

LA FILOSOFIA Y SU ESPECIFICIDAD

Eduardo Carrasco P.
Universidad de Chile

1



"Ich muss, gleich dir, untergehen, wie die menschen es nennen, denn ich hinab will".

(F. Nietzsche, así habló Zaratustra)

La filosofía se encuentra en una posición incómoda: diferentes disciplinas, que en nada se parecen (sociología, lingüística, hermenéutica, etc.) se hacen hoy día llamar "filosofía"; por otra parte, lo que se publica en las editoriales especializadas o lo que se enseña en las universidades bajo ese nombre es en cada caso algo diferente, y lo que una y otra vez constantemente se ha querido presentar como un nuevo intento de reunificar el propósito y el método de esta disciplina (marxismo, fenomenología, estructuralismo, filosofía del lenguaje, etc.), al cabo de un instante de éxito, ha vuelto a sufrir la misma suerte de todos los diferentes intentos anteriores en la marcha histórica del pensamiento, a saber, que lo que en un momento se presentaba como Saber, Método, Ciencia o conocimiento último y definitivo de las cosas, se ha visto en definitiva reducido a su verdadero rol de momento de una historia que no comienza ni termina en aquello, sino que clausura verdades que parecían definitivamente ganadas e inaugura desarrollos todavía imposibles de prever.

Esto movería definitivamente al escepticismo, si el propio y constante renacer de la filosofía no apareciera precisamente como el mejor argumento en contra de ello. En efecto, la esencialidad de la filosofía, que una y otra vez vuelve a mostrarse en la vocación de todos aquellos que van redescubriéndola en sus distintas épocas, es la dirección hacia la cual todos estos intentos apuntan. Incluso aquellos cuya pretensión expresa fuera descartar la filosofía, para realizar su propósito no podrían hacer menos que entrar de algún modo en ella, pues como se ha dicho muchas veces, a la filosofía sólo se la puede descartar filosóficamente. La filosofía aparece entonces como una esencia en movimiento, no lograda

en lo que este movimiento tiene de inesencial, pero sí lograda en cuanto es la percepción de su dirección la que manifiesta la insuficiencia de cada etapa para definirla. En efecto, cualquier historia -a menos que entendamos la historia como un simple pasar en un tiempo indiferente-, supone lo inesencial unido a lo esencial en una síntesis siempre insuficiente, pero en la cual se agita como motor del movimiento, la energía de la esencia que busca imponerse de manera pura. Podemos afirmar entonces, que es precisamente porque la esencia de la filosofía queda irrealizada que hay una historia de la filosofía, pero a la vez, que es porque la filosofía tiende a su esencialización o es una fuerza en vías de esencializarse, que cada etapa o forma en la cual existe es sólo un hito y nunca un final. Que la filosofía no pueda hacerse o que de múltiples maneras lo intente, no debe ser comprendido como una falla suya que tuviéramos de una buena vez que solucionar, sino como uno de sus rasgos esenciales.

La esencialización es de este modo el camino de una esencia hacia un "mas" de si misma. "Más" que no necesariamente implica una evaluación siempre progresiva en el tiempo, pues la esencialización puede activarse desde puntos de partida completamente diferentes. La esencialización es más bien el sino de aparecer la esencia en síntesis con la inesencia y ésto no necesariamente con la implicancia de un movimiento continuo. A la idea de una historia de la filosofía como unidad de una misma cosa que se desarrolla en el tiempo, puede oponerse la idea de que en lugar de estar la filosofía constantemente ganándose, podría al revés, en cada momento, perderse. De donde brota que el movimiento pudiera ser de constante retorno, de continua recuperación de la esencia perdida. Por qué motivo la filosofía vuelve constantemente a aparecer y por qué motivo ella vuelve a perderse es un problema que no podemos pretender dilucidar en este escrito, pero por el momento baste afirmar que ambos fenómenos remiten de igual manera a la fuerza de esta esencialización, que es lo único capaz de comprender la unidad en la diferencia. A la esencia de la "philia" corresponde el que el que ama quiera salvar la diferencia, pero ésto de tal manera que en ella lo diferente no se anule sino que aparezca como igual y como diferente a la vez. La "philia" necesita la diferencia para acercarse a la unidad, pero sin pretender a la unidad total que destruiría lo otro. Esta es la razón por la cual la filosofía es filo-sofía y no posesión de lo de este modo amado.

