

## *Sociología del Conocimiento y Filosofía de la Cultura*

*Por Emilio URANGA. Del Instituto de Investigaciones Sociales.*

### 1

LA sociología del conocimiento ha adquirido en los últimos años una importancia particular. El problema esencial que trata de plantear y resolver se refiere a la vinculación de las ideas a la realidad social. Este problema había sido ya planteado por Carlos Marx en el siglo pasado, pero la sociología del conocimiento le ha dado una elaboración más general y ha cambiado radicalmente sus propósitos metódicos. En Carlos Marx las ideas se refieren a la realidad económica como productos determinados por ésta. Frente a esta realidad son las ideas entes de valor secundario, y en último sentido, la realidad económica determina, rigurosamente, el modo de pensar de los hombres. “No es la conciencia de los hombres la que determina su existencia social, sino, al contrario, la existencia social la que determina su conciencia.”

Frente a esta manera de concebir la relación entre pensamiento y realidad social se levanta la concepción tradicional de la epistemología, representada principalmente por las escuelas kantianas, y que ve en el pensamiento un ámbito autónomo, ajustado por leyes inmanentes, plenamente independiente de las situaciones sociales. La sociología del saber o del conocimiento, sostiene una incansable polémica con esta epistemología tradicional, y ha venido a significar, su pretensión de explicar las ideas por la realidad social, una nueva forma de relativismo filosófico, un escepticismo social que amenaza socavar los cimientos más profundos de la epistemología tradicional.

Veamos un ejemplo concreto de este escepticismo sociológico. Karl Mannheim en su conocido libro "Ideología y Utopía", pretende explicar el afán de la epistemología por hacer de lo universal y verdadero un criterio de la verdad, diciendo que esta tendencia no hace otra cosa sino traducir las exigencias de una burguesía, democrática y cosmopolita en el plano filosófico. En otras palabras, si la epistemología hace de la verdad una proposición universal y necesaria, esto es debido a que una clase social, la burguesía, trata de suprimir adversarios que se acogen a verdades particulares y a nociones contingentes. "Es un error —nos dice—, suponer que ambos vocablos (verdadero y universalmente válido y necesario) son sinónimos, ya que pueden muy bien existir verdades o intuiciones correctas que sólo es posible comprender gracias a determinada disposición personal o a determinada orientación de los intereses de un grupo. El cosmopolitismo democrático de la burguesía ascendente negaba valor y derecho a la existencia a esa clase de conocimientos. Con esto se reveló un componente puramente sociológico del criterio de la verdad, verbigracia, la exigencia democrática de que esas verdades fueran las mismas para todos."<sup>1</sup> De acuerdo pues con Mannheim la epistemología tradicional traduce meramente un momento social, un interés de grupo.

Esta forma escéptica, que Mannheim desenvuelve a largo de su ensayo, es una versión modificada de la teoría marxista. Recuérdense que para Marx la burguesía no podía poseer la verdad, que resultaba patrimonio único del proletariado, pero Mannheim ha visto claramente que no existe razón alguna para que una clase sea la depositaria de la verdad, y radicalizando la tendencia marxista ha concluido que ninguna clase expresa la verdad absoluta, sino que cada una de ellas expresa una verdad parcial.

¿Cómo ha llegado Mannheim a este pensamiento? En su libro señala cuatro etapas que llenan los siglos XVIII y XIX y que conducen desde la epistemología kantiana hasta la sociología del conocimiento, a través de Hegel y Marx.

La primera etapa la llena el pensamiento kantiano. Recuérdense su idea directriz: la revolución copernicana en los factores del conocimiento. Antes de Kant el objeto imponía al sujeto sus categorías, después de Kant el sujeto impone al objeto, conforma al objeto de acuerdo con sus cate-

1 K. Mannheim. "Ideología y Utopía", p. 147.

gorías. La conciencia cognoscente impone al mundo sus leyes, lo importante y radical son las categorías del sujeto, que plasman la realidad, dándole forma. El sujeto que ejecuta éstas operaciones, el sujeto de que se habla en la "Crítica de la Razón Pura" es una metafísica conciencia general que pertenece a todos los hombres sin distinción de raza, de nación o de época.

Con Hegel y la Escuela Histórica Alemana esta teoría kantiana sufre importantes modificaciones, principalmente en lo que se refiere a la naturaleza de la conciencia general, que desciende de su rango abstracto y se encarna en el "espíritu del pueblo". Esto significa que en el proceso de conocimiento el sujeto está representado por las distintas naciones; cada nación constituye un centro peculiar que informa al Mundo. Así puede hablarse de culturas distinguiéndolas de acuerdo con las naciones.

El paso siguiente lo dá Carlos Marx. La conciencia general kantiana, y el espíritu del pueblo hegeliano quedan sustituidos por la clase, económicamente determinada. Esto quiere decir: en el proceso del conocimiento las clases aportan el sujeto desde el cual se elabora la realidad.

Las clases sociales producen pensamiento de acuerdo con sus intereses. La tarea del pensador consiste en desenmascarar estos intereses, en ponerlos al desnudo, revelando la ocultación que, consciente o inconscientemente, hacen sus partidarios de estos intereses. "El fenómeno del pensamiento colectivo que procede de acuerdo con intereses y situaciones sociales, es lo que Marx define como ideología."<sup>2</sup>

El paso final lo constituye la sociología del conocimiento. Su aporte peculiar radica en el hecho de haber generalizado la vinculación entre ideas y realidad social que el marxismo particularizaba en la clase burguesa. Todas las formas de saber, teorías científicas, morales, artísticas, políticas, económicas, etc., ha de llevarlas el investigador a su terreno de nacimiento, ha de demostrar sus raíces sociales e históricas. El problema general de la sociología del conocimiento es investigar la conexión entre las realidades sociales y las formas de pensamiento, y por tanto, exhibir el "carácter de ideología" de todo pensamiento humano; pero a diferencia del marxismo esto no significa desvalorizar el pensamiento, desenmascarar los intereses, sino sencillamente poner de manifiesto, con afanes de pura investigación, los aspectos que un pensamiento debe a la realidad social en que se genera. "La tesis principal de la sociología del conocimiento es que existen formas de pensamiento que no se pueden comprender debidamente mien-

2 Karl Mannheim. "Ideología y Utopía". p. 110.

tras permanezcan oscuros sus orígenes sociales. Es indiscutible que sólo el individuo es capaz de pensar. No existe una entidad metafísica, como sería el espíritu de grupo, que piensa por encima y por debajo de las cabezas de los individuos, o cuyas ideas el individuo se limita a reproducir. Sin embargo sería un error deducir de esto que todas las ideas y sentimientos que sirven de motivos a un individuo tienen origen en él mismo y que pueden explicarse adecuadamente a base sólo de la experiencia de su propia vida.”<sup>3</sup>

En definitiva, la sociología del conocimiento es una investigación de los factores que en todo pensamiento humano se deben al grupo, a la comunidad. La problemática de esta teoría no queda con esto más que bosquejada, pues las dificultades nacen directamente aquí. Hemos dicho que a diferencia del marxismo, la sociología del conocimiento no reserva la verdad, por un decreto más o menos dogmático, a una clase, sino que afirma que las clases, cualesquiera que éstas sean sólo obtienen visiones parciales, perspectivas, pero nunca agotan la visión de la realidad en una doctrina integral.

Mannheim, al plantear de tal manera el problema, se condena a un relativismo, puesto que si la verdad nunca puede ser alcanzada, toda forma de pensamiento no es más que algo relativo a cierto punto de vista. Pero ha intentado superar este relativismo con dos sugerencias. La primera se refiere al papel de la “inteligencia”.

La “intelligentsia” de acuerdo con Mannheim está formada por individuos no vinculados totalmente a las clases sociales. Por su origen la “intelligentsia” se constituye como estamento marginal de la sociedad. Los intelectuales quedan fuera de la nobleza, de la burguesía y del proletariado. Desde la época moderna este peculiar estamento ha gravitado confusamente en torno de los otros; buscando siempre acomodarse sea ya con uno sea con otro. Pero siempre ha quedado más o menos excluido de las tareas propiamente sociales. Y esta situación al parecer de parasitismo se ha convertido últimamente en una posición clave, puesto que dada la organización rigurosamente clasista de nuestra sociedad, todas las formas de pensamiento se ligan a determinada clase y se limitan así a ser expresiones parciales de intereses y conveniencias; en cambio el estamento intelectual puede realizar una síntesis de las tendencias parciales de las clases y conseguir una visión totalizadora de las diferentes orientaciones de

3 Karl Mannheim. “Ideología y Utopía”, p. 2.

las clases. Mannheim define como tarea peculiar de la "intelligentsia" el descubrimiento de una perspectiva total de las diferentes visiones parciales de las clases. "Así podrían desempeñar (los intelectuales) el papel de centinelas en lo que, sin ellos, sería una noche de impenetrables tinieblas."<sup>4</sup>

Como se ve el relativismo trata de ser superado erigiendo al estamento intelectual en juez imparcial de las ideologías. Si el marxismo concedía al proletariado el privilegio de la verdad, Mannheim, en cambio, sin poder disimular su propio estamento social, determina que los intelectuales son la clase efectivamente poseedora de la verdad. Pero esta solución, surgida sin duda de inclinaciones profesionales muy determinadas, no ha satisfecho, más tarde, ni al mismo Mannheim. En sus últimos escritos nos propone otra solución para escapar a ese relativismo que antes señalábamos. Consiste en lo siguiente: sabido es que, en la ciencia física y en la matemática, es posible pasar del enunciado de una ley según cierto sistema de referencia, al enunciado de esa misma ley de acuerdo con otro sistema distinto de referencia. Este paso no altera a la ley misma sino que nada más, la reviste con una expresión más adecuada o más amplia. Un ejemplo concreto aclarará lo que aquí decimos. Los teoremas de la geometría euclidiana pueden ser formulados como casos particulares de una geometría más amplia, sin que esto altere el sentido de su "verdad" parcial o regional. Lo mismo piensa Mannheim que podría hacerse con los pensamientos políticos. El paso de uno a otro sería análogo al paso de una geometría más restringida a una geometría más generalizada. La burguesía, por ejemplo, absorbe y generaliza el feudalismo, y a su vez el proletariado absorbe y generaliza los postulados políticos de la burguesía. En cada caso algo queda de la teoría anterior y algo más se supera y amplía en la teoría posterior. En todo caso la función del intelectual es de una importancia muy elevada, pues a él le toca decidir en definitiva el sentido de esa dinámica de imbricación y superación que van produciendo los sistemas de pensamiento político.

En este apartado se localizan los aciertos más significativos de la obra de Mannheim, y es precisamente en el análisis del pensamiento político tiene holgada cabida la teoría de Mannheim. La política constituye en las sociedades aquella porción de actividad no sujeta a reglas o normas. Entre administración y política se interpone la racionalización.

4 Karl Mannheim. "Ideología y Utopía". p. 142.

El funcionario que realiza su faena burocrática no tiene por qué preocuparse de novedades o de innovaciones, en cambio, el político planea para el futuro y ante él se encuentra el campo todavía virgen de la tarea por realizar. La política es aquella porción en devenir de una sociedad. "Las graves dificultades con que tiene que enfrentarse el conocimiento político provienen de que no se trata aquí de entidades rígidas y objetivas, sino de tendencias y de esfuerzos dentro de una corriente que se halla en un eterno fluir".<sup>5</sup> Lo que la política, como pensamiento implica, es precisamente lo que Mannheim ha tratado de revelar. Casi pudiéramos decir que toda la sociología del conocimiento tal y como la entiende Mannheim ha surgido del análisis del pensamiento político.

