

¿Cuál final, cuál comienzo para la filosofía?

Alberto Constante

Los pensamientos son nubes

J. F. Lyotard

En alguna parte dice Borges que la palabra “dragón” contagia de puerilidad las narraciones en que aparece y que por ello el “Beowulfo” es menos memorable que la *Iliada*; no otra cosa ocurre en nuestra época con la palabra *filosofía*. Los profesores de filosofía huyen de ese nombre con verdadero encono, los científicos se encogen de hombros, con formalizada perplejidad y todos nos quedamos sin saber qué decir cuando de filosofía se trata.

Desde luego, pocas cosas nos dan tanto que pensar como las palabras mismas. Cualquier expresión, en cuanto se examina con un mínimo de detenimiento, muestra capas de significado, niveles de interpretación, profundidad de sentido, donde a primera vista sólo parecía haber formulación simple e inequívoca. Fueron muchos los filósofos que en el pasado, y sobre todo en el pasado inmediato, tomaron al lenguaje como materia primordial para su reflexión. También los hubo que prefirieron tematizar el silencio. En el fondo, por más paradójico que pueda verse, unos y otros compartían una convicción esencial, la de que la filosofía había descubierto un nuevo continente, discrepando tan sólo en el paisaje que atribuían al mismo, o en las rutas por las que se proponían atravesarlo. En cualquier caso, la tarea encomendada a la filosofía quedaba clara: debía pensar fundamentalmente a partir de la palabra o de su ausencia.

El problema es que no nos quedan más comienzos. *Incipit*: esa orgullosa palabra latina que indica el inicio sobrevive en nuestra polvorienta palabra “incipiente”. El escriba medieval marca la línea inicial, el capítulo nuevo con una mayúscula iluminada. En su torbellino dorado o carmesí el iluminador de los manuscritos coloca las bestias heráldicas, los dragones matutinos, los cantores y los profetas. La inicial, en la cual el término significa comienzo y primacía, actúa como fanfarria; enuncia la máxima de Platón —de ninguna manera evidente— de que en todas las cosas, naturales y humanas, el origen es lo

más excelso. Hoy en día, en las actitudes occidentales —nótese la muda presencia de la luz matutina en la palabra “occidental”—, los reflejos, los cambios de percepción pertenecen al mediodía y al atardecer.

En la cultura occidental ya han existido sensaciones anteriores del final y fascinaciones por el ocaso. Testigos de la filosofía, de las artes, historiadores de los sentimientos señalan “los tiempos de clausura en los jardines del Oeste” durante las crisis del orden imperial romano, durante los temores al Apocalipsis cuando se aproximaba el año mil, en el comienzo de la Peste Negra y en la Guerra de los Treinta Años. Estos movimientos de decadencia, de luz otoñal y desfalleciente siempre se han unido a la conciencia de hombres y mujeres de la decrepitud, de nuestra común mortalidad. Los moralistas, incluso Montaigne, señalaron que el recién nacido es suficientemente viejo como para poder morir. En el constructo metafísico más seguro, en la obra de arte más afirmativa, hay un *memento mori*, y existe siempre un esfuerzo, implícita o explícitamente, para mantener la fuga del tiempo fatal, para resguardarse de la entropía de toda forma viviente. A esta lucha es a la que el discurso filosófico y, también, la generación del arte deben la tensión que las inspiran, su tirantez irresoluta por la cual la lógica y la belleza son sus modos formales.

Existe, así lo creo, un cansancio esencial en el clima espiritual que reinó a finales del siglo XX y que prevalece en el nuestro que apenas comienza. No es la aritmética precisamente una ontología de lo humano. La cronometría interior, los pactos con el tiempo que determinan tanto nuestra conciencia, apuntan hacia un mediodía tardío de manera que son ontológicas, esto es, que conciernen a la esencia, al tejido del ser. Somos, como nos los recuerda Heidegger, *los que han llegado demasiado tarde*.