Pero "inesencia" además no quiere decir aquí nada negativo, pues forma parte de la esencialidad de la filosofía su propio movimiento. Que hombre y ser no sean lo mismo, y a la vez, tengan que coincidir para que ambos "existan", corresponde exactamente a la manera de ser del hombre y a "la manera de ser" del ser. Que lo humano sea entregado al poder de lo inabarcable es precisamente lo que mejor puede marcar su esencia. El hombre es un eco del cielo, no el cielo mismo. Sólo quien puede volar en ese cielo es capaz de comprender la

fuerza invisible y ligera que lo sostiene, pero ni el ala es el aire, ni el aire es el ala.

2

La esencialización es la unidad de una historia. En ella la filosofía pareciera ser como un agua pura, que ciertamente está presente en todas las aguas turbias que el tiempo nos va presentando como sus diversas formas, pero que en ninguna parte puede encontrarse en su estado original. Esto movería a pensar en la posibilidad tantas veces señalada de una "filosofía *perennis*", que sería como la esencia oculta detrás de sus manifestaciones. Pero eso sería precisamente pensar mal la inesencia. Esta debe ser incorporada al movimiento de su esencialidad y no simplemente descartada. "Filosofía *perennis*" es esencia detenida, negación del movimiento. La inesencialidad en cambio, debe ser pensada como esencial a la esencialización. Esto es lo que en el fondo quiso decir Nietzsche en la frase que sirve de exordio a este trabajo: cuando la filosofía desciende hacia el mundo con el objeto de realizarse, ella "declina", "se pone" como el sol en el ocaso. La filosofía es siempre el mismo proceso de declinación, en cuanto ella, al llevar adelante su propósito, cae necesariamente en lo otro que ella y se pierde, está obligada a fundirse con la nofilosofía que aparece siempre como la única manera que ella tiene de darse una forma histórica. Por eso cualquiera de sus formas es un modo como la energía de la esencia se viste de inesencialidad y perece.

Para la filosofía el mundo es su lugar de declinación. Esto quiere decir que "realizarse" para ella, nunca puede ser lo que el sentido común comprende como tal. Se entiende en general la relación del pensamiento con el mundo como una relación de concretización, a través de la cual el pensamiento, que sería pura idea fuera de la realidad, entraría en ella. De este modo la "realización" de la filosofía sería lo mismo que su hacerse mundo. Un pensamiento pasaría de un hombre a otro hombre y de ese modo se generalizaría, al ser cada vez asumido libremente por un número mayor de sujetos. En el sujeto, en cuanto individuo capaz de pensar por sí mismo con la sola fuerza de su razón y asumiendo así su cuota de verdad en el proceso social del conocimiento, radicaría en último término este modo de la expansión de las ideas. La relación discipular, entendida como el traspaso de una doctrina del maestro al discípulo sería un ejemplo de esta forma elemental de expandirse una filosofía hacia el mundo.