La política es precisamente aquella forma de pensamiento en que no podemos prescindir de nuestros intereses y valoraciones, y una teoría del conocimiento que quiera deducir de aquí sus postulados fundamentales insistirá en que aquellas valoraciones y aquellos intereses constituyen inevitablemente el tramado del pensamiento. La epistemología tradicional que no ha surgido de la consideración del pensamiento político sino más bien del análisis de las ciencias exactas construye su teoría suponiendo que los factores reales, intereses y valoraciones, nada tienen que ver con el criterio de la verdad. En definitiva lo que viene a decirnos Mannheim es que la nueva epistemología, si quiere ser total y no parcial, ha de dar también cabida a esa forma de pensamiento, a ese criterio de verdad, que se desprende del análisis del pensamiento político. Los prejuicios de la epistemología tradicional se originan según Mannheim de esta miopía que padece al enfrentarse a formas de pensamiento en que los intereses y las valoraciones no pueden ser dejados a un lado. La exigencia de una verdad con validez universal tuvo importantes consecuencias para la teoría del conocimiento, pues sólo se consideraron legítimas aquellas formas de pensamiento comprensibles por todos los hombres. "La elaboración de la noción de una 'conciencia en sí' no pasa de ser la síntesis de los rasgos de la conciencia humana individual que, según podemos suponer, son los mismos en los negros y en los europeos, en los hombres de la Edad Media y en los modernos. Todos, se creyó, podían convivir en este terreno. Asimismo, se pensaba poder construir un hombre económico, un hombre político, etc., haciendo caso omiso de la época y de la raza a base de unas cuantas características axiomáticas. Cualquier conocimiento que dependiera de la total receptivi-

5 Karl Mannheim. "Ideología y Utopía". p. 103.

dad del hombre, o de ciertas características histórico-sociales del hombre en concreto, era sospechoso y debía ser eliminado. Así, pues, en primer lugar, se recelaba de cualquier experiencia basada en percepciones puramente personales del individuo. De ahí surgió la repudiación del conocimiento cualitativo, y asimismo, se desconfió de cualquier conocimiento que sólo pudiesen adquirir ciertos grupos históricos sociales específicos. Por eso, la relación orgánica entre el hombre como sujeto histórico y como miembro de la sociedad, por una parte, y su pensamiento por la otra, quedó arbitrariamente excluida. Puede decirse que tal conocimiento formal es esencialmente asequible a todos y que su contenido no se ve afectado por el sujeto individual y sus filiaciones histórico-sociales.”<sup>6</sup>

Esta cita nos revela el nervio mismo de la argumentación de Mannheim. Podríamos caracterizar a la sociología del conocimiento como a una epistemología que trata de sacar sus postulados del análisis del pensamiento político. Recuérdese que este método ha sido el origen de toda epistemología, pues, de acuerdo con Kant, la crítica parte de un examen de las ciencias y de sus condiciones de posibilidad. Lo que varía es la elección de puntos de referencia, pues en Kant la crítica se refiere a la matemática y a la física y en Mannheim a la política. Al analizar el pensamiento político anota Mannheim, “nunca debemos separar el interés, la valoración y la concepción del mundo, y debemos, en caso de que se haya efectuado esa separación, establecer de nuevo una relación entre ellos. Tal es la tarea de la sociología, en cuanto ciencia de lo político. No acepta ningún debate teórico como absolutamente válido en sí, sino que reconstruye los puntos de vista originales, desde los cuales el mundo cobra tal o cual apariencia

6 Karl Mannheim. *Ideología y Utopía*, págs. 147-148. Como ejemplo de conocimiento puramente individual nos dice Mannheim lo siguiente: “una persona capaz de amar y odiar puede ver en el objeto amado u odiado ciertas características que son invisibles para los demás, pues éstos son meros espectadores” (p. 149). Como ejemplo de conocimiento de filiación histórico-social concreta nos dice: “existen también ciertos dominios del conocimiento cuya accesibilidad no es cuestión de personalidad específica, sino, más bien, de ciertas precondiciones históricas y sociales. Ciertos acontecimientos históricos y psicológicos se vuelven visibles únicamente en ciertas épocas históricas que, tras una serie de experiencias colectivas, y una concepción del mundo desarrollada consecuentemente abren el camino a ciertos conocimientos” (p. 149). En éstas ideas de Mannheim se percibe claramente la influencia de Max Scheler, particularmente de su libro “*De lo Eterno en el Hombre*”.

y se esfuerza por comprender el conjunto de las diferentes visiones derivadas de las varias perspectivas por medio de la totalidad del proceso".<sup>7</sup>

Esta teoría del conocimiento político se concreta singularmente en esta proposición: "no es la 'conciencia en sí' la que elige arbitrariamente entre varias alternativas posibles, ni tampoco el individuo aislado construye una teoría *ad hoc* para llenar las necesidades de determinadas situaciones; sino más bien los grupos sociales que tienen cierto tipo de estructura formulan teorías que corresponden a sus intereses, tal y como los perciben en cierta situación".<sup>8</sup>

A esto debemos observar, que como el mismo Mannheim anota, los grupos sociales se hayan frente al pensamiento en calidad de instancias seleccionadoras, que pueden sacar del pensamiento posible un pensamiento real, ejecutando esta selección de acuerdo con sus intereses. Esto aproxima mucho el pensamiento de Mannheim al de Scheler tal como se halla formulado éste en alguna página de su "Sociología del Saber". Ahí encontramos, en efecto, el siguiente pensamiento: "El espíritu en sentido subjetivo y objetivo, como espíritu, además, individual y colectivo, determina pura y exclusivamente la *esencia* de los contenidos de la cultura, los cuales pueden, en cuanto así determinados, *llegar a ser*. Pero el espíritu como tal no tiene originariamente en sí o por su naturaleza *el mejor rudimento* de "fuerza" o de "eficacia causal" para dar la *existencia* a aquellos de sus contenidos. El espíritu es un "factor de determinación", pero *no* un "factor de realización" *del posible curso de la cultura*. Factores de realización *negativos*, o factores reales de *selección* del *ámbito* objetivo de lo *posible* por obra de una motivación espiritual inteligible, son siempre las relaciones reales de la vida, condicionadas por impulsos, esto es, la peculiar combinación de los factores reales, de las relaciones de poder, de los factores económicos de la producción, y de las relaciones cualitativas y cuantitativas de población, más los factores geográficos y geopolíticos correspondientes. Cuanto más "puro" es el espíritu, tanto más impotente en el sentido de una *acción* dinámica sobre la sociedad y sobre la historia. Este es el gran elemento de verdad que es común a toda interpretación escéptica, pesimista, naturalista de la historia, de la económica como de la racial, de la política pura como de la geográfico-geopolítica. Únicamente allí donde se *unen "ideas"*, de la especie que sean, con

8 Karl Mannheim. "Ideología y Utopía". p. 154.

7 Karl Mannheim. "Ideología y Utopía". p. 150.



intereses, impulsos, impulsos colectivos o “tendencias”, como nosotros llamamos a estos últimos, consiguen *indirectamente* un poder y una posibilidad de eficiencia causal, las ideas, por ejemplo, religiosas o científicas. Factor de realización *positivo* de un contenido con sentido puramente cultural, es, por el contrario, siempre el acto *libre* y la libre *voluntad* del “pequeño número” de personas —en primer lugar jefes, modelos, *pionners*— que son imitadas por un “gran número”, por una multitud, en virtud de las conocidas leyes del contagio, de la imitación o copia voluntaria e involuntaria. Así es como se “propaga” la cultura.”<sup>9</sup>

La idea de Scheler merecería un dilatado comentario; nos limitaremos a subrayar lo siguiente: de acuerdo con Scheler el mundo del pensamiento constituye un ámbito de posibilidades, de esencias, que más tarde han de constituir las estructuras de la realidad. Esto nos trae a la memoria la noción de Dios en Leibniz, como receptáculo de las verdades necesarias, como continente de las verdades eternas. En el espíritu divino, según Leibniz, se alberga la infinitud de mundos posibles, y compositibles, que a su vez la bondad divina selecciona y realiza de acuerdo con el mayor número de bien y el menor número de mal. La selección por tanto, o el paso de lo ideal a lo real, de lo posible a lo efectivo es un paso emanado de la voluntad divina y normado por la mayor suma de bien posible. En Scheler el espíritu es también el ámbito de lo posible y la selección se ejecuta tanto por la libertad como por la limitación inherente a todo lo real. Lo que llama Scheler impulsos, lo calificaría Leibniz de limitación necesaria de las “mónadas”. Las mónadas son necesariamente limitadas porque de lo contrario serían todas Dios. La mónada realiza sólo una “perspectiva” de la posibilidad divina, y además por lo menos en la mónada humana la realiza con libertad. Los dos factores por tanto, de que habla Scheler, factores negativos y positivos, impulsos y libertad, se corresponden estrictamente con la limitación de la mónada y con su libertad. El pensamiento, por ende, no está sujeto a leyes que emanen de la sociedad, como en el caso de Mannheim, sino que, actuando libremente, deambula por el mundo de las esencias, de las posibilidades, y ahí se reconoce autónomo. La influencia de la sociedad aparece cuando se trata de realizar esas esencias, de encarnarlas en el devenir histórico, pues entonces, por un lado los impulsos recortan aquella posibilidad y la restringen y determinan, y por otro la libertad se decide a luchar con aquellos impulsos, para con-

9 Max Scheler. “Sociología del Saber”. págs. 8 y 9.

seguir, en lo que esto sea dable, un parcial cumplimiento de las exigencias esenciales.

Pero sea como fuerè la idea de Mannheim, dentro de ciertos límites tiene plena validez. Lo que ha querido subrayar es que, en el pensamiento político es imposible hacer abstracción de las condiciones circunstanciales histórico-sociales en que nace, y que precisamente la tarea del investigador consiste en elucidar en cada caso qué vinculación se da o se dió entre una teoría política y un grupo social.

Una vez precisada la característica esencial de la sociología del conocimiento según Mannheim, cabe adoptar ante ella diversas actitudes. Mannheim señala tres precisamente. La primera sería un franco escepticismo. "En primer lugar, después de haber reconocido que el conocimiento histórico político se haya siempre ligado a cierto modo de vivir y a cierta posición social, algunas personas se inclinarán, precisamente por ese determinismo social, a negar la posibilidad de llegar a la verdad y a la comprensión. Esta es la respuesta de quienes derivan sus criterios y sus modelos de la verdad de otras ramas del conocimiento y no aciertan a percibir que cada dominio de la realidad puede poseer su forma especial de conocimiento. Nada más peligroso que ese planteo estrecho y unilateral del problema del conocimiento".<sup>10</sup>

A esto cabe observar. Cuando Mannheim habla de una epistemología que saca sus modelos de las ciencias exactas y luego pretende generalizar estos resultados a todas las demás ciencias, exactas o no, le asiste toda la razón. Se trata aquí de ese dilatado debate entre las pretensiones de la ciencia natural y los derechos de la ciencia cultural o del espíritu a recabar para sí una epistemología peculiar, adecuada a sus métodos y cuidadosa de no traicionar o alterar sus objetos. Pero Mannheim va más allá. En su libro se nota una persistente confusión entre pensamiento político y pensamiento en general, incurre en el defecto que critica: pretende generalizar las conclusiones sacadas de un sector del pensamiento al pensamiento entero; aspira a constituir una epistemología que se pone como modelo el conocimiento político. Al principio de nuestro ensayo hacíamos resaltar esta confusión. La validez de la epistemología tradicional la niega invocando como razón no sus extravíos sino su origen social. Esto traería como consecuencia, si se pretendiera ajustarse rigurosamente a la lógica, la negación de la epistemología tradicional incluso en las ciencias que le han dado naci-

10 Karl Mannheim. "Ideología y Utopía". p. 163.

miento: las ciencias exactas; puesto que se enjuicia su pretensión a un criterio de verdad universalmente válido y necesario como mero “prejuicio burgués”.