Nuestra naturaleza tiene sed de explicación, de causalidad, como nos recuerda Hume; queremos saber realmente por qué. ¿Qué hipótesis concebible puede elucidar una fenomenología, una estructura de la experiencia sentida tan difusa y múltiple en sus expresiones como la de la “terminalidad”? ¿Son tales cuestiones dignas de preguntarse seriamente o sólo invitan a una suerte de “habladurías”? No lo sé a ciencia cierta.

Sabemos que los fundamentos de la filosofía actual hay que buscarlos en el horizonte de las cuestiones que ha abierto la modernidad. En la modernidad asistimos a un giro copernicano que fue determinante en la forma en que se autocomprende la filosofía actual y que, aporéticamente, constituye uno de los motivos más importantes contra el que reaccionan la mayoría de las corrientes. Sin mencionar las críticas internas al proyecto moderno, hay que señalar el declive que este mismo proyecto ha experimentado, quizá a su pesar y por razones que a todos inquieta por igual. Una de las razones para suponer que en nuestro siglo se inicia, aunque no abruptamente, un ámbito nuevo de interrogantes, radica en la circunstancia de que en esta fisura el pen-

samiento filosófico mismo es puesto en cuestión, bajo la amenaza del cientificismo. A finales del siglo XIX se generaliza una actitud positivista y científicista. Hay un desarrollo científico y técnico notable que penetra en la cultura, y que es manifiestamente de una propensión objetivista a reducir el criterio del saber al criterio explicativo de las ciencias naturales. Se diagnostique la enfermedad que padece el saber de un modo u otro, parece que, al menos, existe cierto acuerdo acerca de algunos rasgos asociados a esa sintomatología: a la creciente demanda de privilegios por parte de la racionalidad objetivista, positivista, tecnológica, se une la disgregación del saber en ámbitos atomizados y enfrentados, la lucha irreconciliable de valores (de la que Weber nos hablaba ya), la materialización de la vida cultural. En este contexto, el horizonte moderno claudica en lo que concierne, al menos, a su vocación fundamentadora de la razón. La crisis de la razón es el emblema y el tópico de nuestro presente, que arrastra la crisis del saber filosófico mismo.

Es claro que la modernidad misma ha sido criticada desde el interior de la filosofía, acusada bien de haberse convertido en cómplice de la crisis, bien de ser su causa profunda. Según el diagnóstico menos radical, aunque no menos dramático, la modernidad ha depuesto su proyecto ilustrado, en virtud del cual podría haber resplandecido la autonomía del sujeto y la normatividad universal del *logos*, pero que ha conducido a la objetivación del individuo y a la instrumentalización de la racionalidad.

Hoy, según nos recuerdan Horkheimer y Adorno al principio de *La dialéctica de la Ilustración*, “la tierra enteramente ilustrada resplandece bajo el signo de una triunfal calamidad”. Este diagnóstico que va de la Escuela de Fráncfort a la nueva filosofía dialógica de Habermas y Apel, está atravesado por la esperanza de una reilustración capaz de sacar a la modernidad de su agonía. En el otro extremo, la hermenéutica, el existencialismo y el “pensamiento de la diferencia”, con diversas modalidades y distintos énfasis, toman a la modernidad misma como manifestación de un pecado antiguo, el que emblemata Heidegger en los términos de la metafísica de la presencia. Una metafísica que coloca al sujeto en fundamento de lo real y al mundo a disposición del sujeto.

