



Cuadernos de Pensamiento N° 31
NÚMERO MONOGRÁFICO SOBRE EUROPA
Año: 2018
DOI: <https://doi.org/10.51743/cpe.37>



El realismo metafísico, clave de la cultura europea Metaphysical realism, key to european culture

JOSÉ MARÍA BARRIO MAESTRE
Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN: En el discurso filosófico europeo el realismo es un concepto que viene siendo conflictivo desde hace tiempo. A partir de Kant la afirmación de que hay algo más allá de nuestras representaciones es esencialmente problemática. El mundo ya no se ve como el don de Dios a la criatura humana, sino como un «dato» que el hombre se da a sí mismo. Sin embargo, la actitud contemplativa ha hecho posible que Europa haya sido escenario de un gigantesco desarrollo cultural. A diferencia de las filosofías que pretenden «poner» la realidad, una filosofía realista, que entiende que la realidad no es tesis o constructo, sino que es *a priori* de todos mis constructos, está en las mejores condiciones para generar respeto, equidad, y por supuesto para reconocer algo tan humano como el amor.

PALABRAS CLAVE: Realismo filosófico, verdad, libertad, cultura, Europa

ABSTRACT: The concept of realism has been conflictive within the European philosophical discourse for some time. The affirmation that there is something beyond our representations is essentially problematic from Kant onwards. The world is no longer seen as a gift from God to humans, but rather as 'data' that man gives to himself. Nonetheless, the contemplative attitude has allowed Europe to be the scene of an enormous cultural development. Rather than the philosophies that wish to 'place' reality, a realistic philosophy, which understands that reality is not a thesis or a construct, but it is before all my

constructs, is the best placed to generate respect, equity, and of course to recognise something as human as love.

KEYWORDS: Philosophical reality, truth, freedom, culture, Europe

1. REALISMO FILOSÓFICO VS IDEOLOGÍA

En el discurso filosófico europeo el realismo es un concepto que viene siendo conflictivo desde hace tiempo, tal vez desde Kant. El maestro alemán considera que el escándalo de la Filosofía (*der Skandal der Philosophie*) es que aún no se haya logrado una demostración eficaz de la existencia del mundo exterior¹. Quienes se acercan a Kant pueden quedar sorprendidos al encontrar, precisamente en la *Crítica de la razón pura*, una curiosa «refutación del idealismo» en el entorno de algunas observaciones sobre la necesaria complementación entre el idealismo trascendental, que él propone en ese libro, y un realismo empírico. Frente al idealismo cartesiano de las primeras *Meditaciones metafísicas*, que el regiomontano califica de «problemático», el idealismo trascendental estaría llamado a converger con una neta afirmación de la realidad exterior, y ambas cosas habrían de contrapezarse una con otra. Ciertamente, quienes continúen leyendo la *Crítica* hasta el final constatarán que ese propósito supuestamente «realista» no termina de cumplirse. El resultado —desde luego, un trabajo muy pensado— es, en definitiva, una clausura solipsista de la razón en su propia inmanencia, algo en lo que, en la senda de Kant, muchos otros filósofos han ido profundizando después.

Casi un siglo y medio más tarde, M. Heidegger advierte, frente a la reflexión de Kant, que el escándalo realmente estriba en que se siga intentando semejante prueba del mundo exterior. Está claro que no tiene mucho sentido para el hombre (*Dasein*) que, en el fondo, es un ser arrojado

¹ «So bleibt es immer ein Skandal der Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft, das Dasein der Dinge außer uns [...] bloß auf Glauben annehmen zu müssen, und, wenn es jemand einfällt, es zu bezweifeln, ihm keinen genugtuenden Beweis entgegenstellen zu können» (I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B XXXIX, XL).

al mundo. Su ser-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*) hace completamente superflua la prueba².

A partir de Kant, la afirmación de que hay algo más allá de nuestras representaciones es esencialmente problemática. Lo controvertido del tema precisamente se puede advertir en el hecho de que la expresión *tesis de realidad* es admitida como el «proyecto» de una filosofía realista. Mas, dado que la Filosofía es siempre el discurso de la fundamentación, el propósito de fundamentar semejante tesis equivale a la presunción de que la metafísica pueda poner el ser. Eso significa, en griego, *tesis*: posición, postura, el rendimiento del «poner» (*tízemi*). Una metafísica a la que se le supone poder poner la realidad es una filosofía esencialmente constructivista.

