundamentalmente, un diagnóstico — un diagnóstico muy tétrico, muy alarmado. En suma, es necesario convencer primero de la presencia de la enfermedad; luego vendrá el remedio, al cual se alude, pero sin que su explicitación constituya el motivo central del escrito. Pedirle, entonces, a un manifiesto filosófico moderación, ponderación, una visión optimista de la cultura filosófica del momento, exigirle, incluso, sentido histórico al juzgar otras filosofías, es no saber qué se tiene entre las manos, es desconocer el género literario que se está leyendo. La hora de la comprensión, de la buena educación académica, en una palabra, el momento de las disculpas y de los matices todavía no ha llegado. En este sentido *La Filosofía como Ciencia Rigurosa*, es perfecto; es un manifiesto filosófico en toda la extensión de la palabra. El reverso de esta perfección, en el caso de Husserl, es que la polémica acusa en demasía cierto dramatismo, lo cual se manifiesta en la argumentación, que es de naturaleza y calidad muy cambiante. A veces se critica desde una pura línea teórica, a partir de las posiciones de la nueva filosofía, otras veces tomando en consideración las consecuencias culturales, el destino de la humanidad, etc., hasta descender al plano de los intereses y la vocación personales. Valga lo dicho hasta aquí como una brevísima caracterización del opúsculo y como una advertencia acerca de lo

que de él debe esperarse. En lo que sigue trataremos de explicar la causa de los diferentes tipos de argumentos.

2. SE TRATA, pues, de convencer, de hacer patente el peligro, que en la época de Husserl, estaba representado por el llamado *Naturalismo* y por la filosofía de la *Weltanschauung*. El remedio es la filosofía rigurosa, o la filosofía científica, como también la llama Husserl. La crítica que les hace a ambos movimientos es, *mutatis mutandi*, exactamente la contraria en cada caso. Al *Naturalismo* se le elogia la idea de lo que debe ser la filosofía, esto es, ciencia, cueste lo que costare. Sin embargo para Husserl el pago es demasiado elevado: en el mejor de los casos el *Naturalismo* concluiría en una Filosofía de las Ciencias, y en el peor, y más frecuente de los casos, en una "naturalización de la conciencia y de las ideas", en una falsificación radical y en una ceguera absoluta de los problemas más específicamente filosóficos. En suma, del naturalismo filosófico sólo podríamos beneficiarnos del *desideratum* que nos propone. Con la filosofía de la *Weltanschauung* el caso es más difícil, porque ésta representa, para Husserl, no solamente una "teoría" equivocada sino una *actitud humana* cuya decantación es siempre una filosofía radicalmente contraria a la científica. Porque la amenaza extrema que Husserl advierte en el historicismo — la cual se nos antoja hoy tan exagerada —, se origina no tanto en el hecho de que no sea una filosofía científica, cuanto en el hecho de que renuncia a serlo, es decir, es una filosofía que convierte en tema central de su meditación la explicación de la imposibilidad de la filosofía científica — aun cuando para ser exactos, Dilthey limita dicha impotencia a la *Metafísica*. En una palabra, la *Weltanschauung* es la tentación del filósofo de todos los tiempos, y esto no por un azar, sino porque responde a una necesidad, a una urgencia vital de seguridad por el conocimiento. Por eso la crítica de Husserl no se limita a serlo de la "teoría" — de la teoría de una determinada *Weltanschauung*, la de Dilthey — sino que adquiere un tono moralizante, conminatorio. Es necesario que el filósofo no se deje seducir, que tenga paciencia, que dirija su mirada y su corazón hacia el futuro, que no se deje arrastrar por sus necesidades individuales, por los intereses de su tiempo. De ahí que la crítica al *Naturalismo* tenga un interés secundario y que la crítica a la *Weltanschauung* sea, por una parte, teórica y, por otra parte, busque desentrañar su sentido profundo. Escribe Husserl "Las filosofías del pasado eran ciertamente filosofías de la *Weltanschauung*, en tanto que el impulso hacia la sabiduría dominaba a todos sus creadores; pero también eran filosofías científicas en tanto que también las animaba el objetivo de una ciencia rigurosa" (112). Esta caracterización de la tradición filosófica, vale la pena señalarlo, no ofrece novedad alguna, pues

* Trabajo leído el 5 de noviembre del presente año, en una sesión pública del Seminario de Filosofía Moderna de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, como homenaje al primer centenario del nacimiento de E. Husserl.