La despedida mira hacia atrás. En nuestro siglo de transición hacia nuevos mapas, a nuevas formas de contar la historia, las ciencias naturales y “humanas” presentan un movimiento en espiral, como si fueran imágenes de ese movimiento que Nietzsche llamó “el eterno retorno” o también los llamados “grandes giros” de Yeats. Por sus métodos y por el terreno que abarca, el conocimiento procede técnicamente hacia delante, aunque a la vez busca sus orígenes; identifica y llega a su fuente, o al menos cree llegar a eso que Bataille describiera magistralmente como “una mentira poética” en donde seríamos como “agua en el agua”. *Ursprung*, es el término con el cual queremos indicar

ese pasado, esa urgencia de un principio que se apostilla siempre melancólicamente. *Ur*, este prefijo alemán intraducible, que connota las inmensidades de la retrospectiva y la localización de un “primero” o “primordial” absolutos, se está convirtiendo en una palabra clave, la sintonía de nuestros nuevos manuales. Y, sorprendentemente, en ese movimiento hacia lo primario, las diferentes ciencias, los distintos cuerpos de investigación sistemática, se aproximan unos a otros.

Sorprendentemente, como en una escalera de caracol, el descenso hacia el pasado y el ascenso al conocimiento se encuentran en una ambigua intimidad. Las figuras arcaicas de la religión y el mito resurgen apenas disfrazadas. Unos simples ejemplos bastarían para iluminar lo que estamos enunciando: Los manuscritos de Marx de 1844 postulan la existencia de algún suceso catastrófico en la génesis de la sociedad que ha provocado la extensión de la enemistad de clases, la explotación social y los lazos basados en el dinero. En el mito freudiano sobre la estructuración de la psique humana, las relaciones familiares y sociales nacen gracias al asesinato primigenio del padre por la horda de los hijos. En la antropología de Lévi Strauss, directa aunque recalcitrantemente heredada de Frazer, la domesticación del fuego es el origen de la trasgresión del hombre, de su acceso a la cultura: lo separa de la naturaleza y lo empuja a la soledad de la historia. Resulta bastante obvio que estos modos de explicación son préstamos del Pecado Original, de la Caída del Hombre fuera de la esfera de la gracia inocente y de su entrada en el conocimiento trágico o en la historicidad. Mientras buscamos el comienzo “perdido” de nuestro universo, de nuestra organicidad, de nuestra identidad psíquica y de nuestro contexto social, de nuestro lenguaje y de nuestra temporalidad histórica, tal búsqueda en “esa larga jornada diurna hasta el anochecer”, no es neutra. Nos indica, como en el famoso apotegma hegeliano, el crepúsculo; alumbra la intuición de algún error primigenio. Manifiesta lo que es, tal como he tratado de sugerir, la capa más profunda de las múltiples crisis que ahora experimentamos: el tiempo futuro. Los “futuros” utópicos, mesiánicos, positivistas, presentados, copiados a partir de un negativo en el legado occidental, desde Platón hasta Marx, desde los profetas a Leibniz, puede que ya no estén disponibles para nuestra sintaxis. Nos hacen volver la mirada, son como monumentos para el recuerdo, tan obstinadamente atrayentes como las extrañas cariátides que miran a la lejanía.

En medio de esta perplejidad podemos preguntarnos, como Heidegger lo hiciera en su día, *Was ist das-die Philosophie?* Esta pregunta quiere decir que lo que intentamos aquí es descubrir, volver a descubrir si la filosofía está colocada en ese mendaz *incipit* del que hemos hablado para poder seguir filosofando como si... Como si en medio de la arrebatada soledad de la caída de la tarde o junto al mar y al sol que nos ignoran repitiéramos las palabras de Kierkegaard:

“¿Cuántos en nuestro tiempo se atreven en verdad a desear, a anhelar, a conversar con la naturaleza con la hábil súplica de un niño o con la furia de un individuo perdido”, para comprobar con desencanto que los filósofos ni siquiera parecen interesarse en averiguar por qué y cuándo dejaron de responder a tales demandas.