La segunda posición la caracteriza Mannheim con estas palabras: cabría asignar a la sociología del conocimiento “la tarea de descubrir y analizar la ‘cuestión social’ presente en cualquier concepción histórico-política. Esto significa que a la sociología del conocimiento corresponde la tarea de desentrañar, en cualquier fragmento de ‘conocimiento’, el elemento valorativo vinculado con determinados intereses, y de eliminarlo como fuente de error, con el objeto de llegar a un dominio ‘no valorativo’, ‘suprasocial’, ‘suprahistórico’, de una verdad ‘objetivamente’ válida. No cabe duda de que este método está justificado, pues existen indiscutiblemente zonas de conocimiento histórico-político en que una regularidad autónoma se puede expresar, en gran parte, sin recurrir a la concepción del mundo y a la posición política”.<sup>11</sup>

A este respecto debe notarse que la ciencia natural cree precisamente en que todo conocimiento ha de hacerse abstracción, o ponerse entre paréntesis, el “coeficiente personal” y el “coeficiente social”. Max Plank ha dicho que la física conforme se desarrolla más y más, se aleja también más y más de consideraciones “antropomórficas”. Hay que reconocer, y el mismo Mannheim lo hace, un sector de pensamiento que puede y debe prescindir de lo individual y de lo social como tales, sin que la validez de ese conocimiento se comprometa por tal supresión. Pero hay algo más. Según Mannheim el mismo pensamiento político avanza hacia ciertas posiciones en que los principios de todos los partidos comulgan en torno a concepciones comunes. En otras palabras, la vida política va generalizando exigencias que antes eran exclusivas de uno u otro partido y difundiéndolas a todos. Cabría por tanto suponer que en un futuro, no muy lejano, sería posible construir una teoría política con el criterio de verdad que ha pregonado la ciencia natural. Claro es que tal pretensión no pasa de ser una utopía, pero dentro de lo posible, y la epistemología sólo discute lo posible, cabe perfectamente avizorarla.

La tercera posición, que es la adoptada por la sociología del conocimiento la enuncia Mannheim en estos términos: “en el punto en que empieza lo propiamente político, el elemento valorativo no se puede eliminar fácilmente, cuando menos en el mismo grado en que es posible hacerlo en

11 KARL MANNHEIM. “Ideología y Utopía”. págs. 163-164.

el pensamiento social que es meramente formal y en otras clases de conocimientos formales meramente. En esta posición se insistirá en el hecho de que el elemento voluntario tiene un significado esencial para el conocimiento en la esfera política e histórica propiamente dicha, aún cuando en el curso de la historia se puede observar una selección gradual de categorías, que adquieren cada vez más validez para todos los partidos".<sup>12</sup>

Como se ve, la sociología del conocimiento se restringe al análisis del pensamiento político, pues cree percibir en éste un elemento voluntarista imposible de alejar. Estas estimaciones pueden conectarse fácilmente con algunas teorías que incluso dentro de la misma ciencia natural insisten en que el elemento voluntarista no puede suprimirse. En realidad Mannheim tiene presente únicamente una forma de epistemología, la intelectualista, que hace de la razón el único factor significativo en el proceso del conocer.

Pero al lado de la epistemología intelectualista hay una epistemología voluntarista, cuyo representante más característico es Ernesto Mach. De acuerdo con Mach el conocimiento se guía por un principio de "economía", que consiste en elaborar el mayor número de conocimientos con el menor número de supuestos o de ideas directrices. El maestro Antonio Caso ha insistido en su crítica y exposición de la obra de Husserl que la célebre refutación de éste al psicologismo deja intocada, en su parte medular, la argumentación de Mach. "En el acto mismo de juzgar se implican tanto la voluntad como la razón, conforme lo vió Descartes; y el objeto intencional de la ciencia no se entiende sin la *voluntad de saber* o el ideal de explicar el mayor número de casos por el menor número de ideas, conforme al principio de Mach."<sup>13</sup>

En toda ciencia hay una decidida voluntad de conocer que no puede ser desvanecida totalmente, en la misma ciencia exacta, en la matemática y en la física, opera un principio, que señala el ideal de conocimiento. Si entiende pues Mannheim que la epistemología tradicional falla lamentablemente al excluir el factor voluntarista, esto ha de entenderse solamente como crítica a la epistemología intelectualista. En otras palabras la sociología del conocimiento, si pretende modificar a la epistemología introduciendo un factor voluntarista le asiste la razón en tanto que piensa que la teoría del conocimiento ha sido exclusivamente intelectualista, pero cuando nos percatamos de que en el seno de esa misma epistemología tradicional hay

12 Karl Mannheim. "Ideología y Utopía". p. 165.

13 Antonio Caso "La Filosofía de Husserl". p. 41.

teorías que sostienen la presencia de un elemento voluntarista, entonces podemos decir que la sociología del conocimiento nada sustancialmente nuevo ha enseñado a la epistemología, y que cuando más puede pretender un lugar supletorio pero nunca fundamental en la teoría del conocimiento. Resumiendo podríamos anotar: de la multitud de factores que constituyen el pensamiento humano, los factores sociológicos no son decisivos para la verdad o validez de un conocimiento, el análisis sociológico es una vía metódica para revelar factores de pensamiento que la epistemología deja al margen pero que como marginales no podrán nunca comprometer la arquitectura verista de ningún producto de la cultura. De hecho así ha acontecido en la literatura de tales materias. Muy recientemente se ha publicado en castellano el libro de Alfredo von Martin sobre “La Sociología del Renacimiento”, dedicado precisamente a Karl Mannheim, en el cual se analiza el Renacimiento desde el punto de vista sociológico, y se reconoce, con toda nitidez, que tal investigación, no pretende substituir los análisis de las ciencias de la cultura, sino meramente completarlos, trayendo a luz, para dar rotundidad al cuadro histórico de la época, el estudio de las relaciones y de la dinámica sociales.

La Sociología del Conocimiento, repetimos, es un método auxiliar, que colabora, aclarando algunos rincones de la investigación que por derecho propio pertenece a la filosofía de la cultura. En la segunda parte de nuestro ensayo intentamos bosquejar el sentido de esta filosofía de la cultura.

## 2

La filosofía de la cultura parte de una distinción tajante entre actos y contenidos de los actos. La psicología se ocupa del tramado de sentimientos, representaciones y voliciones que constituye la psique humana, la filosofía de la cultura atiende a los contenidos objetivos de esos actos. Este contenido, en su totalidad, puede ser llamado “espíritu”, y así podríamos definir a la filosofía de la cultura como teoría del espíritu objetivo, ya que se ocupa de investigar los contenidos significativos de los hechos de la cultura. Hay que concebir a la cultura como una creación del hombre, Dilthey concebiría esta proposición como el despliegue de la vida en el plano de lo histórico, como su traducción en el ámbito de las expresiones. “Como una corriente de agua subterránea que se hace visible al brotar en la superficie de la tierra, así se manifiesta la vivencia (la vida) en la expresión.

Un fuerte impulso a expresarse saca la vivencia de la obscuridad del alma. Esta tendencia a la expresión es un carácter fundamental de la vida del alma: todo lo interno busca expresión en lo externo y así crea símbolos.”<sup>14</sup>

Y ya que hemos citado a Dilthey, conviene detenerse por algunos momentos en su idea de una filosofía de la cultura, si es que podemos calificar así su proyecto de una fundamentación de la ciencia del espíritu. Dilthey parte de la idea de la vida, vida concebida al estilo del “élan” bergsoniano. “La vida para la cual Dilthey siente una verdadera fascinación es el fondo último irracional del cual nacen los rendimientos diferenciados. Todo el afán del filosofar de Dilthey, todo la tarea de sus largos años a la cual se entregó con verdadera pasión, consiste en alumbrar el fondo insondable de la vida de donde manan todas las formas de la cultura: ciencia, arte, filosofía, religión, etc. Este es el motivo fundamental de su filosofar. Esta unión del estudio del hombre con la historia constituye el elemento nuevo en el método del filosofar de Dilthey.”<sup>15</sup>

Como vemos por estas caracterizaciones de uno de sus concedores más recientes, la filosofía de Dilthey se vincula íntimamente con una tradición muy alemana, con esa especie de filosofía emanatista, plotiniana, tan peculiar de la tradición germana. El alemán se imagina la vida como un perenne surtidor, de esencia irracional, cuyo despliegue en la historia va dejando, en forma de cultura, registro de su devenir.

Pero también se bordea el peligro de caer en un psicologismo, ya que aquella vida puede ser entendida como psique, como fuerza propia de cada individuo, como energía agazapada detrás de sus sentimientos, representaciones, y voliciones. Esas confusiones entre sujeto y objeto, ese fondo que poéticamente se califica de insondable, no es otra cosa sino aquella potencia originaria, que el alemán ha visto siempre por debajo de toda cultura. Fuerza que sacada del individuo y proyectada a la historia nos daría el fondo último de todos los productos culturales. En realidad lo que Dilthey nos ofrece es una definición “historicista” del hombre. La conexión vital de que habla Dilthey entre el yo y el mundo, no puede ser descrita en términos racionales. Toda la filosofía de Dilthey es irracional. Su parentesco con el arte ha sido tal vez el motivo predominante que ha decidido el tipo de relaciones entre la filosofía y la ciencia. El arte para Dilthey expresa la vida,

14 Juan Roura-Parella. *Conceptos Fundamentales del Pensamiento de Dilthey*. Universidad de La Habana. Núms. 61-62-63. 1945. págs. 28-29.