El mundo ya no se ve como el don de Dios (en griego, *Theós*, «el que pone») a la criatura humana, sino como un «dato» que el hombre se da a sí propio, el rendimiento de la «posición» (tesis) que hace el hombre al afirmar algo, o bien de su negación, pues como señala Edmund Husserl en *Ideen I*, al igual que puede activar, la reducción fenomenológica también puede suspender la tesis de realidad, así como la validez de los hechos de la que llama «actitud natural», aunque no su contenido fenoménico. Así, la realidad misma deviene un dato irrelevante (una cláusula que puede abrirse, o también cerrarse). Ahora bien, una realidad, digamos, «de quita y pon», acaba siendo una mera «componenda» nuestra. La *filosofía fenomenológica* ve la «realidad» tan solo como el polo intencional, el contrapolo o extremo de una *intention*, subjetiva u objetiva —tanto da—, *i.e* objetivante de algo³.

La afirmación de D. Hume según la cual «nunca damos un paso por delante de nosotros mismos» (*we never advance one step beyond ourselves*), constituye la mejor expresión del solipsismo al que aboca el pensa-

² «Der Skandal der Philosophie besteht nicht darin, daß dieser Beweis bislang aussteht, sondern darin, daß solche Beweise immer wieder erwartet und versucht werden. [...] Nicht die Beweise sind unzureichend, sondern die Seinsart [das Dasein als In-der-Welt-sein] des beweisenden und beweisheischenden Seienden ist unterbestimmt» (M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 43 a).

³ En contraste con este planteamiento, Antonio Millán-Puelles ha mostrado que es tan irreal, para el ser, su situación de ser-objeto (*obici*), como real, para el sujeto, la acción de objetivarlo. Vid. «Teoría del objeto puro (1990)», en *Obras completas de A. Millán-Puelles*, vol. VIII, Madrid, Rialp, 2015.

miento postmetafísico que la filosofía europea viene ronroneando desde hace más de dos siglos. No podemos salir de nuestra piel, viene a decir Hume. Ahora bien, si no podemos dar pasos por delante de nosotros mismos, eso significa que no podemos afirmar nada sobre nada con pretensión «ontológica». En otras palabras, «decir el ser» —eso significa, en griego, *ontología*— constituye un alarde excesivo para la razón humana. No podemos decir el ser de nada.

Es bien sabido el influjo que esta tesis de Hume tuvo en Kant, así como la virtud que tuvo el planteamiento antimetafísico del inglés para despertar al alemán de su «sueño dogmático», si bien este tratará de neutralizarla, como se ha mencionado, haciéndola converger con una afirmación supuestamente realista.

También se ha señalado, con buen tino, el parentesco con el que se vinculan al linaje del pensamiento postmetafísico planteamientos como el de G. Vico, que reduce el ser al hacer⁴, la idea de Spinoza según la cual la esencia de cualquier realidad es su tendencia a la autoconservación (*conatus conservandi sese est essentia rerum*)⁵, o la idea de Hobbes según la cual conocer es saber lo que podemos hacer con algo cuando lo poseemos (*to know, what we can do with it when we have it*).

⁴ «Giambattista Vico (1688-1744). Este fue pionero al formular una idea completamente nueva de la verdad y del conocimiento, y al acuñar, anticipándola atrevidamente, la fórmula típica del espíritu moderno sobre el problema de la verdad y de la realidad. A la ecuación escolástica “*verum est ens*” (el ser es la verdad), contraponen “*verum quia factum*”. Esto significa que lo único que podemos reconocer como verdadero es lo que nosotros mismos hemos hecho. A mi juicio, esta fórmula señala el final de la vieja metafísica y el comienzo del auténtico y peculiar espíritu moderno. Ella representa, con precisión inimitable, la revolución que el pensamiento moderno supuso para todo lo anterior. Para la Antigüedad y la Edad Media el ser mismo es verdadero, es decir, se puede conocer porque lo ha hecho Dios, el entendimiento por antonomasia; pero lo ha hecho porque lo ha pensado. Para el *Creator Spiritus*, para el Espíritu creador, pensar y hacer es lo mismo. Su pensar es su crear. Para la Antigüedad y la Edad Media el ser es ser pensado, pensamiento del Espíritu absoluto. Es decir, todo ser es idea, todo es pensamiento, *logos*, verdad» (J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 2106, Salamanca, Sígueme p. 50).