Pero el propio Nietzsche indicó ya de qué manera este modo de entender las cosas, en la cual todo radica en las capacidades del sujeto, ya no puede aceptarse como válido. La filosofía ya no puede buscar ni rebaños ni creyentes, ni tampoco discípulos en el sentido de un saber cuya finalidad fuera su simple transmisibilidad. La transmisibilidad de la filosofía está puesta en cuestión, no porque

ella ya no interese más sino porque su eficacia mundana reside ahora en otra parte. La filosofía ya no depende de que se crea o no se crea en ella, de que sus postulados sean o no asumidos como verdaderos por amplias mayorías, porque ya no se piensa más en que sea este modo directo de acción sobre las conciencias, el modo propio de "mundanizarse" la filosofía. La filosofía ya no es una apelación a la conciencia de un sujeto auditor, pues su energía no reside en ninguna suerte de masificación. Y no importa si ella es o no afirmada por otros individuos que sus creadores, pues éstos son filósofos en cuanto son intérpretes de una fuerza mayor a la de la aceptación o no aceptación, afirmación o no afirmación, creencia o no creencia de cualquier individuo. La filosofía se transforma así en una forma intempestiva que no necesita aquiescencia ninguna y que no requiere de ningún tipo de reconocimiento externo para demostrar su validez. Ella es inmediatamente coincidencia con el ser y por consiguiente, fundadora de una historia que a su vez es fundada en la propia historia del ser. Y todavía más: el filósofo, en un orgullo imposible de pensar desde otras disciplinas y que viene a ser ahora precisamente la marca de toda verdadera filosofía, no sólo declara su lugar preciso en la historia humana sino además el lugar preciso que su pensamiento ocupa en la historia del ser. El propio Nietzsche lo dice claramente en *Ecce Homo*: "Yo conozco la suerte que me ha sido reservada... Un día, mi nombre estará asociado a algo prodigioso... Yo no soy un ser humano, soy dinamita." (Por qué yo soy un destino. 1.). Y Heidegger al final de su libro sobre Nietzsche: "la rememoración de la historia del ser es una manera preliminar de pensar el Comienzo y que el ser mismo deja advenir a sí"... y más adelante: "El plazo acordado sólo se revela a una meditación que desde el primer instante sepa presentir la historia del ser y ésto sólo se logra bajo la forma de una indigencia esencial, la cual, sin ruido ni consecuencias trastorna todo lo que es verdadero y real".

Pero este orgullo, desde el cual se piensa a la filosofía como silenciosa génesis del movimiento del mundo, ("los pensamientos que mueven al mundo caminan con pies de paloma") debe ser comprendido como una autosuficiencia que paradójicamente se gana a costa del mundo. La filosofía no puede pensarse ya como realizable porque de ninguna manera ella existe separada de lo que podría ser su realización. Cuando la filosofía llega, viene ya como la coincidencia aludida y frente a ella es más bien lo que habitualmente llamamos "mundo" lo que resulta ser una unilateralidad. Pero también es verdad que en otro sentido el mundo queda completamente fuera de su ámbito y frente a él el pensamiento sólo puede hacer la constatación de su impotencia, porque en esta unilateralidad, lo otro que el hombre con respecto a lo cual la filosofía es unidad ("omologein"), que bajo ningún aspecto puede comprenderse como "mundo", es un ámbito donde las relaciones de ningún modo pueden ser de domino, es decir, de humaniza-

ción. Si la filosofía pretendiera su propia realización, entraría en la unilateralidad del dominio del mundo, lo cual significa una separación de aquello con lo que deba ella estar unida. En la filosofía la separación es la de la *philia* o unidad, no la del dominio. Por consiguiente, es condición de su existencia esa distancia con respecto al mundo. La filosofía es la unidad de lo humano con lo no humano, unidad en la que se requiere despertar la esencia del hombre en cuanto don de lo no humano y despertar la esencia del ser en cuanto unidad misma de lo diferente. Si el hombre hace filosofía es porque su esencia, en cuanto ella está determinada por el *ahí* del ser, es filosofía, pero en ningún caso como una "otrosidad" que pudiera alguna vez llegar a estar disponible y abarcable en su espacio de decisiones. Este *ahí* del ser se manifiesta cada vez de tal modo que para el individuo que vive esta experiencia no pueden haber dudas respecto de la validez de esta relación. Así, no es excepción, sino condición de existencia del filósofo el que éste viva su filosofar como un destino y no como una aventura personal. Por eso el filósofo no tiene por qué dar pruebas de ninguna cosa, pues la propia filosofía, en cuanto "darse" del propio ser, es un remitirse al estado de desocultación del ser y no de una cualquiera razón o argumento que desde la perspectiva humana pudiera darse. Por eso mismo además, la filosofía no es ciencia ni podría serlo jamás. Ella existe de inmediato como cosa mundanamente imposible y cualquier intento de introducirla forzosamente en el ámbito del mundo es un atentado en contra de su esencia.