15 Juan Roura-Parella. *Op. cit.* p. 11.

en su prístina autenticidad, antes de ser alterada por la reflexión consciente, por el trabajo del intelecto. “Los artistas que trabajan reflexivamente, como Schiller, no acaban de darnos plenamente su vida interna; algo filtra, obstaculiza la expresión de la vivencia. La reflexión al atajar la vivencia, entorpece también su expresión. Todo lo contrario ocurre en Goethe: lo que vive en las profundidades de su alma, inaccesible a la observación y al razonamiento es desentrañado en la creación artística. Así aparece en la creación poética la impresión de la inspiración. La poesía en este caso no es *trabajada* sino que fluye como el agua de un manantial de las profundidades creadoras de la vida. Sólo aquí puede hablarse con seguridad de expresión verdadera, pues en este proceso creador el hombre se desinteresa de los fines cotidianos de la vida. Y con el desinterés la expresión cobra un carácter impersonal. *La expresión inmediata garantiza la adecuación con la vivencia.* El mayor rendimiento del arte está en que lo que “transcurre obscuramente, indefinido, imperceptible en el alma del artista, encuentra en la obra de arte, sin intención alguna, una expresión cristalina”. Lo que se mueve obscuramente en esas honduras se hace visible en la obra, y en ella podemos leer la relación dinámica que existe en las profundidades del alma del artista que la creó. La expresión artística es el mejor ejemplo de una expresión inmediata de la vivencia.”<sup>16</sup>

Calcada su filosofía sobre una interpretación romántica del arte, profundamente antilatina y anticlásica, Dilthey nos propone una filosofía de la cultura que ha de apoyarse en los productos creados por la vida, para reconstruir, sirviéndose como de hilos conductores de esos mismos productos, el tramado de vivencias del alma del artista. La cultura es un medio que ha de llevarnos al fondo originario, a la vida que las hizo nacer. “Dilthey designa como ‘espíritu objetivo’ al conjunto de expresiones de la vida fijadas de algún modo. Esta expresión, que tomó de Hegel, comprende una vasta esfera que va desde el estilo de vida, formas de comunicación, vestidos, casas, instalaciones de todo género, a costumbres, derecho, estado, religión, arte, ciencia, filosofía. El espíritu se ha objetivado en los objetos externos. Estas manifestaciones de la vida son portadas por los objetos naturales, se han fijado en ellos, de suerte que podemos conocerlas al cabo de los años cuando quizás ya no existe el espíritu que las objetivó. Lo creado sobrevive al creador. La expresión representa la vida y en ella podemos interpretarla. Lo que sea el hombre, repite Dilthey con frecuencia,

16 Roura-Parella. *Op. cit.* p. 32.

nos lo dice la historia. En la segunda época de su evolución filosófica, Dilthey volverá los ojos de la vivencia a su expresión y a su significación intentando fundar por esta vía las ciencias del espíritu sobre la hermenéutica.”<sup>17</sup>

El mundo histórico, formado de todos esos productos, la cultura proyectándose en el amplio marco del espacio y del tiempo, se compone de objetos con significación, es decir, de objetos ante los cuales es posible ir más allá de ellos para buscar por debajo la vida que les dió nacimiento. En esto consiste precisamente el método comprensivo. Comprender significa revivir los productos culturales, hacer pasar nuevamente por la propia psique el torrente de vida que se fijó en una creación histórica. Y sólo así alcanza el hombre la autognosis, el conocimiento de sí mismo, dando un rodeo por la historia, adentrándose en cada uno de sus recodos, y explorando cada uno de sus dominios puede llegarse a la definición del hombre. La filosofía de Dilthey termina pues en una antropología, que hace de la vida individual, con todas sus vivencias, el supuesto necesario de una comprensión más amplia, histórica. Por poseer vivencias se está dotado para comprender la historia, ya que sin ellas nada nos dirían los testimonios de vidas ajenas.

Pero en la filosofía de la cultura no sólo se percibe el sendero que Dilthey ha trazado, sino otros muchos más que tienen de común ese afán por centrar en lo humano el sentido de toda cultura. La filosofía es en definitiva antropología, y toda filosofía de la cultura es un intento, nada más, de llegar a una definición del hombre.

Para caracterizar esas otras tendencias tal vez convenga partir de la desconfianza, muy generalizada, por los métodos introspectivos en psicología. El alma humana como el ojo, había dicho Lock, ve los objetos pero no se ve a sí misma. La introspección no puede llevarnos muy lejos, si pretendemos conocer al hombre. Se imponen métodos indirectos, métodos que se alejan del sondeo de la individualidad, para retornar nuevamente a ésta después de haber analizado productos del hombre mismo. En esto radica la esencia metódica de la filosofía de la cultura. Concebir al hombre como haz de funciones, de quehaceres, y retornar desde esos quehaceres hacia la individualidad, hacia la vida humana es su propósito.

Los supuestos de la filosofía de la cultura, supuestos metafísicos, son hondos y tienen una larga cauda histórica. La raíz más inmediata de ellos

17 Roura-Parella. *Op. cit.* p. 33.



mos encontrarla en la discusión, tan prolongada, entre la noción de ser y la noción de devenir.

El siglo XVII, la época de los grandes sistemas metafísicos del Occidente europeo, insiste en que la razón humana es algo dado, consiste en algo, definitivamente fijado y preciso, en un ser que no se alterará más, y que caracteriza al hombre como tal frente a los animales. “Para los grandes sistemas metafísicos de este siglo XVII, para Descartes, y Malebranche, para Spinoza y Leibniz, la razón es la región de las ‘verdades eternas’, verdades comunes al espíritu humano y al divino. Lo que conocemos y contemplamos, en virtud de la razón, lo contemplamos inmediatamente ‘en Dios’: cada acto de la razón nos asegura la participación en la naturaleza divina y nos abre el reino de lo inteligible, de lo suprasensible puro”.<sup>18</sup>

A la razón por tanto se la puede conocer de una vez para todas, y la experiencia histórica no podrá desmentirnos de la definición que hayamos dado de ella. Una filosofía de la cultura que se basara en este supuesto de una razón inmodificable, rastrearía tras de todos los productos culturales la misma constante. Cabría un tipo de introspección a la manera como Descartes, en sus “Meditaciones Metafísicas”, llega al “ego cogito”. Pero esta noción de la razón sucumbe con el siglo XVIII, que empieza a comprender que tras de la razón hay algo más que un puro ser, y que precisamente es la razón la fuente del devenir. “La razón, —dice Cassirer— lejos de ser una tal *posesión* (un puro ser), es una forma determinada de *adquisición*. No es la tesorería del espíritu en la que se guarda la verdad como moneda acuñada, sino más bien la fuerza espiritual radical que nos conduce al descubrimiento de la verdad y a su determinación y garantía. Este acto de garantizar es el núcleo y supuesto imprescindible de toda seguridad verdadera. Todo el siglo XVIII concibe la razón en este sentido. No la toma como un *contenido* firme de conocimientos, de principios, de verdades, sino más bien como una *energía*, una fuerza que no puede comprenderse plenamente más que en su *ejercicio* y en su *acción*”. Si la filosofía de la cultura, por tanto, quiere dar una definición del hombre, ha de partir, repetimos, de una caracterización *funcional*, y no estática de la consistencia del hombre. “No podemos definir al hombre —dice Cassirer— mediante ningún principio inherente que constituye su esencia metafísica, ni tampoco por ninguna facultad o instinto congénitos que se le pudiera

18 Ernst Cassirer. *Filosofía de la Ilustración*. págs 21-22.

atribuir por la observación empírica. La característica sobresaliente y distintiva del hombre no es una naturaleza metafísica o física sino *su obra*. Es esta obra, el sistema de las actividades humanas, lo que define y determina el círculo de humanidad. El lenguaje, el mito, la religión, el arte, la ciencia y la historia son otros tantos 'constituyentes', los diversos sectores de este círculo. Una filosofía del hombre sería por lo tanto, una filosofía que nos proporcionara la visión de la estructura fundamental de cada una de esas actividades humanas y que, al mismo tiempo, nos permitiera entenderlas como un todo orgánico. El lenguaje, el arte, el mito y la religión no son creaciones aisladas o fortuitas. Se hayan entrelazadas por un vínculo común. Pero no se trata de un vínculo sustancial, como el concebido y descrito por el pensamiento escolástico, sino, más bien, de un *vínculo funcional*. Tenemos que buscar la función básica del lenguaje, del mito, del arte y de la religión, mucho más allá de sus innumerables formas y manifestaciones y, en último análisis trataremos de reducirlos a un origen común." <sup>19</sup>

Estas ideas de Cassirer poseen un abolengo intelectual claramente descubrible, proceden de la corriente neokantiana que a finales del siglo imperaba en Alemania, y principalmente de la escuela neokantiana de Marburgo, con sus dos grandes representantes Hermann Cohen y Paul Natorp.

El impulso inicial de estas escuelas neokantianas fué remediar la carencia de una meditación filosófica efectiva que el positivismo había ocasionado. Inspirados en este propósito algunos pensadores nada concibieron mejor que volver a las fuentes de una auténtica filosofía tal y como había sido cultivada por Kant. El primer trabajo consistió en someter a una estricta revisión crítica la obra de Kant, con el propósito de sacar en claro cual había sido su auténtico sentido. "Es necesario comprender primero el sentido literal de los principios kantianos y entenderlos partiendo de sus propios conceptos capitales, orgánicamente firmes, antes de intentar ir más allá de Kant." <sup>20</sup>

Una vez ejecutada esta revisión, los pensadores neokantianos se esforzaron por poner de manifiesto el sentido perenne de la obra de Kant, lo que de ella habría que conservar y lo que habría de ser rechazado.

Kant insistió siempre en que la filosofía no se enseñe sino que lo que hay que hacer es introducirse en el filosofar. La filosofía como método parece

19 Cassirer. *Antropología Filosófica*. págs. 133-134.

20 P. Natorp. *Em. Kant y la Escuela Filosófica de Marburgo*. p. 11.

ser lo que Kant instauró. El método por lo tanto es lo decisivo y destacando sus rasgos cardinales, puede quedarse el investigador con aquella porción de la obra de Kant llamada a sobrevivir. ¿Cuál es, en esencia, el método kantiano? Cohen ha creído verlo en lo que se llama "método trascendental". En su *Crítica de la Razón Pura*, Kant define lo trascendental, no tanto como estudio de un objeto, sino como estudio, más bien, de las condiciones de posibilidad de tal objeto. Así, la crítica, no se pregunta si son posibles las ciencias, sino, cómo son posibles. Buscar las condiciones que hacen posible un conocimiento, una ciencia, es el papel del filósofo. Esas condiciones definen el sentido del hecho y le confieren su fundamentación. "Los fenómenos de la naturaleza se presentan a la intuición como acaceres en su puro 'que' y puede describirlos en su perfil total, en el modo y manera de su transcurso; pero ésta forma de descripción no alcanza el nivel de una 'explicación' efectiva. Porque para la explicación de un fenómeno natural no basta que nos lo hagamos presente en su existencia y en su 'ser así', sino que es menester hacer patentes cada una de las *condiciones* bajo las cuales se origina y conocer con todo rigor la clase de *dependencia* que con ellas guarda." <sup>21</sup>

Así, por ejemplo, cuando Kant, en su *Estética Trascendental*, habla del espacio y del tiempo, quiere con ello señalar que las condiciones que hacen posible la existencia de una ciencia matemática son las intuiciones puras del espacio y del tiempo, y que sin estas condiciones la matemática carecería de fundamentación; sería una mera rapsodia de propiedades de figuras sin ninguna garantía de validez. Pero una vez que hemos reconocido que el espacio y el tiempo son las condiciones de ese conocimiento, y que son a priori, podemos juzgar que la matemática es una ciencia objetiva, es decir, universal y necesariamente válida. Lo mismo acontece con la física. La *Analítica Trascendental* se ocupa de las categorías, es decir, de las formas supremas de la síntesis que hacen posibles los objetos. Sin éstas categorías no habría objetos. El caos de las sensaciones es sometido a una profunda reelaboración por parte de las categorías, que da como resultado, la constitución de objetos que llamamos naturaleza. La *Deducción Trascendental* de las categorías se impone como tarea definir el sentido objetivo de esas categorías, porque hasta aquí lo que Kant ha conseguido es explicarnos la manera cómo la matemática y la física, ciencias ambas, son posibles, pero no nos ha demostrado que las condiciones de un conocimiento sean también condiciones del contenido de ese conocimiento. En este momento de la in-

