

Sobre la «vida filosófica» fundamentada en el ser

FRANCISCO GARCÍA PAINE

CUATRO AÑOS ANTES DE QUE EL PROFESOR MELENDO publicase la *Introducción a la filosofía* que sirve como punto de referencia y contraste a esta nota¹, escribía en el prólogo de su *Metafísica de lo concreto*: «Precisamente porque éste es un libro de metafísica, *no pretende hablar de metafísica, sino de la realidad*. O mejor, tratará de metafísica en la escasa medida imprescindible para que el lector pueda comprender el sentido de cuanto le circunda e iluminar las cuestiones vitales que le interesan, hasta alcanzar un más hondo y cabal conocimiento de cada una de ellas. Hace ya algún tiempo que Étienne Gilson establecía la diferencia entre el profesor de filosofía y el filósofo, explicando que aquél no es capaz de referirse más que a la *filosofía*, mientras que el verdadero filósofo tiene como tema la *realidad*»². Y más adelante: «Si la metafísica no ayuda a conocer mejor el universo de los existentes; más todavía, si además de instaurar los cimientos que rigen la marcha de toda una cultura, no coopera a la resolución de los problemas cotidianos y vulgares de cada individuo humano, y a dirigir su propia vida, difícilmente puede aspirar a título alguno definitivo de justificación *como sabiduría*»³.

Estas convicciones, que dominan toda la producción literaria de Melendo, hacen del escrito al que aludíamos una aproximación a la filosofía desde nuestra propia experiencia personal, un análisis detenido de la actividad filosófica anclada en el ser, pero que muestra sus relaciones con otros saberes y con nuestra . Por eso, leyendo sus páginas no nos topamos con un mero manual,

1 Tomás MELENDO, *Introducción a la filosofía*, Eunsa, Pamplona 2001, 207 pp.

2 Tomás MELENDO, *Metafísica de lo concreto*, Eiuinsa, Barcelona, 1997, p. 13.

3 *Ibíd.*, p. 15.

con la simple y tantas veces reiterada introducción a una disciplina académica, sino ante una auténtica iniciación a la *vida* filosófica.

Desde esta omnipresente relación entre pensamiento y vida puede afirmarse que todos filosofamos, de forma implícita o espontánea, por cuanto pretendemos dar una respuesta lo más definitiva posible a los interrogantes claves de nuestra existencia y descubrir su sentido. Y es que esta búsqueda se nos presenta como condición ineludible para alcanzar la felicidad (p. 18).

Sin embargo, y pese a que todos la ejerzamos naturalmente, en los albores de este nuevo milenio podemos constatar un ya dilatado debilitamiento de la filosofía, que ha llevado a sustituir los temas propiamente metafísicos por otro tipo de cuestiones fragmentarias que no alcanzan a pronunciarse sobre el fondo de la realidad. El hombre contemporáneo no acepta enfrentarse a la filosofía. Al hilo sobre todo de algunas observaciones de Pascal y Heidegger, Melendo expone *grosso modo* los motivos principales de este rechazo. Y los recorta sobre el trasfondo común del egocentrismo o preocupación obsesiva por el *ego* y la consiguiente desatención al ser de la realidad, tan característicos del hombre de hoy: *i*) un individuo dominado por cierto relativismo escéptico, que desconfía de las posibilidades de nuestro entendimiento para encontrar la verdad, *ii*) tremendamente aburrido, carente de proyecto vital, sumergido en un vacío existencial, apático..., infeliz, y que *iii*), incapacitado para soportar el riesgo de ser él mismo y asumir su condición de sujeto libre, prefiere llevar una existencia anónima, impersonal, mimetizándose dentro de la masa que le da seguridad. «Cuando uno gira en torno a sí —explica Melendo—, a un yo desierto pero obsesivo, la realidad pierde consistencia, se torna irrelevante, no atrae ni resulta capaz de gratificarnos: no es digna de atención. Y entonces se buscan distintas compensaciones, más o menos bárbaras, pero aptas para hacer vibrar de manera inmediata nuestro “yo”» (p. 24). Estas personas, en su huida de lo más profundo de su propio ser y del ser del mundo, convierten en necesidad inesquivable la búsqueda casi frenética de diversión (del latín “*de-vertere*”, “enderezar hacia otro lado la propia atención”), del multiforme ajeteo que impide reflexionar.

Y de ahí que el proceso contra el filósofo “espontáneo” que existe en el interior de cada uno, la voluntad de eliminarlo mediante los miles de instrumentos sutiles de que goza nuestra civilización mediática, se revele emblemático del intento que muchos hombres, con más o menos conciencia, llevan a cabo para sofocar dentro de sí la inquietud ante unos interrogantes que les gustaría acallar.

Ante tal diagnóstico de la contemporaneidad, la solución que el profesor Melendo presenta, y sobre la que vuelve constantemente a lo largo del entero escrito, es clara: la necesidad de anclarse en el ser, de atender a lo real. Un , según la conocida expresión de Heráclito, que nos lleva a descubrir dimensio-

nes más profundas de la verdad y que compromete todo nuestro existir: que nunca nos deja indiferentes, pues supone una llamada a vivir de acuerdo con el *ens-verum-bonum*, dejando de lado cualquier forma de egotismo.

Anticipan estas ideas lo que por su parte dejó escrito Cornelio Fabro, cuyo magisterio reconoce explícitamente Melendo, y que hoy podemos leer en un libro reciente –y, por tanto, póstumo–, compuesto por aforismos: «Una filosofía que se consuma en el pensamiento, se consume a sí misma, se aniquila. La filosofía debe abrir las ventanas de la libertad, las puertas de la libertad, debe fundamentar la libertad. Una filosofía que no cimienta la libertad es un lecho de Procusto, una guillotina»⁴.