⁵ Es decir, aquello en lo que fundamentalmente consiste cada cosa es un conato, un impulso o tendencia a mantenerse. Decía Hans Blumenberg que la autoconservación (*Selbsterhaltung*) es una de las categorías esenciales de la conciencia moderna.

He traído un muestreo de tesis filosóficas, todas ellas susceptibles de desarrollo amplio, que son diversos aspectos de una propuesta que básicamente consiste en que el hombre no puede salir de sí mismo, está preso de su inmanencia.

En el seno del idealismo inmanentista ha habido intentos de autosuperación, de salir de la propia prisión de la mismidad, pero da la impresión de que todos ellos están condenados al fracaso. Desde Kant, a la conciencia moderna se le antoja estéril cualquier pretensión ontológica, *i.e.* de decir el ser más allá de nuestras representaciones. Conocimiento es construcción, la «fábrica del mundo». La filosofía, no sería otra cosa que ideología, tanto en el sentido ilustrado —cosmovisión, *Weltanschauung*—, como en el sentido marxiano —justificación teórica de intereses no teóricos—. El portillo del irracionalismo se abre definitivamente con la idea schopenhaueriana del mundo como voluntad y representación (*die Welt als Wille und Vorstellung*), así como, más recientemente, con la sugerencia foucaultiana de que el mundo no nos revela ninguna faceta legible, y que cualquier intento de justificación racional tan solo enmascara ansia de poder, intereses hegemónicos.

2. AL PRINCIPIO NO ERA ASÍ

Quisiera llamar la atención sobre un hecho muy simple: la filosofía no nació así. Todo esto es una pose de anteayer. Ya lleva tiempo, desde luego, pero la actitud que la tradición del idealismo kantiano y postkantiano aún hoy denigra calificándola de «realismo ingenuo», es precisamente aquella con la que el gremio filosófico inició su andadura. Se trata del entusiasmo originario que elogia Platón en sus diálogos —*Teeteto*, *El Sofista*...—, el endiosamiento, la locura divina (*theia manía*) que llevó a los antiguos griegos pre- y socráticos a maravillarse ante una realidad que tiene algo —mucho— que decimos si nos aprestamos a escucharla atentamente. En contraste con la idea de Hobbes a la que he hecho referencia, el oído se agudiza más cuando no busca, en principio, otra cosa que escuchar (conocer); nos invade entonces la que Josef Pieper denominó «serenidad del poder no aferrado» (*die Heiterkeit des Nicht-begreifen Können*)⁶.

⁶ J. PIEPER, *Glück und Kontemplation*, München, Kösel-Verlag, 1957, p. 29.

Esa especie de ingenuidad dadaísta, de nene pequeñín, hizo posible la Filosofía. Desde su comienzo, la auténtica filosofía viene siendo, según Robert Spaemann, una forma de *ingenuidad institucionalizada* cuya principal misión es «defender lo que las verduleras saben desde siempre, frente a las asechanzas de una sofística gigantesca»⁷. En forma algo más «académica» —bien que no exenta de su proverbial ironía—, Blumenberg incide en la misma idea: «Las ciencias pueden permitirse dar a conocer de vez en cuando cosas sorprendentes. Incluso no deben evitar presentarse de esta manera, en aras de su credibilidad y su pretensión de apoyo. En cambio, la filosofía no tiene esa prerrogativa, o bien esa carga. Por el contrario, nadie puede sorprenderse al escuchar lo que la filosofía tiene que decir. Su „impacto“ ha de ser la suave indulgencia con quien está diciendo lo que cada uno podría haber dicho, incluso la indulgencia con uno mismo por no haber reparado en aquello que con una mirada más atenta podríamos haber visto»⁸.