21 Ernst Cassirer. *Filosofía de la Ilustración*. p. 23.

vestigación podría aún sostenerse un realismo pero el paso siguiente es demostrar que las condiciones que hacen posible un conocimiento hacen también posibles los objetos de ese conocimiento, o en otras palabras, que no puede darse un objeto independientemente de nuestro conocimiento, y que, en definitiva, ser y pensamiento, son una y la misma cosa. Por la deducción trascendental de las categorías se llega a un idealismo, y la escuela filosófica de Marburgo avanza en esta dirección hasta sus más extremas consecuencias. ¿Qué significa ser idealista? significa sencillamente creer que los objetos de mi conocimiento han sido creados por la conciencia, que no se dan previamente y luego yo los conozco, sino que en el momento de conocer van surgiendo y gestándose. "En el principio era la acción", acción creadora, que nada tiene frente a sí de objetivo sino puras sombras y contradicciones. En algo semejante este drama del conocimiento al relato bíblico, nos insinúa que la ciencia, ante la nebulosa caótica de las sensaciones, va extrayendo objetos, va constituyendo sistemas de conceptos, que son la efectiva realidad. La realidad es lo científicamente determinado, los conceptos de los objetos, las elaboraciones de la ciencia. Todo lo demás es mero problema, una X, que el proceder científico va despejando y colocando en su lugar algún concepto.

Así, por ejemplo, la Física nos enseña que lo que llamamos cuerpos no son otra cosa sino enjambres de átomos que no poseen ninguna cualidad; no podemos verlos, ni tocarlos, escapan, por principio, a toda determinación sensorial. El átomo dice el físico Dirac, es el contenido de ciertas ecuaciones, no más, esto es, el átomo para el físico es meramente un tramado de relaciones matemáticas; pero no por eso decimos que carece de realidad, sino que por el contrario creemos que es lo más real que existe. Cuando el filósofo idealista nos dice que la realidad son conceptos, creaciones de la mente humana, está tomando la palabra realidad en un sentido que no es el de la vida habitual, sino el de la ciencia.

La ciencia parte de lo sensorial, pero trata de sustituir ese mundo sensorial por un mundo conceptual que concibe como la efectiva realidad. Las sensaciones plantean a cada momento nuevos problemas y el trabajo del investigador se cifra en ir determinando con nuevos conceptos las nuevas constelaciones sensoriales. Estos conceptos son las condiciones de posibilidad de aquellas sensaciones, y el papel del filósofo lo mismo en la ciencia que en la moralidad, el arte o la religión es preguntar por las condiciones de posibilidad de los objetos. Los hechos morales, las obras de arte, no están allí, ante nosotros, claras y unívocas, sino que nos exigen siempre res-

puesta a la pregunta de cómo son posibles. Los productos de la cultura son a manera de palabras de un amplio texto que requieren para adquirir significación del contexto, es decir, del conjunto restante de palabras. Buscar las condiciones de posibilidad significa enseñarse a ver en la cultura un todo que ha de explicar cada una de sus partes. Encontrar la ley de la objetividad de la belleza y de la bondad, la ley que hace de una obra, una obra de arte o un acto moral, es el papel del filósofo. "Lo que se busca y lo que se presupone como consistencia inquebrantable, es el orden y legalidad absolutos de lo real; esta legalidad significa que lo fáctico, en cuanto tal, no es *mero* material, no es una masa inconexa de singularidades, sino que muestra en sí una forma que la penetra y domina. Esta forma se nos dá en su determinabilidad *matemática*, en su figuración y articulación según número y medida. Pero no pueden ser anticipadas por meros conceptos, sino que han de encontrárselas en lo fáctico. El camino nos lleva, por lo tanto, no de los conceptos y principios a los fenómenos, sino al revés. La observación es el *dátum*, lo dado; el principio y la ley el *quaesitum*, lo buscado." <sup>22</sup>

Y si denominamos a los distintos territorios, ciencia, arte, moralidad, religión, mito, etc., como cultura, entonces podremos decir que la filosofía, es filosofía de la cultura y sólo puede ser filosofía de la cultura.

En efecto, hemos dicho antes que la introspección es incapaz de darnos una definición del hombre. La intimidad de la psique humana consta de multitud de elementos que no podemos descifrar sino viéndolos en grande, esto es, proyectados en la cultura. "Los fenómenos que encontramos en nuestra experiencia individual son tan varios, tan complicados y contradictorios que apenas si podemos explicarlos. Hay que estudiar al hombre, no en su vida individual, sino en su vida política y social. La naturaleza humana, según Platón, es como un texto difícil cuyo sentido tiene que ser descifrado por la filosofía. Pero en nuestra experiencia personal este texto se halla escrito en caracteres tan menudos que resulta ilegible. La primera labor del filósofo habrá de consistir en ampliar estos caracteres. La filosofía no nos puede proporcionar una teoría satisfactoria del hombre hasta que no ha desarrollado una teoría del Estado. La naturaleza del hombre se halla escrita con letras mayúsculas en la naturaleza del Estado. En éste surge de pronto el sentido oculto del texto y resulta claro y legible lo que antes aparecía obscuro y confuso." <sup>23</sup>

22 Ernst Cassirer. *Filosofía de la Ilustración*. págs. 21-22.

23 Ernst Cassirer. *Antropología Filosófica*. págs. 125-126.

En la sociedad, por tanto, lo que es el hombre se halla claramente explicado, pero aquí debemos observar que con esta proyección al campo de lo social no recaemos en la posición adoptada por Mannheim. Lo que llamamos sociedad es sólo uno de los factores funcionales que nos ayudan a comprender al hombre, pero no el único, ni mucho menos el fundamental. El testimonio de Platón antes aducido hay que entenderlo en una generalidad mayor que la del simple Estado. Cuando Aristóteles define al hombre como animal social es claro que tiene presente la realidad griega, ya muy evolucionada, y en la cual el Estado ocupa una posición preponderante. Pero antes de que hubiera Estado existía ya vida humana social y suprasocial. En realidad la cultura ha de entenderse como forma de organización de los sentimientos, de los deseos, y de los pensamientos humanos, y esta organización se contiene en productos tales como el arte, el lenguaje, el mito, la religión.

La cultura por tanto y no sólo la sociedad han de servirnos para definir al hombre. Pero esta definición repetimos, no ha de llevarnos a un ser sustancial, o congénito que estaría por debajo de todas las variedades humanas. El peligro de una teoría metafísica del hombre, está muy agudizado en filosofías de la cultura como la de Dilthey, y en ésto queremos insistir para que se perciba claramente la diferencia entre una teoría metafísica y la teoría crítica que aquí exponemos.

Antes decíamos que Dilthey concibe a la vida psicológica individual como el presupuesto fundamental de una teoría de la cultura, porque sólo nos son accesibles ajenos pensamientos interpretándolos por nuestras vivencias. La teoría de Dilthey es una concepción del mundo *ex analogia hominis*. Todo lo que podamos llegar a saber al abocarnos al estudio de los productos históricos depende de que en nosotros haya un fondo constante, una *naturaleza humana general*. "Si el ser humano fuera cambiante, caótico, sin una médula espiritual idéntica a través del tiempo no sería posible el acceso al mundo histórico y social. Pero el hombre posee una armazón espiritual idéntica sean cuales fueren sus vestiduras históricas y geográficas. En el alma humana, por distinta que aparezca en el espacio y en el tiempo, hay direcciones eternas que constituyen una urdimbre permanente más allá de todas las diferenciaciones evolutivas. Más allá de esas formas geográficas y epocales Dilthey ve la naturaleza humana general, lo permanente en el cambio. Precisamente la historia está entre el cono-

cimiento de lo que permanece y las vestiduras que presenta a lo largo del tiempo.”<sup>24</sup>

De acuerdo con esta cita el pensamiento de Dilthey podría caracterizarse como historicismo naturalista. Se trata de una metafísica que saca sus motivos de la ciencia natural, y precisamente de la psicología, sin poder escapar al psicologismo. Ortega y Gasset en su conocido ensayo “Historia como Sistema”, ha caracterizado al naturalismo como toda posición filosófica que busque por debajo de los cambiantes fenómenos, una consistencia siempre estable, fija, un ser, en sentido de Parménides, que no alterará su esencia a pesar de los cambios. Y Dilthey, precisamente viene a decirnos que por debajo de toda la multiplicidad de manifestaciones históricas, de todo cambio de época y de todo traslado en uno y otro escenario espacial, la esencia del hombre no varía, y esta esencia es concebida como de naturaleza psicológica.

Para Dilthey la vida anímica tiene algo de inmediatamente cierto, infalible, es algo dado. Esto contraría lo que antes decíamos, pues en una posición crítica de la filosofía de la cultura no hay nada dado, sino meramente planteado. Los hechos de la cultura, decíamos, exigen que el investigador vaya más allá de ellos para descubrir su ley.

Al final de su vida, Dilthey se dió cuenta de que los datos de la experiencia psicológica no poseían la anhelada determinación y certeza que pretendía conferirles, y que era menester añadir al criterio psicológico de evidencia, un criterio lógico, para salvarse del escepticismo. Se trataría de un criterio externo, es decir no psicológico. “Con todo, es visible que Dilthey sólo recurra a regañadientes al criterio externo. Estaba poseído de la fe de que cuando hay honda certeza subjetiva existe también verdad objetiva.”<sup>25</sup>

Pero esta fuente subjetiva de conocimiento no posee en modo alguno la certeza que Dilthey quisiera conferirle. Cuando el mundo sensible, actuando como estímulo provoca estados de ánimo, éstos, sin duda los percibo con toda claridad en mi interior, puede ser que otros individuos igualmente los experimenten, pero de esto nunca puedo estar seguro, pues sería menester para asegurarme de ello echar mano de medios de expresión como el lenguaje, lo que significaría ir más allá de mis estados de ánimo

24 Ver Juan Roura-Parella, “Fundamentación de las Ciencias del Espíritu en Dilthey”. *Revista Mexicana de Sociología*. Año VIII. Enero-abril 1946. Vol. VIII N° 1. págs. 48-49.

25 Juan Roura-Parella. *Op. cit.* p. 50.

y fijar su significado en símbolos objetivamente reconocibles. Sin este expediente la vida interior sería un misterio, no habría comunicación posible de constataciones, lo único que cabría es la invitación a colocarse exactamente en el mismo lugar desde el cual afirmo he obtenido un determinado estado de ánimo. Obsérvese además que lo que llamamos realidad no queda delimitado por los contenidos sensorialmente experimentables. Así, por ejemplo, colores como el infrarrojo y el ultravioleta no pueden ser percibidos por ningún sentido, y sin embargo, concluimos que son reales, es decir, deducimos de ciertas experiencias que nos son accesibles, otras que nunca lo serán. La certeza subjetiva no puede constituir nunca el tipo único de certeza que maneje la filosofía. En Dilthey parece haber la pretensión de erigir aquella certeza en última instancia, pero frente a la reducción del ámbito de lo real que necesariamente acarrea, se ve forzado a utilizar otro tipo de certeza: la racional.