Afirmaciones que riman también perfectamente con estas otras de Kierkegaard y de Mounier, que hemos encontrado en un espléndido trabajo de Antonio Livi: «En el siglo XX francés, Emmanuel Mounier leyó estas palabras de Kierkegaard: ‘La tarea del pensador subjetivo es la de comprenderse a sí mismo en la existencia... y transformarse de acuerdo con ello’. Y de ellas dedujo que es inútil plantearse en abstracto la cuestión de ser hombre si no se buscan a la vez, sumergiéndose hasta el fondo en la propia situación existencial, las vías concretas para vivir como persona, como hombre responsable y libre. La ‘reduplicación’ es posible cuando una verdad o un valor, sin perder su trascendencia, llega a ser ‘verdad para mí’: esto es, punto de condensación de los recursos individuales y de identificación de aquel yo que se quiere ser y, por tanto, fuerza propulsora del propio obrar»⁵.

I. DESCARTES Y LA RUPTURA DE LA RELACIÓN ENTRE FILOSOFÍA Y VIDA

Aunque la actitud anti-metafísica descrita anteriormente es una manifestación típica de buena parte de la sociedad actual, no tiene sin embargo su origen en ella. Más bien podríamos decir que el proceso de demolición de la metafísica recorre todo ese sector de la filosofía moderna que impera a grandes rasgos –aunque no de forma exclusiva– en los últimos siglos y que, en cierto modo, encuentra su inicio en Descartes.

Por ello, me parece muy acertada la decisión del autor de incluir un breve panorama histórico previo al desarrollo temático de las diferentes cuestiones. El propósito de este primer capítulo consiste en presentar los diferentes modos de entender el filosofar a lo largo de la historia para, a través de ellos, esclarecer ulteriormente la naturaleza de la *Seinsphilosophie*.

4 Cornelio FABRO, *Libro dell'esistenza e della libertà vagabonda*, Piemme, Casale Monferrato 2000, núm. 61.

5 Antonio Livi, *Tommaso d'Aquino. Il futuro del pensiero cristiano*, Mondadori, Milán 1997, p. 13.

El profesor Melendo recuerda que desde el mismo origen de la filosofía los diferentes saberes surgidos en su seno han guardado una estrecha relación con la vida, pues todos ellos encierran un conjunto de verdades con alcance existencial (p. 44). Recordando las figuras de Sócrates, Platón y Aristóteles, el autor del libro nos muestra algunas de las características de semejante filosofía: *i)* en primer lugar, más que una profesión en el sentido actual del término, era un modo de vivir; *ii)* como consecuencia, se encontraba íntimamente unida a la moral: la armonía entre teoría y praxis persigue organizar la vida de los hombres para la consecución de la felicidad; además, al buscar la verdad por encima de cualquier cosa, *iii)* atendía a la realidad para conocerla tal y como es; y, por fin, *iv)* se abría a la trascendencia. Esta última característica, que reconoce la limitación del conocimiento simplemente humano y la posibilidad de acceder a cuestiones de otra suerte impenetrables con la ayuda de modos complementarios de saber, es la que pone en relación el pensamiento griego con la filosofía cristiana medieval.

Ésta, realizada a la luz de la fe, asume y continúa la especulación clásica, superándola al menos en dos puntos esenciales:

a) La concepción de la filosofía como participada de una sabiduría superior. La estrecha relación entre filosofía y revelación supone afirmar que «cuanto procede de Dios, es decir, *todo*, se transforma en tema virtual del amante de la sabiduría. Además, ese mismo Dios se erige, de manera mucho más radical que en Platón o en Aristóteles, en *destino* terminal del ser humano y, así, en principio unificador de todo su saber y su vida» (p. 48).

b) «Por otro lado, la que ha sido autorizadamente llamada filosofía del ser (...) permite articular de forma más perfecta los distintos saberes filosóficos y resolver cuestiones que a los pensadores griegos se presentaban como auténticas aporías (...). [De este modo] antropología, ética y política, por citar las tres áreas más consistentes, sin renunciar por ello a su propia fisionomía, se ven ancladas y participan del radiante conocimiento que se obtiene a la luz del acto de ser» (p. 48).

Sin embargo, lo que de un tiempo a esta parte se conoce como modernidad abandona una consideración total de la realidad que, centrada en Dios, estudiaba también con hondura al hombre como cabeza del resto de la creación y a las realidades materiales, para abocar a una visión dirigida por completo y casi en exclusiva al sujeto humano. En este extremo, el influjo del *cogito* difícilmente podría ser exagerado. Y es que, como defiende Melendo en otra de sus obras, con clara conciencia del escándalo que esto supone para algunos intérpretes

del pensador francés, « al hacer del *cogito, ergo sum* el fundamento de cualquier lucubración y deducción posteriores, Descartes sustituye el *ser* como principio de la realidad (también de la realidad humana) por la conciencia»⁶. El pensamiento (y, en general, toda la subjetividad) se alza como principio primero no fundamentado, la conciencia ocupa el lugar que corresponde al ser. De este modo, lo que Descartes está repudiando es la misma condición de real de todo cuanto existe.

Resulta claro que dentro de tales coordenadas la filosofía primera, como saber de lo-que-*es* y en tanto-que-*es*, acabará por ser suprimida. Además, tal repudio traerá como resultado unas actitudes anti-antropológicas y anti-éticas, igualmente características de amplios sectores de la modernidad. Con el triunfo de esta razón autónoma, la filosofía, considerada como fruto exclusivo de la pura razón, queda desgajada del resto de la persona, instaurándose la disociación entre filosofía y vida.