Dicha ingenuidad se sitúa en el origen mismo de la actitud con la que arrancó el gremio filosófico hace veinticinco siglos. La filosofía nació siendo una forma particularmente exigente de teoría. En griego, *theorein* significa mirar despacio (*contemplare*, en latín). Mirar la realidad sin otra pretensión, en principio, que conocerla y reconocerla como es, mantener ese «oído atento al ser de las cosas» al que se refiere Heráclito.

⁷ «Die Aufgabe der Philosophie ist es daß, was die Gemüsefrau immer schon wusste, in Schutz zu nehmen gegen den fortgesetzten Versuch einer gigantischen Sophistik, es ihr auszureden» (R. SPAEMANN, «Philosophie als institutionalisierte Naivität», *Philosophisches Jahrbuch*, Band 81, 1974, p. 142). El texto se ha reeditado en el primer volumen de *Schritte über uns hinaus*, (Stuttgart, Klett-Cotta, 2010, Band I), que, como reza el título, recoge una sólida controversia con la citada tesis de Hume y sostiene, precisamente, que «damos pasos por delante de nosotros mismos», *i.e.* que conocemos realidades distintas de nuestras propias representaciones.

⁸ «Jede Wissenschaft darf es sich leisten, ja wird es im Dienste ihrer Geltung und Förderungswürdigkeit nicht vermeiden können, gelegentlich Überraschendes mitzuteilen. Die Philosophie hat diesen Vorzug oder diese Last nicht. Im Gegenteil: Niemand darf überrascht sein zu erfahren, was sie zu sagen hat. Ihr „Effekt“ hat die milde Nachsicht zu sein mit dem, der sagt, was man beinahe hätte selbst sagen können – auch die Nachsicht mit sich selbst, dass man nur gerade übersehen hat, was sich bei ein wenig grösserer Intensität des Hinsehens hätte sehen lassen müssen» (H. BLUMENBERG, *Wirklichkeiten, in denen wir leben*. Stuttgart, Reclam, 1981, Einleitung, p. 17).

El ser de las cosas es sumamente elocuente si se escucha con atención, si se mira despacio. Mirada detenida, estudiosa, esmerada. Cuando uno se acostumbra a mirar así, a mantener atento el oído, acaba descubriendo que con su propio ser las cosas nos dicen algo, que ciertamente hemos que descifrar, *i.e.* traducir a nuestras categorías, a nuestro lenguaje. Como teóricos, como filósofos, y también como seres humanos, racionales, estamos llamados a dialogar. Mas en todo diálogo hay un hablar y un escuchar. Y lo primero es aprender el lenguaje de la creación. No podemos agobiar la realidad con nuestras categorías, con nuestra verborrea. Hay que hablar, pero antes hay que escuchar. Este talante y disposición se hace patente al asomarse uno a la forma de entender la filosofía que tenían quienes la iniciaron. Y es justamente lo que con el «giro» kantiano —*kopernikanische Wende*— se ha trastornado.

Me gustaría señalar que —al menos así lo veo— el cristianismo engancha muy bien con esa forma que tenían los griegos de entender la filosofía como teoría. La versión latina, *contemplare*, hace referencia implícita a *templum*, evoca el lugar donde uno puede encontrarse con Dios. El cristianismo entiende que a Dios se le puede hallar en todos lados, y en todas las criaturas se cela la huella de su dedo creador (*digitus Dei*)⁹.

En la historia europea ha habido muchas personas que han cultivado esa forma detenida de mirar y admirar la realidad de las cosas, entendiendo que es un homenaje de culto a Dios creador, y precisamente esto les ha dado una lupa de más aumentos, una forma de potenciar la mirada que les ha proporcionado una capacidad de penetración intelectual de gran alcance. Esa actitud contemplativa ha hecho posible que Europa haya sido escenario de un gigantesco desarrollo cultural. No pocos filósofos, científicos, artistas, literatos, cultivadores de la cultura en sus formas más egregias, además de pensar en lo que pensaban, pensaban en Dios. Naturalmente cada uno con su tenor particular, pero en muchos casos se trataba de cristianos y judíos fervientes, que rezaban a Dios.