Esto significa que en una filosofía de la cultura es imposible hacer un uso ilimitado del empirismo. Este nos aporta los datos, nos señala los problemas, pero el efectivo trabajo del filósofo de la cultura consiste en buscar la ley de aquellos hechos, ley que les confiera objetividad, pues sin ella son puros datos singulares que nada nos dicen y que a nada conducen.

Por eso, la filosofía de la cultura, entendida en sentido crítico, se libera definitivamente de la metafísica y del empirismo. Ya hemos visto de qué manera estos dos extremos, se tocan y se implican en el sistema de Dilthey. La certeza subjetiva como criterio y la postulación de una naturaleza humana general, son los dos términos, empirista y metafísico que entraña el pensamiento de Dilthey.

En cambio, en la filosofía de la cultura tal y como la preconiza Ernst Cassirer, reconocemos el papel que la filosofía de Kant ha representado históricamente. Recuérdese que Kant, cuando redactaba y concebía sus tres Críticas (de la Razón Pura, de la Razón Práctica y del Juicio), que representan un auténtico sistema de filosofía de la cultura, se encontraba ante los embates de un racionalismo metafísico y de un empirismo escéptico, y que su obra se propuso precisamente, como tarea, rebasar las unilateralidades de aquellos dos sistemas con el descubrimiento del criticismo. El metafísico ve también el hecho de la cultura, la moralidad, el arte, la ciencia, pero al pretender explicar estos productos se remonta hacia entes transensibles, supraempíricos, y entonces resulta una explicación de lo *obscurum per obscurius*. Porque si ya nos resultan enigmáticos



los hechos de la cultura, el metafísico nos invita a introducir como explicación factores que requieren a su vez, o que están más necesitados de explicación que los mismos hechos, y así sucesivamente. En definitiva, el metafísico no tiene otra solución ante los problemas de la cultura que tramonarlos y refugiarse en un ámbito de objetos sobre manera enigmática. Tal por ejemplo, el mundo de las ideas platónicas, que llamadas a explicar los hechos resultan más difíciles de explicar que éstos. El empirista por su parte constata los hechos y no cree que tengan explicación alguna. Tal como son, irracionales y oscuros, se han de quedar, porque toda explicación deja sin efectivo esclarecimiento el hecho mismo, o lo embrolla todavía más. Hechos sin razón, esto es lo que el empirismo quiere que veamos en la cultura. La filosofía por tanto ha de ser filosofía crítica, ante las intrusiones obscurecedoras del metafísico y ante las negaciones a toda explicación proclamadas por el empirismo. El punto de partida es por tanto la cultura, es decir, los hechos de toda clase rigurosamente acotados y descritos, y lo buscado es la ley, o sea la determinación de las condiciones de posibilidad de aquellos hechos. Primero las obras culturales, después, la reflexión sobre ellas.

Se preguntará sin duda qué significado pueden tener esas buscadas condiciones de posibilidad, y más precisamente dónde se encuentran y de qué cariz son. Desde los productos de la cultura retroceder hasta sus condiciones de posibilidad, decíamos, es la nota característica del método trascendental. Pero, repetimos, ¿estas condiciones de posibilidad en dónde se encuentran? La respuesta más obvia diría: en la psique del individuo. Porque, el espacio y el tiempo, las categorías ¿qué son sino órganos, por así decirlo, del hombre concreto, medios por los cuales filtra la realidad y la convierte en objetividad? Así suele formularse el argumento psicologista, que hace de los productos de la cultura, religión, mito, arte, ciencia, creaciones de las potencias psicológicas del hombre. Lo que nos dice es que por debajo de aquellos productos sólo encontraríamos determinados sentimientos o deseos. Pero la escuela de Marburgo, a la que Cassirer perteneció, rechaza decididamente esta fundamentación psicologista. Cuando decimos que la tarea de la filosofía de la cultura es investigar las condiciones de posibilidades de los hechos, no queremos decir con esto que esas condiciones han de encontrarse en el hombre como ser psicológico. Si tal pensáramos nos veríamos nuevamente envueltos en las contradicciones del empirismo. El ser psíquico explicaría la cultura, pero, ¿al ser psíquico quien lo explicaría? Para una metafísica naturalista los datos

psíquicos serían datos últimos, puesto que a su vez quedarían reducidos a leyes biológicas y éstas a principios físico químicos, con lo cual la cultura humana nada tendría de específico frente a la naturaleza, sería uno de tantos hechos naturales. Pero hay que partir de una distinción tajante entre naturaleza y cultura. “Podéis llamar a la naturaleza como gustéis —dice bellamente Ortega y Gasset—; es la diosa que acude a una evocación de mil nombres: Naturaleza es la materia, es lo fisiológico, es lo espontáneo. En una sinfonía de Beethoven pone la Naturaleza las tripas de cabra sobre el puente de los rubios violines, da la madera para los oboes, el metal para los clarines, el aire vibrátil para las ondas sonoras. Y todo lo que en una sinfonía de Beethoven no es tripas de cabra, ni madera, ni metal, ni aire inquieto, es la cultura. El montón de bloques de mármol formado por un rompimiento de tierras es un trozo de Naturaleza: esos mismos bloques, distribuidos en orden de propíleo, forman una columnata y son cultura.”<sup>26</sup>

Por eso cuando hablamos de buscar las condiciones de posibilidad de un hecho de la cultura no queremos decir con esto que se señalen las funciones psíquicas que lo hacen posible, sino los fundamentos lógicos, objetivos que le confieren validez.

Pongamos un ejemplo. Puedo yo demostrar un teorema de geometría euclidiana y para ello valerme de una larga serie de hechos psicológicos, como trazo de figuras, memoria de anteriores demostraciones, atención en unos aspectos del proceder demostrativo, auxilio de hipótesis facilitadoras, trucos de matemáticas, etc., pero el teorema en sí tiene su articulación lógica independientemente de los múltiples caminos que haya empleado para llegar a su demostración. Cuando hablo de dar su fundamento a ese teorema, no quiero decir con esto que voy a señalar todos los actos psicológicos que me sirvieron para llegar a esa demostración, sino la secuencia lógica, de principio a consecuencias, que me llevan a ella. Distinguiamos pues el fundamento lógico, del fundamento psicológico. A la filosofía sólo le interesa el primero, es decir, la ley de aquella creación. “Pero entendámonos: esa ley no necesita ser fisicomatemática; el gran poeta y el gran pintor son asimismo humildes y fervientes siervos de lo objetivo. Mientras escribió el *Quijote* mantuvo ciertamente Cervantes encadenado y mudo su *yo* personal, y en su lugar dejó que hablaran con la voz de su alma las substancias universales.”<sup>27</sup>

26 Ortega y Gasset. *Mocedades*. p. 52.

27 José Ortega y Gasset. *Mocedades*. p. 31.

Las condiciones de posibilidad de la cultura son por tanto condiciones de objetividad. Esto quiere decir que aquellas condiciones no son productos de una mente individual sino de una mente supraindividual que hay que concebir, no de manera metafísica, sino crítica, a guisa de un haz de funciones. Estas distintas funciones son las que han ido creando la cultura entera, el arte, la religión, la ciencia.

Pero si estas funciones no son funciones del hombre como criatura psicológica, sí son funciones del hombre como ser simbólico. Entiéndase con claridad el problema que aspiramos a plantear. La cultura humana no es una función de la psique humana, pero sí es función del hombre como “ser simbólico” para decirlo con expresiones de Cassirer.

La filosofía de la cultura ha de ser antropología, la anhelada fundamentación última de los hechos de la cultura ha de ser buscada en el hombre como creador de símbolos. Esto no significa un psicologismo de nuevo cuño. El hombre como psique es sólo uno de los estratos del hombre como ser simbólico, es nada más uno de los niveles de la compleja trama humana. La psicología no nos sirve para definir la cultura, porque la psique humana, en sus más complejos mecanismos, guarda una semejanza perturbadora con lo animal. Sin embargo, hay una diferencia notable entre el hombre y el animal pero no en lo que afecta a su mecanismo psicológico. En este respecto el hombre es sin duda una máquina más complicada pero no esencialmente diferente a la máquina animal. La diferencia está en otra parte, gravita sobre otras realidades que no son psicológicas.

En el animal la respuesta a los estímulos del ambiente no se hacen nunca esperar. El animal vive siempre “alterado” volcado hacia el exterior, y presto siempre a responder con la mayor celeridad posible a los impactos del medio. El hombre por el contrario, retarda un tanto sus respuestas al medio. Entre el sistema receptor de estímulos y el sistema efector de acciones, se interpone un eslabón. El hombre goza de la capacidad de “ensimismarse”, es decir, introduce en la cadena animal un compás de espera, que transcurre en su interior y que lo prepara a su acción subsiguiente. A esto llamamos “universo simbólico”, esto es, a ese nuevo eslabón que transcurriendo en la interioridad humana, se interpone entre el estímulo y el acto. “El lenguaje, el mito, el arte y la religión constituyen partes de este universo. Forman los diversos hilos que tejen la red simbólica, la urdimbre complicada de la experiencia humana. Todo progreso humano en pensamiento y experiencia afina y refuerza esta red. El hombre

no puede enfrentarse ya con la realidad de un modo inmediato; no puede verla, como si dijéramos, cara a cara. La realidad física parece retroceder en la misma proporción que avanza la actividad simbólica del hombre. En lugar de tratar con las cosas mismas, el hombre, en cierto sentido, conversa constantemente consigo mismo. Se ha envuelto en formas lingüísticas, en imágenes artísticas, en símbolos míticos o en ritos religiosos, en tal forma que no puede ver o conocer nada sino a través de la interposición de este medio artificial. Su situación es la misma en la esfera teórica que en la práctica. Tampoco en ésta vive el hombre en un mundo de crudos hechos o a tenor de sus necesidades o deseos inmediatos. Vive, más bien, en medio de emociones, esperanzas y temores, ilusiones y desilusiones imaginarias, en medio de sus fantasías y de sus sueños. "Lo que perturba y alarma al hombre, dice Epicteto, no son las cosas sino sus opiniones y figuraciones sobre las cosas."<sup>28</sup>

Vemos por tanto que el hombre como ser simbólico constituye el centro a que convergen las líneas todas de la filosofía de la cultura. La tarea de esta filosofía se cifra en analizar la estructura de los distintos mundos simbólicos, se convierte así en teoría del arte, de la ciencia, de la religión y del mito. En cada uno de estos dominios busca la ley creadora, la configuración simbólica fundamental, que ha dado forma a los hechos históricamente determinados y descritos.