Was ist das-die Philosophie? preguntaba Heidegger en un coloquio celebrado en Francia en agosto de 1955. Comenzar con una interrogación forma parte de la tradición de la exposición filosófica y remite a la temible dialéctica socrática. No obstante, la pregunta, tal y como la establece Heidegger, nos sugiere un claro en el bosque donde siempre se titubea y uno se siente desvalido porque ahí no hay certezas. El énfasis está puesto tanto en el *ist* y en *das* como en *Philosophie*. Es decir, antes de nombrar el objeto de la investigación que es la filosofía, el pensador de la Selva Negra hace que resalte lo problemático de los procesos de predicación y de objetivación. Insinúa, y la insinuación constituye al mismo tiempo la fuente y el núcleo de su pensamiento, que el *ist*, el postulado de existencia, precede y determina cualquier interrogación significativa, y sugiere que el *das*, el *quid est*, como dirían los académicos, a la cual está dirigida esta pregunta, y de hecho cualquier pregunta de carácter grave, es un postulado de enorme complejidad. Al poner de relieve *die Philosophie*, Heidegger nos obliga a reconocer un hiato y a hacer una pausa entre la forma más general de la interrogación ontológica (“¿qué es esto o aquello o cualquier cosa?”) y el objeto específicamente enfocado. Es decir, Heidegger logra un doble efecto de enorme sutileza. Hace del concepto de *filosofía*, del cual todos podríamos pretender tener un dominio cotidiano y seguro, algo extraño y distante.

Esta distancia es necesaria, porque al sernos aparentemente tan cercana no damos con ella sino dificultosamente. Preguntamos qué es esto llamado filosofía y al preguntar le pedimos a una palabra que se revele a sí misma. Pero ¿cómo puede haber revelación si no escuchamos atentamente, si tratamos de imponerle al objeto de nuestra investigación fórmulas analíticas apriorísticas o prefabricadas? Si escuchamos “la palabra ‘filosofía’ surgiendo de su fuente, suena así: *philosophía*. Ahora bien, la palabra ‘filosofía’, como dice Heidegger, está hablando griego. La palabra, en tanto palabra griega, es un camino”. Es claro que en la palabra filosofía está el poder y la fuerza del argumento. El lenguaje es el que habla, y no, no exclusivamente al menos, al ser humano. ¿Y qué nos dice la palabra? “La palabra *philosophía* nos dice que la filosofía es algo que, por primera vez, determina la existencia del mundo griego. No sólo esto: la *philosophía* determina también el rasgo fundamental más profundo de nuestra historia occidental europea”.

La *philosophía* constituye, por lo tanto, la fundación y el ímpetu formativo de la historia de Occidente. La filosofía exige que aquellos que la aprehen-

den, de aquellos cuyo “camino de cuestionamiento” es verdaderamente profundo y desinteresado, por el hecho mismo de que su naturaleza y la única articulación que puede darle un auténtico significado y una existencia ininterrumpida son griegas, que se replanteen todo el alcance de sus implicaciones como si éstas fueran vividas y expresadas por los griegos.

Estoy persuadido con Heidegger de que no sólo la filosofía es griega sino que griega es “también la manera como preguntamos; la manera como aún hoy se pregunta es griega”. Cuando hablamos de filosofía la palabra misma nos re-convoca, nos re-clama al lugar donde comenzamos a ser, donde nos crearon; que es el discurso y el pensamiento griegos. Cuando preguntamos ¿qué es esto, la filosofía?, la pregunta encuentra su procedencia histórica, una dirección y un futuro histórico. El *quid* del asunto radica en sí, a través de los siglos hemos sido capaces de crear las condiciones necesarias para poder seguir preguntando en griego. Es decir, ¿podremos seguir preguntando por aquello que merece ser preguntado, no en el sentido de tener una garantía de respuesta, sino por lo menos la seguridad de una réplica orientadora? Hay, al menos así se percibe, este gran reto de la propia filosofía, una clara posibilidad de que estas preguntas ya no admitan respuesta alguna.

La más cruel de las paradojas de la desconstrucción consiste en que apenas intuimos qué sea eso de filosofía en medio de nuestra pequeña tiniebla griega, frente a la evidencia de que hay un punto en el que todo acaba. Una cosa parece clara, y es que el desafío de poder seguir no puede ser eludido.