justamente Dilthey analizaba la metafísica en términos más o menos equivalentes, como una disciplina en la que se conjugan el mito y los métodos científicos —“raro ser de dos caras”, llamaba Dilthey a la Metafísica.² Pero la semejanza del diagnóstico de Dilthey y de Husserl va más lejos, pues utilizan el mismo argumento —rasgo más, rasgo menos— para decidir el carácter no-científico de la filosofía, a saber: la *diversidad de sistemas*. Donde ya se separan ambos pensadores en las consecuencias que derivan de esta constatación: para Dilthey es la prueba fáctica de que la filosofía no puede ser científica, para Husserl el gran estímulo para fundamentar una filosofía científica. Husserl, a su vez, le señalará a Dilthey el carácter falaz de su inferencia; el pasado no puede decidir del futuro (104); le insiste en la imposibilidad de juzgar, desde un punto de vista puramente histórico, las posibilidades de la filosofía científica: “La historia —escribe Husserl— no puede aducir nada en contra de la validez absoluta, ni en contra de la metafísica absoluta, es decir, científica” (104). La historia ni siquiera podría probar que en el pasado no ha habido filosofías científicas, “sin acudir a otras formas de conocimiento — y éstas son ya filosóficas”. Añade Husserl: “Porque es claro que la crítica filosófica, en la medida en que tiene pretensión de validez, es también filosofía e implica en su significación la posibilidad ideal de una filosofía como ciencia rigurosa” (104). Como vemos, la existencia futura de una filosofía científica está ligada a la posibilidad de un reino ideal de conceptos, susceptible de analizarse con todo rigor y según los cánones de la ciencia. “Si la crítica demuestra, escribe Husserl, que la filosofía históricamente desarrollada procede con conceptos confusos, si demuestra que ha introducido una mezcla de conceptos y conclusiones falaces, no hay duda ninguna, entonces, si no se quiere caer en el absurdo, que los conceptos, idealmente hablando, se dejan precisar, clarificar, distinguir de manera *definitiva*...” (104). Estos serían, muy en síntesis, los argumentos teóricos utilizados por Husserl en contra de la teoría de la *Weltanschauung*. Luego vendría lo más importante, aquello que a mi entender constituye, hoy en día cuando menos, lo más jugoso y lo más original de este examen que Husserl lleva a cabo de la filosofía de la *Weltanschauung*. Poco importa que Husserl hubiese pensado lo contrario; lo cual no significa, claro está, que desdeñemos sus argumentos en contra del historicismo, sino que hemos perdido interés por ellos a causa de que en el aspecto teórico, si cabe hablar así, el historicismo no nos despierta mayores inquietudes, ni en favor, ni en contra.

3. SE TRATA de la segunda parte, cuando Husserl intenta explicarnos lo que él denomina el “sentido y el derecho de la filosofía de la *Weltanschauung*” (106). Anteriormente leímos un parágrafo en el que afirmaba que “todas las filosofías del pasado eran una mezcla de *Weltanschauung* y de buenas intenciones científicas. Ahora bien, ¿en qué sentido puede afirmarse que las diferentes filoso-

fías de nuestra tradición son, fundamentalmente, *Weltanschauung*? ¿es que, acaso, la filosofía Cartesiana, la Platónica y la Kantiana pueden criticarse con los mismos argumentos utilizados en contra de la *Weltanschauung*? Es evidente que esto último no podría sostenerse. Pero si es así, ¿en qué sentido, entonces, la *Weltanschauung* puede caracterizar a la historia entera de la filosofía? Solamente en el sentido, ya insinuado, de que a lo largo de la historia de la filosofía, en todos los sistemas, se patentiza un defecto que, en último término, se reduce a una actitud humana — la cual constituiría la raíz profunda de donde emanaría el carácter no-científico de la filosofía. En suma, la “idea” de la *Weltanschauung* puede ser diferente en cada época histórica, pero la exigencia que satisface es la misma. Lo grave consiste en que esta exigencia, compleja en su caracterización, parece estar en la base de la disposición filosófica misma; parece ser justamente aquello por lo cual se hace filosofía: “La exigencia filosófica, escribe Husserl, en tanto que exige la *Weltanschauung*, nos obliga.” ¿A qué nos obliga? — preguntamos nosotros. Una respuesta brutal, pero verdadera, sería la siguiente: a explicarnos el mundo sin mayor dilación. Tal sería como si la obligación, es decir, la meta, el ideal al que aspira todo filósofo, en cuanto filósofo, fuera la explicación del mundo. O lo explica él solo, sin más ayuda, o no es filósofo, por lo menos gran filósofo. Pero el *motivo* de todo esto radica, como dice Husserl, “en que no podemos esperar. Es necesario que tomemos posición, que nos tomemos el trabajo de reducir las faltas de armonía de nuestra actitud hacia la realidad — la realidad de la vida que tiene para nosotros una significación; en la cual *nosotros* tenemos que tener una significación en una *Anschauung* del mundo y de la vida que sea racional, aun cuando no sea científica. Y si la filosofía de la *Weltanschauung* nos ayuda mucho en esto, ¿no deberíamos agradecersele?... ¿vacilaríamos en privarnos de la exaltación y el consuelo que nos ofrecen las filosofías antiguas y modernas?” (119). En suma, salvación personal, aun cuando sea mediante el saber. Por eso Husserl agrega como nota específica de esta disposición filosófica, el proyectar el “fin” que la mueve en lo finito, en el tiempo de la vida individual. Y escribe, espléndidamente: “aquellos que se sitúan el fin en lo finito, aquellos que quieren tener un sistema, y esto muy oportunamente, para poder vivir según él, no están llamados a cumplir esta tarea” (119). La realización de la filosofía científica, en cambio, requiere no sólo una *base teórica* diferente, sino una *disposición filosófica* radicalmente distinta, — único fundamento que hará posible la construcción de la filosofía científica. Es esa *obligación* de la que hablábamos apenas hace unos momentos, que el filósofo cree tener, justamente por serlo, es esa *esperanza* en lo que debe ser y darle la filosofía, es esa *necesidad* cuya *satisfacción* buscaría en la filosofía, lo que debe desarraigarse de una vez para siempre. Por eso Husserl insiste tanto en que entre la *Weltanschauung* y la filosofía científica no puede ni debe haber ninguna clase de compromisos, debiendo distinguirlas con toda claridad. El filósofo, nos enseña