El ser simbólico, repetimos, no es ser psicológico, pero ¿podríamos caracterizarlo como ser racional? Antes hemos dicho que la filosofía de la cultura persigue el fundamento lógico de todo hecho. Y ya que lo lógico es lo racional por excelencia, cabría pensar que la definición clásica del hombre adquiere nuevamente vigencia en la filosofía de la cultura. Debemos sin embargo observar lo siguiente. Todos los productos simbólicos están interiormente penetrados por una forma objetivadora, que les da orden, jerarquía y sentido. Pero ya antes advertíamos que la ley no ha de interpretarse en sentido matemático. La cultura no está penetrada únicamente por un orden matemático. El mito y el arte no son sencillamente masas de hechos sin ordenación, y sin embargo no podríamos decir que hay en ellos un orden racional. Por eso la definición clásica del hombre como animal racional conviene sólo cuando se fija la atención en productos como la ciencia que trasudan un innegable orden racional. Hay por tanto que corregir esta definición en lo que tiene de estrecho y sustituirla por una

más amplia que vea en el hombre un creador, en cada uno de los dominios de la cultura, de jerarquías y de órdenes, aunque no sean estos de estirpe racional. Por eso propone Cassirer definir al hombre mejor como animal simbólico que como animal racional.

La filosofía de la cultura se interesa por tanto del hombre en tanto que es éste creador de mundos simbólicos. Pero hay por debajo de esto una suposición que engarza en forma de sistema todo lo que hasta aquí hemos dicho. Los hechos de la cultura están penetrados por una forma objetivadora. Pero ¿puede ser demostrado esto? Aparentemente no. Ante nosotros se extiende el innúmero ámbito de la historia con sus complejos niveles de experiencia y de sentido. Todas las obras de arte, todos los ritos, todas las teorías científicas contribuyen a configurar aquel universo simbólico. Si se repara en las contradicciones y oposiciones que presentan los hechos históricos estaríamos inclinados a dudar que una filosofía de la cultura pueda encontrar en esa indómita masa de creaciones un sentido unitario. Pero es justamente lo que se persigue. Todas las líneas de la cultura convergen al hombre. No podrían haber surgido de otra parte. El hombre ha de explicarlas puesto que han sido hechura suya. Ortega y Gasset ha dicho que la tarea de la filosofía es explicar la contextura del hombre en toda su riqueza, y simboliza en la figura de Adán esa multiplicidad de quehaceres que ha constituido la vida humana a lo largo de la historia. "La gravitación universal, el universal dolor, la materia inorgánica, la series orgánicas, la historia entera del hombre, sus ansias, sus exultaciones, Nínive y Atenas, Platón y Kant, Cleopatra y Don Juan, lo corporal y lo espiritual, lo momentáneo y lo eterno y lo que dura . . . todo gravitando sobre el fruto rojo, súbitamente maduro del corazón de Adán. ¿Se comprende todo lo que significa la sístole y la diástole de aquella menuencia? ¿Todas esas cosas inagotables, todo eso que expresamos con una palabra de contornos infinitos, VIDA, concretado, condensado en cada una de sus pulsaciones? El corazón de Adán, centro del universo; es decir, el universo íntegro en el corazón de Adán, como un licor hirviendo en una copa. Esto es el hombre: el problema de la vida."<sup>29</sup>

Este es precisamente el sentido de la fórmula de Cassirer del hombre como ser simbólico.

La pregunta última gravita sobre la significación que pueda tener como tarea humana la cultura. Es decir, esas innúmeras creaciones tie-

29 Ortega y Gasset. *Mocedades*. p. 83.

nen para el hombre una función precisa, han sido hechas para ayudarle en algo, y la definición de ese algo nos daría, ya rotundamente delimitada, la temática de la filosofía de la cultura. Cassirer cree descubrir por debajo de ese peregrinar por todas las formas de la cultura un intento de progresiva autoliberación del hombre. La historia, repetiríamos con Benedetto Croce, es la hazaña de la libertad. "El lenguaje, el arte, la religión, la ciencia constituyen las varias fases de este proceso. En todas ellas el hombre descubre y prueba un nuevo poder, el de edificar un mundo suyo propio, un mundo ideal. La filosofía no puede renunciar a su búsqueda de una unidad fundamental en este mundo ideal. Pero no tiene que confundir esta unidad con la simplicidad. No debe ignorar las tensiones y las fricciones, los fuertes contrastes y los profundos conflictos entre los diversos poderes del hombre. No pueden ser reducidos a un común denominador. Tienden en direcciones diferentes y obedecen a diferentes principios. Pero esta multiplicidad y disparidad no significa discordia o falta de armonía. Todas estas funciones se completan y complementan, pero cada una de ellas abre un nuevo horizonte y muestra un nuevo aspecto de lo humano. Lo disonante se halla en armonía consigo mismo; los contrarios no se excluyen mutuamente sino que son independientes: "armonía en la contrariedad como en el caso del arco y de la lira".<sup>30</sup>

Lo mismo piensa Ortega y Gasset: "la unidad de los hombres está en formación: no existe, cierto, pero la vamos haciendo; la distancia entre los hombres disminuye progresivamente. La misma lucha nos sirve: cuando dos pelean cuerpo a cuerpo, llega un momento en que se abrazan, y el puñetazo es, después de todo, una manera de ponernos en contacto con el prójimo. Las guerras, los instintos de rapiña y negación, han hecho rodar sobre el haz del mundo las multitudes militares; pero en la herrumbre de las armas llevaba cada raza conquistadora el bacilo de su cultura, y al herir sus lanzas el corazón de un pueblo más débil, la inficionaba con la fecunda enfermedad de sus dioses y el temblor peculiar de sus poetas. ¡*Pax hominibus!* la barbarie nos rodea: ¿qué importa?; sabremos aprovecharla como un salto de agua; para eso están sobre la tierra los hombres de buena voluntad, a modo de fermento pacífico que va descomponiendo los enormes yacimientos de mala voluntad".<sup>31</sup>

30 Ernst Cassirer. *Antropología Filosófica*. p. 412.

31 Ortega y Gasset. *Mocedades*. págs. 48-49.

Estas tesis de la filosofía de la cultura tramontan propiamente hablando el campo de ésta e ingresan en la filosofía de la historia. Y en este dominio es Kant, con sus escritos de la vejez, quien nos entrega el sentido último de las tareas de aquella filosofía.

En un ensayo publicado en 1784, Kant enunciaba una serie de principios sobre la estructura de la historia universal. Parte de la convicción de que la libertad humana es compatible con el determinismo riguroso de los fenómenos. Si la historia se compone de hechos, éstos, como los de la naturaleza, se regulan de acuerdo con ciertas leyes; pero el conjunto de los hechos de la historia humana, en su totalidad, nos dejan entrever un secreto plan o designio. Reparemos en el planteamiento que hace Kant del problema. Los hechos de toda índole están penetrados por una ley, pero el conjunto entero obedece a una finalidad. La historia humana es un orden teleológico. Descubrir este orden le parece a Kant una obra de magnitudes comparables a la realizada por Keppler y Newton en el orden de la naturaleza. Sin embargo, no vacila Kant en afirmar que tal empresa es concebible y, en el citado ensayo, se propone esbozar algunas ideas tendientes a aquel propósito. Este proyecto ha estado persistentemente germinando en la mente de muchos pensadores de nuestro tiempo y, particularmente en la cultura de habla española, se hace motivo de repetidas elaboraciones en la obra de José Ortega y Gasset. Dijimos ya también que debajo de la obra de Cassirer se encuentran estos presupuestos. Y ambos casos se explican nítidamente porque tienen a Kant como antecedente clásico.

Kant enuncia nueve principios, o como él los llama, nueve hilos conductores en ese análisis teleológico de la historia humana. El primero nos habla de que las disposiciones del hombre como de toda criatura han sido creadas por la naturaleza para conseguir algún día su pleno desenvolvimiento. Pero en el caso del hombre, las disposiciones no pueden desenvolverse individualmente, sino específicamente, esto es, la plenitud de lo humano ha de ser conseguida por el género y no por los individuos. Aquí podemos descubrir la secreta raíz de esa búsqueda de la definición del hombre no en la introspección sino en el análisis de la cultura humana. El tercer principio nos sugiere que tal consecución de un desarrollo pleno ha de ser obra de la libertad y no de la coacción, también aquí resulta fácil explicarse algunos motivos cardinales de la filosofía de la cultura. Cassirer dice una progresiva autoliberación del hombre, expresión que traduce ajustadamente el principio kantiano.

El cuarto de los hilos conductores lo enuncia Kant con estas palabras: "El medio de que se sirve la naturaleza para lograr el desarrollo de todas sus disposiciones es el *antagonismo*, de las mismas en sociedad, en la medida en que este antagonismo se convierte a la postre en la causa de un orden legal de aquellas."<sup>32</sup>

Los restantes principios enuncian que el desarrollo humano ha de perseguir una sociedad civil en que el Estado se ponga al servicio del hombre, y recíprocamente el hombre construya un Estado, que permita el desarrollo libre del individuo.

Todas estas referencias a la obra de Kant, creemos, bastarán a evidenciar que la filosofía de la cultura se aune, en sus motivos más hondos, con una filosofía de la historia.

## 3

Hemos visto, lo que se refiere a la sociología del conocimiento y a la filosofía de la cultura. Pero entre dos extremos nunca faltan intentos de conciliación. Uno de los más inteligentes es el de José Ortega y Gasset. Cuando hablábamos de la filosofía de la cultura citamos al pensador español como representante indiscutido de esa dirección, pero, conviene añadir que, no sólo la filosofía de la cultura, sino algo que va más allá de ella, puede contarle como uno de sus representantes. Su filosofía de las circunstancias es un intento de establecer lazos concretos entre las ideas, abstractas y desapegadas de lo real, y las circunstancias en que se fraguan, por obra de los hombres, aquellas ideas. Un poco al estilo de Mannheim, pero sin esa pesadosa insistencia en las clases sociales, en los intereses encontrados, en el desenmascaramiento de mentiras, que tanto pesa, obscureciéndolo, en el ensayo del sociólogo alemán. Ortega habla de vincular las ideas a la realidad por un afán de comprensión, por una auténtica curiosidad histórica, y está muy alejado de ver en esta tarea un menester político.

En su primer libro *Mocedades*, se adscribía totalmente a la escuela neokantiana, y veía en la objetividad de las ideas la única garantía de su autenticidad. Hablar de objetividad es poner entre paréntesis el yo personal, prescindir del coeficiente individual. Y así nos dice: "¿A qué nos referimos cuando hablamos de lo subjetivo de un autor, de Descartes,

32 E. Kant. *Filosofía de la Historia*. p. 46.



por ejemplo? Sus libros han servido de granítica basamenta al mundo moderno; casi todas sus palabras son verdades, no sólo para su espíritu, más para el resto de los hombres; su geometría analítica, es tan íntimamente mía, si la he estudiado, como de él. No se olvide que la verdad tiene este privilegio eucarístico de vivir a un tiempo e igualmente en cuantos cerebros se lleguen a ella. Los teoremas geométricos cartesianos nada nos comunican peculiar al alma de Descartes: nos hablan de las propiedades que hay en las cosas. Cuantas más verdades, cuantas más cosas se encuentran en el alma de Descartes, menos terreno queda en ella para lo íntimo, para lo genuino suyo. Como se ve, lo verdadero y lo subjetivo son mundos contradictorios. Estas son, en realidad, las obras geniales: partes del mundo. Por el contrario, lo que claudica, lo vacilante e inacabado, no pudiendo mantenerse a plomo sobre sus pies, recostado perdura dentro del hombre o se agarra a las entrañas del individuo para no morir totalmente. Lo subjetivo, en suma, es el error.”<sup>33</sup>

Pero esta serie de ideas no le satisfacía totalmente, a pesar del tono convencido con que las enunciaba. En ese mismo libro, *Mocedades*, lo vemos continuamente perseguir el cabo opuesto de la idea, los derechos de la subjetividad. Y de esta fecunda tensión, entre subjetividad y objetividad, ha surgido su filosofía de las circunstancias.