Si no recuerdo mal, Christopher Dawson se movía ya en terrenos similares al advertir que la gran tragedia contemporánea consiste en haber separado el conocimiento científico de la vida personal. Y, en efecto, la situación descrita hace unos momentos, junto con la crisis de la racionalidad científica, ha provocado por contraste, en el panorama filosófico contemporáneo, diversos movimientos que intentan acceder a la realidad tal como es en sí, superando los rígidos planteamientos racionalistas y cientificistas. Así, corrientes tan distintas como la fenomenología, la filosofía del lenguaje, la hermenéutica, u otras más recientes –la nueva retórica, la filosofía práctica, el personalismo o las filosofías del diálogo–, defienden la posibilidad de una racionalidad filosófica genuina y nos ofrecen alternativas metodológicas más flexibles de acercamiento a lo real. El profesor Melendo realiza un breve pero profundo e interesante análisis de estos movimientos, mostrándonos sus decisivas aportaciones al panorama actual, aunque también sus límites. En apretadísimo resumen, uno de los mayores logros del pensamiento contemporáneo ha sido el de ofrecernos un concepto de razón mucho más polivalente y flexible que la que operaba en los siglos precedentes. Y esto ha supuesto «un notable enriquecimiento de los temas susceptibles de ser tratados y conocidos mediante la reflexión filosófica, de modo que ésta se acerca notablemente al universo de lo que realmente existe en nuestro entorno, sin reservas originadas por rigideces metódicas» (p. 64).

6 Tomás MELENDO, *Entre moderno y postmoderno*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona, 1997, p. 8.

II. LA CONCEPCIÓN DE LA FILOSOFÍA COMO MODO DE SABER

Si la primera parte del libro nos introduce en las distintas concepciones de la filosofía a lo largo de la historia, la segunda estudia algunos aspectos imprescindibles para entender el sentido y alcance del filosofar: la relación de éste con el conjunto de la persona humana, su conexión con la revelación, o el influjo de la propia vida en el quehacer intelectual del filósofo.

Pero la cuestión más inmediata, previa al tratamiento de los rasgos recién mencionados, consiste en caracterizar el saber filosófico, determinando su naturaleza. De ello se ocupa el capítulo II.

La filosofía no se presenta propiamente como un saber *hacer*, es decir, no versa sobre lo que el pensamiento clásico calificaba como *póiesis* o *facere*, puesto que este tipo de conocimiento tiene como punto de referencia el hacer, hacia el que se dirige, al que en cierto modo se subordina y en el que casi por completo se resuelve. El poético constituye un conocimiento encaminado a un fin (el hacer) y respecto a él se comporta como medio. No parece, pues, que este saber-hacer componga la forma más noble y elevada del saber. Por la misma razón, tampoco lo es el saber *obrar*, el conocimiento práctico (*praxis*, en griego, *agere*, en latín); pues, aunque aporta noticias interesantes sobre la naturaleza humana, trata prioritariamente de dirigir nuestro comportamiento en los ámbitos ético y político. Existe, sin embargo, otro tipo de saber, un saber sin añadidos, que apela al ser de las realidades y no a un hacer o a un obrar (p. 69). Al tratarse del ejercicio más propio y noble del entendimiento, el filósofo debe aspirar a él: a conocer, con rigor y atención, lo que *son* las personas y las cosas.

Pero desarrollar ese afán contemplativo no sólo es tarea del filósofo sino de todo sujeto humano. Descubrir que existen realidades cuya naturaleza no es instrumental, que las personas poseemos una dignidad, un ser más noble y superior que el resto de las realidades, y que, por consiguiente, no todo conocimiento debe convertirse en , son aspectos del propio desarrollo que nadie debe olvidar o menospreciar si aspira a conquistar su verdadera estatura como persona. Puesto que «el hombre es de por sí un ser racional, abierto a todo lo que es en la forma y medida en que cada realidad lo reclame, nadie puede considerarse plenamente humano si no aprende a contemplar, a extasiarse en el conocimiento de lo real... en la misma proporción en que merece ser sabido (más Dios, por tanto, después el resto de las personas, los seres vivos, los inertes y, en muy última instancia, lo meramente instrumental)» (p. 71). Este conocer no tiene razón de medio, sino que encuentra su fin y objetivo en sí mismo: *se sabe para... saber* (p. 74).

Podemos apreciar ya cuatro caracteres básicos de la actividad filosófica, que los griegos concebían como la más elevada de todas, y a la que denomina-

ban *theoria*: i) se trata de una *actividad gozosa*, pues conocer la realidad elevándose hasta los elementos más nobles que la integran es fuente de una honda satisfacción; ii) *libre*, ya que no está subordinada a otro fin que el saber mismo; iii) *inútil*, porque los beneficios que produce no son instrumentales; y, por último, y en paradoja sólo aparente, iv) *provechosísima*, pues *contribuye poderosamente al perfeccionamiento y a la felicidad* de cualquier persona (y, en semejante sentido, *supra-útil*).

Sin embargo, la índole teórica o de conocimiento desinteresado no es exclusiva de la filosofía, sino que también la comparten otras disciplinas: sin ir más lejos, es común a todas las ciencias, en su más alto ejercicio. Por eso, tras analizar los diferentes modos de saber, el autor expone los principales rasgos que circunscriben a la filosofía dentro del ámbito genérico del *theorein*. En este sentido, destaca la pretensión de universalidad y, sobre todo, el afán de radicalidad como notas más distintivas de la investigación filosófica.