⁹ Esa huella es latente o patente. En todo caso, a Marcel Proust le parecía que «la mayor alabanza a Dios consiste en su negación por parte del ateo que encuentra la creación tan perfecta que puede prescindir del creador» (*A la recherche du temps perdu*, vol. 2, París, Gallimard, 1999, p. 415).

Con independencia del espectáculo que a día de hoy ofrezca, característica muy singular de la cultura europea es que en sus más altas realizaciones ha sido posible gracias a personas que han sabido dar a la inteligencia esa penetración que es consecuencia de que han visto en ello una forma de rendir culto a Dios.

Como decía Platón, solo el amor conoce. En un escrito titulado «Verdad y libertad», Spaemann aborda un tema que a nadie escapa que no es trivial: la relación entre libertad y verdad. Es de lo más serio que he leído sobre el asunto¹⁰. En un momento dado, a propósito de la frase de Hume —«no podemos dar un paso por delante de nosotros mismos»—, su reflexión discurre mostrando que si eso es verdad, entonces no somos libres, pues quedamos presos de nuestras representaciones —categorías que siempre son abreviaturas de la realidad—. Ahora bien, en ese caso, tampoco podemos respetar, ni amar. Si el hombre no es un ser capaz de verdad —y el valor de referencia de la teoría es la verdad— en el fondo no somos libres, porque la libertad fundamentalmente es la capacidad de no estar presos en nuestro propio ombligo. La auténtica libertad nos libera del solipsismo¹¹. Es el tono en el que desarrolla su reflexión.

Cita Spaemann un texto de Heinrich von Kleist, poeta y dramaturgo alemán —conocido por su *Über das Marionettentheater*—, de los más románticos del romanticismo alemán. Después de leer la *Crítica de la razón pura*, Kleist escribe una carta a una amiga, de la que reproduce el siguiente párrafo: «Hace no mucho he sabido de los nuevos planteamientos de la llamada filosofía kantiana. Ahora he de decirte lo que pienso de ella. Si todos los

¹⁰ *Wahrheit und Freiheit*, incluido en el volumen I de *Schritte über uns hinaus*, cit. Incluí la traducción al castellano de este texto como capítulo de mi librito *Cristianismo, Europa, libertad*, Madrid, Teconté, 2017, pp. 149-180.

¹¹ Decía san Agustín que, en su condición histórica terrenal, el hombre se busca a sí mismo y sirve, así, a Cupido, el dios del deseo, hijo de la diosa del amor (Venus) y del dios de la guerra (Marte), pero no al verdadero amor (*caritas*), que consiste en librarse de uno mismo. De esta manera se aparta del verdadero Dios. Atrincherado en su *cupido*, queda insuperablemente separado de Dios. Por eso necesita al mediador (Jesucristo), que le lleve de vuelta al verdadero culto (*adhaerere Deo*). Solo así —librándose de su *cupiditas*, del *conatus* al que se refería Spinoza—, el hombre sacrifica a Dios el vivir según Dios: *Ipse homo Dei consecratus et Deo votus [...] sacrificium est (De civitate Dei, X, 6)*.

hombres, en lugar de ojos tuvieran unos cristales verdes, tendrían que juzgar que los objetos que ven a través de ellos son verdes, y nunca podrían saber si sus ojos les muestran las cosas tal como son, o si no hay algo que se les añade y que no les pertenece a ellas sino al ojo. Así sucede con el entendimiento: no podemos decidir si lo que llamamos verdad verdaderamente lo es o sólo lo parece. En este último caso, la verdad que cosechamos aquí ya no existe después de la muerte, y todos los esfuerzos por logrnos como individuos —algo que nos acompaña hasta la tumba— están condenados al fracaso. ¡Ay, Guillermina! Si la punta de este pensamiento no se te clava en el corazón, entonces no compadezcas a nadie: no encontrarás a otro que pueda sentirse más desgraciado en lo más íntimo de su ser. Mi única, mi más alta esperanza se ha venido abajo, y ya no me queda nada»¹².