En uno de sus últimos ensayos, aparecido en forma de prólogo a la Historia de la Filosofía de Emile Bréhier, se coloca precisamente en el polo opuesto. De *Mocedades* a este prólogo hay una distancia que se mide por la contradicción, es decir, entre los dos ensayos se interpone un largo camino que ha llevado al pensador desde una afirmación rotunda del valor de la objetividad, a una afirmación igualmente rotunda del valor de la subjetividad. Pero esta subjetividad no hay que entenderla en el sentido psicológico sino epistemológico. Con esto queremos decir que la filosofía de las circunstancias de Ortega y Gasset no puede encuadrarse ni en el sociologismo de Mannheim ni en el psicologismo de Dilthey. La teoría del conocimiento define la relación entre sujeto y objeto. Pues bien, para Ortega, el objeto lo constituye la circunstancia y el sujeto la vida humana, no psicológica. En Mannheim el sujeto es la clase o el grupo, y en Dilthey, la psique humana.

Por el contrario, para Ortega y Gasset, vida humana y circunstancia, son factores que nada tienen que ver con la clase o con la psique, éstas

son más bien circunstancias y no sujetos del conocimiento. Tratemos de explicar un poco estas caracterizaciones.

Por lo que toca a la clase, el sujeto se encuentra dentro de alguna de ellas y constituye por tanto una de sus circunstancias imprescindibles. Pero el sujeto es independiente de la clase, no forma cuerpo con ella, como en el caso de Mannheim. Tampoco hay que entender el sujeto como conjunto de facultades psicológicas, como hace Dilthey. La memoria, la imaginación, la atención, son órganos de la vida humana, pero no se confunden con ella. Constituyen la circunstancia interna con que tiene que habérselas el sujeto, pero le son tan ajenas a su consistencia, como exteriormente le es ajena la clase. Por eso decíamos que en los factores del conocimiento el sujeto está tomado en sentido epistemológico, es decir, como ser dialogante con la circunstancia, y ésta a su vez, hay que entenderla en forma amplia, para que dé cabida a la psique y a la clase. Creemos que estas aclaraciones servirán para poner de manifiesto la profunda distancia que va de Ortega y Gasset a Mannheim y a Dilthey, a pesar de que hoy es costumbre confundir ilimitadamente aquellos tres pensamientos, y bajo tal confusión rebajar el innegable valor del pensador español. La filosofía de la circunstancia de Ortega y Gasset nos parece una hechura perfectamente peculiar, que debe, sin duda, mucho al pensamiento contemporáneo, pero que no es nada más síntesis de lo que este pensamiento lleva en su seno, sino creación.

Ortega y Gasset analiza en el citado prólogo a la historia de Bréhier, la estructura de las doctrinas filosóficas, para deducir, de este análisis, importantes consecuencias acerca de las vinculaciones entre idea y circunstancia.

Exteriormente el pensamiento se nos aparece en forma de frases, o enunciados verbales. Pero tales enunciaciones son únicamente medios que nos permiten atisbar el "sentido", que aquellas frases encierran. La frase alude a un sentido, significa algo; no se agota en ser mera vibración, sino que remite indefectiblemente a la idea. Ahora bien, ese sentido no está totalmente desligado de las circunstancias en que se pronuncia la frase. No hay un sentido independientemente de ciertas condiciones que lo hacen inteligible. La idea en sí no es comprensible sino por el rumbo de las frases que llevan dócilmente al sentido, que sin ellas quedaría silenciado. La historia de la filosofía supone lo contrario, y al narrarnos las diversas teorías que se han dado a lo largo de la historia, se basa en la presuposición de que el sentido de las frases puede ser universalmente captado sin ma-

yores indicaciones orientadoras. Esto es lo que le parece un error a José Ortega y Gasset. Es menester que la filosofía reconstruya la circunstancia en que se pronunció la frase, para que sepa orientar el pensamiento hacia su significado auténtico. Y ésto es precisamente lo que se propone la filosofía de la circunstancia: hacer comprensible el sentido de las doctrinas vinculando sus expresiones a la vida humana que les dió nacimiento.

Esto no significa un relativismo. Porque se reconoce, sin más, que todo enunciado posee un sentido, con lo cual se salva un orden de verdades inteligibles por sí, aunque se reconoce de inmediato que ese mundo es francamente espectral, ya que alberga meras significaciones generalísimas.

La tarea de la filosofía es descender desde ese significado tan general a un significado concreto. Enriquecer paulatinamente el sentido de las ideas, viéndolas operar con toda precisión al injertarlas en la vida humana. Obsérvese que los dos términos de objetividad y subjetividad no son en realidad diametralmente diferentes, sino sólo diferentes en su grado de generalidad. Lo que llamamos verdades objetivas son verdades que pueden adecuarse a cualquier circunstancia humana, o más bien, que hacen abstracción de toda circunstancia concreta, pero esta circunstancia general nunca se da en una vida, que se compone en realidad de circunstancias concretas. Es cierto sin duda que por abstracción imaginamos una circunstancia absoluta, y que al hacerlo arrancamos a la idea de su validez regional. Y tal faena no es ilegítima, las verdades de la ciencia matemática y fisicomatemática en cierta medida responden a este esquema, pero al lado de estas verdades hay que colocar otras cuyo sentido está muy ligado a ciertos supuestos, ausentes los cuales pierden significación y se convierten en algo sin sentido.

Debajo de esta construcción hay algunas ideas orientadoras que trataremos de poner en claro. En primer lugar la noción de sentido; que en la filosofía contemporánea significa sencillamente que toda verdad tiene algunos supuestos, que le dan consistencia. Así, cuando enuncio que dos y dos son cuatro es menester presuponer que yo conozco lo que significa el término dos y el signo más. Sin esta presuposición carece de sentido aquella verdad. Las condiciones de la verdad son inseparables de su enunciación. Y lo único legítimo es concebir que tales condiciones son más o menos generales y ocultas, pero nunca que faltan. En esto se asienta la filosofía de la circunstancia. Toda verdad hay que referirla a sus condiciones. No hay verdad en sí, verdad que persistiría sin hacer alusión a nin-

guna circunstancia. Lo que se olvida frecuentemente es que ciertas condiciones de la verdad las damos por absolutas, no las sometemos a revisión y por eso nos parece que algunos enunciados, que descansan directamente en ellas, son evidentes por sí mismas. La única distinción, por tanto, que legítimamente cabe establecer, es la de verdades con supuestos explícitos y verdades con supuestos implícitos. La evidencia de las proposiciones matemáticas no radica en algo misterioso, inherente a ellas, sino sencillamente en que los supuestos de las matemáticas, las convenciones y las definiciones que están en su base son perfectamente cristalinas, comparadas desde luego con otras verdades y convenciones que pasan habitualmente por aclaradas cuando son en sí oscuras y difusas.

El reino de la verdad absoluta es el reino de los supuestos explícitos, y toda filosofía que se proponga como tarea evidenciar los supuestos implícitos en sistemas de pensamientos acabará por darnos una auténtica teoría de la verdad. Esto es lo que ha pretendido la filosofía de las circunstancias de Ortega y Gasset. Tal filosofía nos previene contra los prejuicios habituales de la verdad absoluta, y nos invita a colocar nuevamente las doctrinas en su suelo nutricional para sacar en claro los supuestos que les dan vigencia, y los límites de esta vigencia. Repetimos, no se trata de un relativismo sino más bien de un relacionismo, que lleva las ideas a los distintos planos de supuestos.

## 4

Hemos visto, a grandes rasgos, la temática esencial de la sociología del conocimiento y de la filosofía de la cultura. En cada paso, nos hemos esforzado por señalar algunas críticas o posiciones propias, y sólo nos resta sumarizar, en la forma comprimida que cabe a una conclusión, los motivos cardinales de nuestro ensayo.

Hemos perseguido evidenciar qué tipos de vinculación se dan entre las ideas y la realidad. La sociología del conocimiento no conoce más verdad que la perspectiva de una clase. Hace del hombre un ser solidario del grupo, y de su yo una concreción de los intereses de la colectividad. El sujeto es en definitiva la clase, y las verdades que obtiene son irremediablemente parciales. A esto cabe observar que las verdades de la ciencia matemática y fisicomatemática no responden a tal esquema; que trabajan bajo la suposición de un criterio de verdad válido para todos los

hombres independientemente de sus ataduras de clase. A esto, que no puede responder la sociología del conocimiento, responde la filosofía de la cultura, haciendo del hombre un ser simbólico, es decir viendo en él un ente capaz de crear cultura como respuesta a los incentivos y resistencias de la naturaleza. Por su parte esta filosofía de la cultura ofrece también la respuesta de Dilthey. La fundamentación psicológica de la filosofía de la cultura nos parece que falla su intento, puesto que ve en el hombre un animal, más evolucionado, es cierto, pero al fin animal. Aceptamos más bien la proposición de Cassirer, y vemos en el hombre un ser simbólico. La fundamentación de las ciencias del espíritu ha de ser hecha colocando en su base una definición del hombre tal y como Cassirer concibe esa definición. Pero con esto no desestimamos, en modo alguno los magistrales análisis de Dilthey, sino que, más bien, recibéndolos sin modificación, estimamos que han de ser incardinados a un basamento más ancho que el puramente psicológico. Nuestra posición frente a Ortega y Gasset podría caracterizarse como de adhesión condicional, pero en un buen trecho, por lo menos, no sujeta a revisión. Con ésto no queremos decir que sea definitiva sino que, dentro de los rumbos que ha trazado Ortega y Gasset, caben perfectamente los interrogantes y soluciones que perseguíamos obtener a propósito de la vinculación de las ideas a la realidad. La interpretación que damos de José Ortega y Gasset no pretende ser canónica. Otros verán en ella, aspectos distintos, pero dado nuestro tema, nos parece no haber falseado los datos esenciales, las ideas cardinales, del pensamiento del filósofo español.

Toda idea hace alusión a una circunstancia. Las llamadas verdades abstractas también aluden a supuestos, pero éstos son perceptibles y estatuibles por todo hombre cualquiera que sea su circunstancia concreta.

La esfera de la verdad pura es la esfera de los supuestos más generales que emanan de la lógica y de la matemática. Todas las demás verdades no gozan de tal generalidad, y su comprensión requiere un ajuste de la visión, un enfoque, que haga claro el supuesto circunstancial dentro del cual nacen y se generan.

Lo circunstancial no hay que entenderlo ni psicológica ni sociológicamente. Estas son otras tantas circunstancias y no, la "circunstancia" por excelencia, constitutiva, como quisieran, respectivamente, Mannheim y Dilthey. En la vida humana hay un sinnúmero de circunstancias que no dicen relación, ni con lo social, ni con lo psicológico. Todo el mundo del "sentido", tal y como lo establece la filosofía de la cultura, escapa irreme-

diablemente a los datos sociales y psicológicos. Los presupone, sin duda, pero no se explica totalmente por ellos. Son condiciones éstas, indispensables pero no suficientes. En la cultura humana hay elementos irreductibles al sociologismo y al psicologismo.