En efecto, si la filosofía (que se presenta como un conocimiento cierto por causas) pretende obtener una explicación del todo, habrá de introducirse hasta los principios más radicales, últimos, de la realidad (p. 78). En definitiva, tal aspiración a la ultimidad la llevará a trascender los dominios de lo particular y preguntarse, en fin de cuentas, por el ser. Dirigiendo nuestro conocimiento a *lo que es en cuanto que es*, podremos encontrar los fundamentos que den razón de todos los sucesos y realidades. Por eso dice Melendo que «para “hacer filosofía” no es menester interrogarse de continuo sobre el todo del universo; lo que se necesita, sea cual fuere la cuestión que pretendemos esclarecer, es *introducimos hasta ese fundamento radical (el ser) que permitiría también, con los matices y correcciones que sean del caso, escrutar filosóficamente cualquier asunto y, desde este punto de vista, todo, y encuadrar en él lo que estamos analizando*» (p. 79).

En este extremo concuerda con un excelente y muy actual libro de Carlos Llano, que entiende la filosofía como saber supremo, para después agregar: «Pero debe advertirse que la filosofía se enfrenta con los problemas límite –Dios, el alma, la muerte, la libertad, mi individualidad– no dándoles una solución, como proceden las demás ciencias, *sino ubicándolos, ofreciéndoles un sentido, orientándolos dentro de la problemática general de la existencia humana*»⁷.

El final de este segundo capítulo me ha parecido especialmente interesante. En él encontramos hermosas sugerencias sobre el papel que la admiración y, muy especialmente, el amor tienen en el inicio del filosofar. Por cuanto lo que mueve a indagar, cuando advertimos absortos que la realidad nos trascien-

7 Carlos LLANO, *Nudos del humanismo en los albores del siglo XXI*, CECSA, México 2001, pp. 140-141.

de, es el amor; lo señala la definición nominal de la *filo-sofía*: amor desinteresado y puro al conocimiento.

Pues bien, la referencia al amor «permite entender el filosofar no sólo ya como actividad cognoscitiva, sino como algo que afecta a *toda la persona* del filósofo y en la que éste pone en juego el conjunto íntegro de su vida, de su existencia (...). Semejante amor se encuentra en primer término dirigido al saber mismo: *philo-sophía* (...). Pero como lo verdadero no se distingue realmente de lo bueno, ese amor a la verdad lleva consigo de inmediato, y casi en perfecta identidad con él, el cariño a la realidad en cuanto tal, como ha salido de las manos de Dios» (p. 83).

III. FILOSOFÍA Y VIDA.

La referencia al amor, con la que concluye el capítulo II, introduce al autor en una cuestión clave, que estudia desde una perspectiva novedosa respecto a otros libros del género: la relación entre filosofía y vida. Y en torno a dicho nexo gira la que, a mi entender, es la tesis fundamental del capítulo III: la necesidad de *anclarse en el ser* frente al relativismo y el subjetivismo.

Si la verdad se identifica con la realidad, con lo que es, y, por tanto, con el bien y la belleza, entonces la actividad filosófica (p. 87). Frente a la actitud racionalista, que consideraba al filósofo como una especie de “mente pura”, libre de cualquier influencia externa, Melendo sostiene que «el entendimiento no actúa al margen del resto de la personalidad y de las circunstancias en que se ha ido labrando la biografía de un individuo. Los que se dedican de lleno a la reflexión filosófica no son “inteligencias pensantes”, sino *personas-que-piendan*» (p. 88). La persona íntegra es el sujeto del filosofar, y este hecho supone reconocer: *i*) la influencia, más o menos intensa, del entorno, del *ethos social*, en la opción intelectual y vital de los individuos; y *ii*) la estrechísima relación entre la vida intelectual y las intenciones morales.

Junto con el intelecto, otras muchas facultades intervienen en la producción del conocimiento y una de las más importantes es la voluntad. Por consiguiente, el papel que desempeña el buen amor en la aprehensión de la realidad se nos presenta decisivo, ya que al margen de él no puede haber teoría cabal y completa (p.89).

De esta suerte, al referirse a sus funciones en el quehacer filosófico, Tomás Melendo señala que la voluntad: *i*) desde el mismo comienzo del filosofar asegura la pureza de la teoría, puesto que el buen amor resulta imprescindible para una adecuada comprensión de la verdad; *ii*) a lo largo de la entera reflexión filosófica, mantiene esa mirada limpia y abierta, libre de prejuicios, al ser de lo real, evitando la tentación de volverse hacia uno mismo, hacia la mera construcción intelectual abstracta y descarnada; y *iii*) como resultado final, (p. 91).

Sin embargo, parece que tal planteamiento no logra ser captado por algunos de nuestros contemporáneos. Entre las posibles causas de que a veces se repudie el carácter de verdadero para lo que en efecto lo posee podríamos citar el hecho de no reconocer que la verdad, en ocasiones, supera la capacidad intelectual de un individuo concreto, bien por su propia constitución, bien por la falta de estudio o de preparación intelectual y moral; o, sencillamente, que esa verdad no se “entiende” porque compromete nuestra vida y tiene consecuencias “prácticas”. Además, tales motivos son manifestaciones claras de lo que tal vez constituya el principal problema de nuestra época: el relativismo. Una postura muy presente en el hombre actual que le lleva a no reconocer la capacidad del entendimiento humano para alcanzar por sí mismo verdades fundamentales sobre nuestra existencia. Para hacernos ver que tal planteamiento es contradictorio e insostenible, el autor resume la brillante refutación que, inspirado en Husserl y Brentano, Millán-Puelles opone al relativismo. Argumentos que vienen a sostener, por un lado, la validez objetiva de la verdad y, por otro, el hecho de que no todas las opiniones gozan del mismo valor.