«Heinrich von Kleist —comenta Spaemann— se suicidó siendo aún joven. Yo no puedo juzgar si había comprendido a Kant correctamente o no. Lo que en todo caso había comprendido es lo que David Hume quería expresar con su frase: “No podemos dar un paso más allá de nosotros mismos”. Esto significa que no somos capaces de verdad, y por tanto que no somos libres. Y cuando actuamos no podemos saber realmente lo que hacemos»¹³.

3. EL REALISMO ES MÁS HUMANO

Una de las cosas más simpáticas que tiene el realismo, no sé si ingenuo o no, es que hace comprensible una cosa tan elemental como es el amor. En efecto, quien ama a otra persona le está diciendo (o, al menos, es lo que piensa): «Es bueno que existas. ¡Qué espléndido es que estés ahí!»¹⁴. El amor es creativo, es afirmación gozosa de la realidad amada. (Por lo mismo, el odio es tendencialmente homicida, como dice la Biblia; lo que en el fondo quiere quien odia es que el objeto de su odio no-sea). En su libro sobre el amor, Pieper describe vívida y lúcidamente al que ama como alguien que se alegra

¹² *Apud* BARRIO, *Cristianismo, Europa, libertad*, cit., p. 174.

¹³ *Ibid.*, p. 175.

¹⁴ *Es ist gut, dass du existierst; wie wunderbar, dass du da bist!* Vid. J. PIEPER, *Über die Liebe*, München, Kösel-Verlag, 2014, capítulo V.

por la existencia del otro: — Es una maravilla (*Wunder*) que estés ahí, y que no te reduzcas a ser el polo intencional de mi *intentio* subjetiva, sino que seas algo más allá (*plus ultra*) de cualquier *intentio* mía.

El realismo es propenso a la *intentio recta*, a mirar de frente a lo otro-que-yo. A diferencia de la *intentio obliqua* —digamos, ombligocéntrica— propia del idealismo solipsista, la *recta* se configura como una aptitud para conocer y, por lo mismo, para «reconocer» la alteridad, el «hacerse otro de lo otro», como decía Juan de Santo Tomás (*feri aliud in quantum aliud*). El otro no es solo lo que es para mí. Tal orientación «oblicua» es el modo de mirar propio de las ideologías, y así muchas de ellas son ciegas frente a la realidad que tienen delante. La auténtica filosofía, ya desde que surgió en la antigua Grecia, ha nutrido la pretensión de confrontarse con una realidad dotada de entidad y leyes propias, que he de conocer para reconocer. Y en el reconocimiento de la alteridad estriba la condición esencial del amor, de la justicia —la verdad es una forma de justicia—, y del respeto.

Dicho de otro modo, el respeto (*Achtung*), la justicia (*Gerechtigkeit*) y el amor (*Liebe*) son «obra de la verdad» (*Tun der Wahrheit*). Spaemann ha reflexionado detenidamente sobre el papel que juega la conciencia de los límites (*Grenzen*) en el origen de la experiencia ética, tal como se ha entendido clásicamente (en este caso incluyendo también a Kant)¹⁵. El respeto hacia las personas estriba en reconocer que los otros son algo más que lo que yo veo en ellos, o lo que quiero que sean, lo que pienso, siento o digo que son, o lo que me gustaría que fuesen. El *alter ego*, el tú como otro-yo es, ante todo, otro-que-yo (*aliud quid*). Ahí se sitúa el fundamento del respeto.

A diferencia de las filosofías que pretenden «poner» la realidad, una filosofía realista, que entiende que la realidad no es tesis o constructo, sino que es *a priori* de todos mis constructos, está en las mejores condiciones para generar respeto, equidad, y por supuesto para reconocer algo tan humano como el amor. El querer posee una *querencia extramental*. Querer algo es querer «que sea real», *i.e* no meramente el extremo de mi *intentio* afectiva.

¹⁵ R. SPAEMANN, *Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar*, Barcelona, Eiusa, 2003.