Husserl, ha menester cambiar su arraigada y ya milenaria *actitud* frente a la filosofía; el filósofo debe asemejarse al científico: renunciar a sus *necesidades espirituales particulares*, a su afán de salvación personal, y, en consecuencia, concebir la tarea filosófica como algo imposible de llevar a cabo en el tiempo limitado de una vida personal. “Por el interés de los tiempos, no deberíamos abandonar la eternidad” (119) — nos dice en una frase muy hermosa.

4. SERÍA SUMAMENTE erróneo considerar lo anterior como *retórica*. La cosa es más profunda. En cuanto el filósofo se reeduce y tenga *clara conciencia* de esa actitud criticada, cambiarán sus intereses, sus fines y, en consecuencia, y esto es lo interesante, cambiará su *problemática*. Ésta, tal vez, será menos dramática, menos importante, pero, quizá, más al alcance de sus posibilidades. “Aun en el caso de que llegue a probar mi tesis, no habré probado nada sobre el Universo en general”, escribía, ejemplarmente, G. E. Moore, hace ya muchos años.³ Basta lo anterior para hacer una brevísima indicación sobre lo que anunciamos: la contemporaneidad con que Husserl enfoca el problema. En efecto, la explicación que nos da del sentido y de la causa de la *Weltanschauung*, en definitiva, como una desviación, como una manera *equivocada de considerar los problemas filosóficos* y que en último término resule en *necesidades humanas*, ¿no recuerda, acaso, la extraordinaria insistencia con que recalca, toda una rama de la filosofía moderna, que los sistemas filosóficos han tenido su origen en motivos extralógicos, como diría Reichenbach, o que la filosofía, es decir, sus *preguntas*, es una *enfermedad* — para utilizar el término de Wittgenstein? Herbert Feigl escribe: —“Si se nos permite una pequeña ligereza, podríamos definir la filosofía como la enfermedad cuya cura debería ser el análisis.”⁴ ¿No podríamos conceptuar como cura, como terapéutica, quizá más vaga, menos definida, las advertencias que Husserl nos hace acerca de cómo debe ser el filósofo científico? Creo que sí, y me atrevería a afirmar que uno de los grandes méritos de *La Filosofía como Ciencia Rigurosa*, es el haber reducido a una actitud humana equivocada, desviada — formulada con el término de *Weltanschauung*—, la incapacidad que siempre ha tenido la filosofía de elevarse al rango de ciencia.

NOTAS

1 Edmund Husserl, *La Philosophie comme Science Rigoureuse*. Presses Universitaires, Paris, 1955.

2 W. Dilthey, *Esencia de la metafísica*, p. 239, trad. esp. de E. Imaz, F. C. E. México, 1945.

3 G. E. Moore: *Philosophical Studies*, p. 4, London, Routledge and Kegan Paul, Ltd., 1951.

4 Herbert Feigl: *Logical Empiricism*, articulo incluido en *Reading in Philosophical Analysis*, Appleton-Century-Crofts, Inc., N. Y., 1949.