Tras la crítica al relativismo, Melendo aborda más detenidamente el papel que la filosofía juega en la vida y su relevancia en las circunstancias actuales (p. 98), sin que esto suponga ningún menoscabo al intrínseco carácter no utilitario de lo teórico. «La filosofía, en cuanto colma las ansias de saber del hombre, contribuye a su perfeccionamiento; y en cuanto se pone al servicio del amor, un amor inteligente y libre, motor de la entera existencia, facilita la consecución de la vida lograda, de la que derivan los gozos más nobles e imperecederos. Y así, en el sentido clásico y en el moderno, genera felicidad y, al menos en su uso espontáneo, resulta imprescindible para alcanzarla» (p. 100).

En efecto, el conocimiento filosófico, como conocimiento superior que es, compone un modo relevante del perfeccionamiento humano, un acto repleto de energía, en el que la vida se manifiesta de una manera excelsa. Por eso, frente a algunas tendencias modernas que tienden a distinguir y enfrentar filosofía y vida, Melendo sostiene que la filosofía es, en realidad, *vida al servicio de la vida*, (p. 101)... para regir con tal conocimiento el devenir de nuestra existencia.

Ahora bien, precisamente porque la filosofía es en sí misma despliegue vital, resulta claro que no se empieza a filosofar desde el vacío, sino desde una determinada situación histórica, cultural y biográfica. El conocer fidedigno nunca lo realiza el entendimiento con independencia de los demás componentes de la persona. La “vida intelectual”, el genuino conocer es jerárquico y selectivo, posee unos principios rectores, unas verdades fundamentales, que «organizan el resto de las verdades ya poseídas y acogen o repudian las nuevas informaciones... (Además), ninguna de éstas adquirirá el rango de verdad hasta que el sujeto se la apropie, haciéndola vida de su vida cognoscitiva, en pri-

mer lugar, para después llevarla a intervenir activamente en la dirección de lo que de ordinario calificamos como “existencia vivida”» (p. 102). De este modo, la filosofía, al menos en el ámbito natural, resulta imprescindible a la hora de construir el propio ser, pues contribuye de manera efficacísima a la perfección humana, individual y social.

Y es que el papel que el conocimiento filosófico desempeña en la configuración de cualquier persona y cultura, especialmente en las del mundo de hoy, parece decisivo. Al final de este tercer capítulo, Melendo analiza brevemente algunas funciones esenciales de la filosofía en nuestra vida. Así, por ejemplo, una mirada diligente (y, por tanto, amorosa y esforzada) al ser de lo real nos permite obtener y mantener firmes convicciones y ejercitar un sano espíritu crítico. Igualmente, la filosofía ayuda a la persona a liberarse de falsas ideologías que distorsionan la realidad, dificultan el acceso a la verdad y la dirección del propio existir y, en cambio, nos permite acceder a la realidad tal como auténticamente es y construir nuestra biografía de acuerdo con esa verdad. Además, este afianzamiento en el ser, no sólo proporciona un desarrollo individual sino también una mejora social, ofreciendo unos fundamentos sólidos (frente al escepticismo gnoseológico y el permisivismo moral imperantes) que faciliten a los ciudadanos afrontar con garantías las innegables transformaciones que la civilización occidental está experimentando al inicio de este nuevo milenio.

Aun estando de acuerdo con el análisis realizado al término de este capítulo, pienso que el autor podría haber desarrollado algunos otros aspectos positivos de la filosofía, en lugar de mantenerlos en mero estado implícito. Debería haber dejado claro, por ejemplo, que la filosofía: *i*) nos ayuda a ser verdaderamente libres y responsables, *ii*) nos facilita ser personas y no sólo individuos de una masa, *iii*) estimula la creatividad para resolver problemas nuevos y buscar nuevas metas, y *iv*) nos “abre” hacia la poesía, la religión, el conocimiento de los otros, el amor.

IV. FILOSOFÍA Y CIENCIA

En estas páginas Melendo expone las relaciones recíprocas entre filosofía y ciencias con una idea de fondo muy clara: la superación del cientificismo y la urgente e importante colaboración entre filósofos y científicos como único modo de remediar la actual y peligrosa fragmentación del saber.

Dicha cooperación es posible porque existen unos rasgos comunes que aúnan las distintas disciplinas en juego. Al igual que la filosofía, también la ciencia es un modo genuino de saber, un conocimiento riguroso de la realidad que, sobre la base de unos principios, permite que ésta se torne más clara y coherente. Además, la ciencia de mayor calado «se hermana con la filosofía en

cuanto que lo que mueve a una y otra, como aguijón que incita a saber y aprender de continuo, es precisamente el estupor, la admiración, el asombro (...). Y algo semejante cabría afirmar de todos los científicos y filósofos de auténtica talla: que, más allá de cualquier posible discrepancia, se encuentran ligados por el hondo y compartido afán-de-saber que una mirada sincera y un tanto ingenua al universo despierta en el ser humano» (p. 113).

Sin embargo, estos nexos comunes no deben llevarnos a identificar ciencias y filosofía. Lo que las separa es la particularidad de las primeras frente a la pretensión de universalidad de la segunda. Mientras la filosofía surge con vocación de totalidad, cada ciencia dedica su atención a una realidad determinada, estudiándola en cada caso desde una perspectiva peculiar. Son, pues, distintos los grados de abstracción empleados por una y otras. Dicho esto, el profesor Melendo nos recuerda que la abstracción más genuina, tal como la han entendido los mejores de entre los clásicos, no implica –frente a lo que estiman bastantes de nuestros contemporáneos– un conocimiento desleído e irreal. Más bien supone un *crecimiento* en el saber humano que da lugar a un modo superior de aprehender la realidad. Al abstraer, lo que pretendemos es “extraer” un saber más pleno “a partir de” conocimientos inferiores. Así la filosofía, y de manera muy especial la metafísica, en contraste con los saberes sectoriales, intenta dar una explicación de lo que indaga (p. 116).

En la segunda parte de este capítulo encontramos un breve análisis de la ciencia contemporánea y de su relevancia en la configuración de la sociedad actual. Desde las primeras líneas, el autor reconoce el decisivo papel, tanto teórico como práctico, que lo científico desempeña en la cultura de hoy. Quizá por eso le merece especial atención el estudio de uno de los principales errores en los que pueden incurrir algunos científicos, movidos por una equivocada valoración de la ciencia: el científicismo positivista. Esta actitud científicista convierte a la ciencia en el paradigma de todo conocimiento, hace de ella el criterio último de racionalidad, de certeza y legitimidad. Sólo la ciencia experimental se acepta como válida; y cualquier otro modo de conocer será “auténtico” sólo en la medida en que esté refrendado por ella.

Posiblemente hoy día ya no se tenga una visión tan “divinizada” de la ciencia, en cuyos resultados tantos depositaban una fe ciega y cuyo método nos conduciría, en un progreso continuo, a alcanzar la felicidad intraterrena. Las graves dificultades que encierra el saber científico (piénsese en las críticas realizadas por Popper o Feyerabend, entre otros) han llevado a algunos a considerarlo de una manera bien distinta. Pero, curiosamente, semejante visión no elimina en lo más mínimo su prestigio como modelo de todo conocer. De manera que ahora se razona más o menos como sigue: la ciencia es incapaz de asegurarnos el progreso prometido, ¿cómo podrán hacerlo los otros géneros de conocimiento?. De este modo, «la relativa desconfianza en la ciencia (...) no

lleva consigo una revitalización de la filosofía ni, menos aún, de la metafísica (...). Al contrario, buena parte de los filósofos se repliegan en ámbitos menos comprometidos del conocimiento, que no inciden sobre los interrogantes últimos» (p. 123). Y, como consecuencia, el ciudadano de a pie se ve en la imposibilidad de servirse de la metafísica para iluminar su conocimiento y su entera existencia. Como escribía no hace mucho Jan Ross en *Die Zeit*, ... y acabó por generar una suerte de , fruto maduro de una forma de pensar.

Volviendo con Melendo, dos serían las manifestaciones actuales más relevantes del cientificismo: *i)* la tecnolatría, es decir, el sometimiento de la ciencia a la técnica, que, bajo el influjo pragmatista y utilitario, acaba negando el valor intrínseco de la ciencia *como saber*; y *ii)* el reduccionismo, según el cual no existiría más realidad cierta que la captada gracias a los instrumentos y procedimientos calificados como “científicos”. Semejante reduccionismo cientificista impide al hombre descubrir el fin y el significado de su existencia, pues las ciencias particulares no gozan de esta capacidad, y conduce a posturas filosóficas poco razonables e insuficientes, tales como el relativismo, el utilitarismo, el historicismo o el escepticismo.

El final del capítulo desarrolla la fecunda idea anunciada al principio de este epígrafe: la urgente necesidad de que científicos y filósofos colaboren para superar la fragmentación del saber y armonizar la multiplicidad de las investigaciones científicas con la apertura a la totalidad y al sentido último de la existencia propios de la filosofía. Pero para que esta cooperación sea posible, no sólo se requiere que algunos científicos superen el peligro cientificista; (p. 127) en eso que el autor denomina “evasión abstraccionista”. Además, es menester que tanto la filosofía como las ciencias respeten sus respectivas naturalezas y cometidos.

Ni filosofía sin ciencias, por tanto, ni ciencias sin filosofía y sin los restantes modos de saber. Igual que «las ciencias y sus aplicaciones técnicas constituyen un pilar insustituible de nuestra civilización, la filosofía (implícita o expresa) resulta imprescindible para los científicos, en cuanto les permite: *a)* completar los conocimientos especializados que obtiene a través de su disciplina y *b)*, sobre todo, *integrarlos* con las de los demás hombres de ciencia y con los que se originan en el conocer espontáneo, en la literatura, la religión, etc.» (p. 118). A su vez, los filósofos deberían estar al tanto de los principales desarrollos de los saberes experimentales, porque también eso forma parte de su atención a la realidad. Además, sólo escuchando pacientemente a los científicos, se les puede facilitar el acceso a niveles de comprensión más profundos de la realidad, necesarios para ellos, para el “sentido” de la ciencia y para su recto desarrollo.

En definitiva, nos encontramos ante uno de los más sugerentes apartados del libro, que aborda los distintos modos de conocer con una visión muy positiva y donde la superación del cientificismo se torna posible gracias a la función integradora de la filosofía.

V. FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

El siguiente capítulo está dedicado al estudio de las relaciones entre fe y razón. Unas relaciones que hemos de admitir pese a ciertos intentos de negarla (p. 131).

Cosa que intenta fundamentar considerando la naturaleza de la fe y la razón y advirtiendo que la inteligencia es una facultad, mientras la fe constituye uno de sus hábitos operativos (aunque extremadamente singular porque no deriva de la propia naturaleza sino que es sobrenatural e infundido directamente por Dios). El entendimiento, en cuanto facultad, y no la fe, es propiamente quien conoce (puede conocer por sí solo sin la ayuda de la fe); y la fe, por su condición de hábito, fortalece y perfecciona a la inteligencia, que se alza de este modo hasta niveles antes insospechados. Al incidir en esta distinción básica entre facultad y hábito, lo que el profesor Melendo pretende señalar es que la fe y la razón no son dos realidades situadas al mismo nivel y, por tanto, o excluyentes. Por eso, la disyuntiva (p. 133).

A lo largo de la historia de la filosofía se han multiplicado los argumentos tendentes a mostrar que entre razón y fe no existe contradicción alguna, sino que, al contrario, su nexo recíproco es de ayuda mutua⁸. Sin embargo, no es éste el sentir habitual de algunos hombres de hoy. Consideran que la fe y la razón, lejos de complementarse, se oponen frontalmente. Como puede intuirse a tenor de lo dicho en el primer apartado de este escrito, «semejante actitud es uno de los frutos más maduros del racionalismo moderno y su anejo desplazamiento desde la *verdad* (del ser) hacia la *certeza* (del sujeto). A los pensadores griegos y a los medievales, lo que les importaba por encima de todo era “conocer” (y conocer las realidades más sublimes, las más “dignas de ser conocidas”), aunque nuestro saber de ellas no gozara de una absoluta perfección ni certeza» (p. 135). Sin embargo, con la llegada de la modernidad se inicia la primacía del *método* sobre el *tema*. La enfermiza obsesión por la certeza provoca, entre otras cosas, la imposibilidad de apertura del conocimiento natural al saber obtenido por la luz de la fe, presentando a uno y a otro como irreconciliables.

Es más, algunos pensadores contemporáneos postulan, no ya una posible incompatibilidad entre los contenidos de la revelación y los obtenidos por la inteligencia, sino la imposibilidad de que un filósofo cristiano pueda hacer auténtica filosofía, plantearse con sinceridad la tarea filosófica y vivir de manera comprometida sus preguntas por cuanto ya conoce de antemano la respuesta. Ante tal planteamiento, Melendo afirma que «el hecho de saber gracias

8 Quienes deseen profundizar en este extremo pueden consultar. Vittorio POSSENTI, *Filosofia e rivelazione. Un contributo al dibattito su ragione e fede*, Città Nuova, Roma, 2ª ed. 2000.

a la fe la solución al problema de la creación o del destino del hombre no implica ni mucho menos que esa respuesta se conozca también mediante el simple despliegue de la razón: y a eso, y a profundizar lo más posible en semejante descubrimiento, es a lo que aspira todo ser humano (racional *por naturaleza*) y, especialmente, el filósofo... también para comunicarlo a los demás, incluidos quienes no tienen fe» (p. 137-8).

Afirmación que, por nuestra parte, podríamos apoyar con estas palabras de Savagnone: «Las concepciones que la filosofía obtiene de su nexo con la revelación no merecen el nombre de “filosofía” sino en la medida en que la razón se encuentra en condiciones de fundamentarlas según los propios principios y el propio método»⁹.

En opinión de Melendo, si la relación entre razón y fe es de ayuda mutua, el filósofo creyente *no debe* prescindir de lo conocido por la fe. Se trata de una idea reiterada por Josef Pieper, al que nuestro autor acude en otros momentos. En *Defensa de la filosofía* podemos leer al respecto: «un cristiano creyente, si al mismo tiempo quiere ser una persona que filosofa *con seriedad existencial*, no puede dejar fuera de consideración la verdad de la revelación aceptada por él con fe como divinamente garantizada»¹⁰.

Suponiendo que se acepta semejante planteamiento, la pregunta surge espontánea: ¿En qué ayuda la fe a la razón? En primer lugar, podemos acudir a un evidente dato histórico: las verdades reveladas y la fe de quienes las sostienen han hecho avanzar notablemente el conocimiento filosófico acerca de la realidad. En segundo término, parece claro (p. 140) que la revelación ofrece a nuestra inteligencia un abanico de realidades más amplio que el que la razón pudiera descubrir por sí misma. En tercer lugar, y como consecuencia de lo anterior, esto genera un impulso en el entendimiento para elevarse más allá de sus propias limitaciones, de modo que la fe devuelve también a la inteligencia humana sus plenas posibilidades *naturales* de conocimiento.

Y ¿en qué ayuda la razón a la fe? De manera concisa y con sugerentes ejemplos, el autor ilustra un planteamiento, ya clásico, de la aportación del conocer natural al mejor entendimiento de la fe. En primer lugar, podemos decir que el conocimiento adecuado de las criaturas –científico y, sobre todo, filosófico– *dificulta el cometer errores* acerca de la naturaleza de Dios y de todo cuanto con Él tiene que ver. Y, en segundo lugar, el correcto conocimiento de las criaturas *facilita el saber* acerca de Dios y el de todo cuanto a Él se refiere. Ahora bien, para lograr estos objetivos, y como dice Juan Pablo II en la

9 Giuseppe SAVAGNONE, *Theoria. Alla ricerca della filosofia*, La Scuola, Brescia 1991, p. 266.

10 Josef PIEPER, *Defensa de la filosofía*, Herder, Barcelona, 4ª ed. 1979, p. 132.

Encíclica *Fides et ratio*, es «necesaria una filosofía de alcance auténticamente metafísico, capaz de trascender los datos empíricos para llegar, en su búsqueda de la verdad, a algo absoluto, último y fundamental»¹¹. Por eso concluye Melendo que «la aspiración del filósofo cristiano ha de ser la de confeccionar una metafísica que penetre con hondura en la realidad, hasta descubrir sus articulaciones supremas. El privilegio de que goza en virtud de la ayuda de la fe nunca debería ser una suerte de excusa para no acometer con pujanza y valentía los desafíos que el pensamiento de nuestros días plantea a quien todavía confía en la capacidad de razón humana [...] para descubrir las verdades naturales sobre el mundo físico, el hombre y Dios» (p. 153).

VI. EL MÉTODO Y LAS GRANDES ÁREAS DE LA FILOSOFÍA

El capítulo VI y último aborda la cuestión del método y las grandes áreas de la filosofía. Insiste Melendo en las diferencias entre el conocimiento científico y filosófico. Así, podemos constatar que las ciencias actuales se preocupan a veces más por el método que van a emplear que por la realidad misma que pretenden conocer. Un método, por otro lado, al que se le exige absoluto rigor y que utiliza de ordinario la comprobación experimental y el modelo matemático como criterios de seguridad y certeza.

En cambio, al auténtico filósofo le preocupa más conocer la real *totalidad* de lo que está indagando que conocerla “*con precisión*”. Como recuerda Pieper, para el que filosofa la “perfección del conocimiento” no debe venir dada por el método empleado sino por el hecho de poner a la vista *el todo* de la realidad y *aquello en lo que más se manifiesta este todo*. Esta debe ser una nota definitoria de la genuina filosofía: «*la primacía de lo sabido respecto al modo de saberlo* (...). Al auténtico filósofo le interesa conocer las realidades más significativas, las más merecedoras de atención, aunque la manera de empinarse hasta ellas deje mucho que desear si se la compara con el modo en que pueden captarse otros objetos más cercanos, pero en muchos casos insignificantes y banales» (p. 158). Más aún, con Llano podríamos añadir que «lo original de la filosofía, lo que apasiona de ella, es que, en contra de lo que pudiera creerse, su tratamiento de los problemas límite no tiene por objeto devaluarlos ni aminorarlos; al darles una orientación, la filosofía aprecia dichos problemas en sus verdaderas dimensiones y las dimensiones verdaderas de los problemas límite son inmensas, mucho más grandes que lo que cualquier persona ayuna de filosofía pudiera suponer». Más que solucionarlos, la filosofía acrecienta los problemas, ofreciéndonoslos en su verdadera magnitud. estriba en «mostrar en su

11 JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, nº 83.

verdadera dimensión los problemas límite y, de modo tal, que de los demás ya no vale la pena ni siquiera hablar»¹². En eso consiste esencialmente, podríamos subrayar de nuevo con Melendo, la norma por antonomasia de la filosofía: en la *necesidad primaria de atenerse a lo real tal y como es*.

El capítulo está salpicado de ejemplos que muestran cómo la completa aprehensión de la realidad no puede llevarse a cabo por ninguno de los procedimientos científicos al uso, sino sólo por la filosofía, que hace «entrar en contacto la íntegra y no intercambiable *totalidad* de lo que somos, en la esfera cognoscitiva y en la afectivo-volitiva, *con lo más hondo y global* de las realidades con las que progresivamente nos hemos ido familiarizando, hasta hacerlas nuestras. [Por eso], más que técnicas y protocolos, quien filosofa necesita una creciente y esmerada e individual *educación* de sus facultades cognoscitivas, que se concretan en un ramillete de *virtudes intelectuales* presididas por el *amoroso sentido de lo real* (uno, verdadero, bueno y bello)» (p. 161-2).

Llegados a este punto, Melendo ofrece valiosas sugerencias para aprehender las cosas como son en sí, en toda su riqueza, y acercarnos de tal guisa a esa vida teórica plena de la que se hablaba en capítulos precedentes. En esencia, se nos sugiere que, si pretendemos llegar a comprender la verdad de cualquier realidad, hemos de atenernos a su realidad (p. 165).

Palabras éstas que, a mi entender, apuntan hacia una idea más de fondo, latente en el entero escrito. Me refiero a la importancia que un *oído atento al ser de las cosas* tiene para situar cada realidad particular en relación con el *todo* y superar la fragmentación de los saberes científicos. Sólo así: *i*) será posible integrar las adquisiciones cognoscitivas de la ciencia en una visión más amplia y unitaria; y *ii*) sus aplicaciones técnico-prácticas podrán alcanzar un significado más hondo y global, evitando que resulten lesivas para la vida humana en su conjunto.

Cabría concluir, por tanto, que «la columna vertebral del método filosófico se condensa en la simple pero muy exigente expresión de *atenerse a la realidad*: *a*) a la realidad *particular y concreta* que da sentido a cada uno de los elementos que la componen y de la que no es legítimo desconectarlos; y *b*) a la realidad *total* en cuyas coordenadas se sitúa el objeto de estudio de la filosofía, y que sólo se muestra como tal cuando nuestra vista se adentra hasta esos niveles (los del ser) en que los componentes del cosmos personal e infrapersonal tienden sus lazos recíprocos y muestran su dependencia respecto al Ser subsistente, Dios, que está en el origen y al que se encaminan todos ellos» (p. 167).

12 Carlos LLANO, *o. c.*, p. 141.

El final del capítulo está dedicado a considerar la unidad subyacente a todas las disciplinas filosóficas. El autor nos muestra cómo ninguna de ellas constituye un saber sectorial, ya que cada cual se relaciona a su manera con el todo. Dicha unidad vendrá dada por la común aspiración a «averiguar lo que *son* las personas y las cosas y a advertirlo *con la máxima hondura* permitida al entendimiento humano. Filosofar consistirá, entonces, en fin de cuentas, en sacar a la superficie la conexión de todos los existentes y de los elementos que los integran con el principio que constituye para cada uno su respectivo *ser*; o, si se prefiere, en apreciar y saborear el conjunto de componentes y atributos de cada una de esas realidades, sus estructuras más íntimas y las irisaciones de superficie más vistosas... *a la luz del ser* que las anima» (p. 168).

El (acto de) *ser*, como sugeríamos en el título de esta nota, constituye el fundamento de toda la realidad y hace posible un conocimiento *vivo* de cada uno de sus componentes y, de manera muy particular, del sujeto humano.