El mundo está descartado porque desde este punto de vista que hablamos la filosofía viene realizada, no necesita de un momento posterior en la cual ella cumpla sus promesas. El ser no es solamente lo de *facto* constatable en el instante sino aquello que se incuba como época a partir de un cierto momento en que todo comienza a hacerse claro. La filosofía es anunciadora de esta claridad pero al mismo tiempo posición de ella. Por eso entre la historia de la filosofía y la historia del ser hay una coincidencia fundamental.

3

Analizando brevemente los principales pasos por los cuales ha atravesado la filosofía podemos observar fácilmente esta presencia constante de lo inessential en su historia. De ésta los filósofos tienen generalmente conciencia, en cuanto conflicto con el mundo. Pretendemos señalar solamente algunas cuestiones elementales, en ningún caso entrar verdaderamente en el problema.

En su pasado griego la filosofía se genera como una diversidad que en un primer momento no puede distinguirse claramente del mito, y que va perfilando su especificidad dentro de una ambigüedad extraña, de la cual, ni en sus momentos de mayor autonomía, sale definitivamente: el filósofo no se vé a sí mismo

como "filósofo" pero sí como algo diferente, vistiéndose con las apariencias del poeta inspirado, del adivino o del legislador. En cualquier caso su decir no llega jamás a perfilarse como algo definitivamente incluíble en el seno de los demás lenguajes del mundo, y en el caso de Heráclito por ejemplo, este decir se muestra en franca contradicción con el modo de pensar de la mayoría: "Mientras el Logos es universal, la mayoría vive teniendo al pensamiento como cosa particular" (Fragmento 7 según Marcel Conche y 2 según Diels). Parecida idea encontraremos en Parménides y en casi todos los filósofos presocráticos.

Más adelante, en la época clásica, la necesidad de diferenciar a sofistas y filósofos, que se transforma en un tema expreso de la reflexión filosófica, obliga a redefinir el término acuñado por Heráclito y que servirá ahora definitivamente para denominar este quehacer, "filosofía". La filosofía aparece como algo preciso pero en su concepto se hace inequívoca mención de su inesencia. En efecto, el filósofo se define ahora francamente como no poseedor de aquello que pretende tener bajo su dominio el sofista; el filósofo es aquel que "os philei to sophon", que ama el "sophon", precisamente porque no lo posee. Esta desposesión de lo que se ama, a la que hemos aludido desde el comienzo de nuestro trabajo, es indispensable para definirlo porque ella marca el carácter inabordable de lo que se quiere. Se quiere lo imposible de tener, lo que no cabe en una medida humana, esto es, el hablar en concordancia con el Logos ("omologeín"). El que pretende estar en posesión de ésto, precisamente por eso es el que está más alejado de ello. Sólo se acerca aquél que reconoce esta imposibilidad pero acepta la regla de limitarse al Eros: el filósofo sabe que nada sabe y se inclina ante el lema del templo de Apolo, que para respetar su verdadero contenido debiéramos traducir como "mantén-te en tus propios límites". Es la soberbia lo que pierde al filósofo, no la pura ignorancia.

El propio Platón, si bien abordó el tema de manera incomparablemente profunda, no llegó a zanjar estos asuntos y por eso tal vez dejó sin escribir su prometido diálogo sobre el Filósofo destinado a formar una tetralogía con El Sofista, El Político y el Teetetos. Pero la ambigüedad de sus obras en el trato al sofista, a pesar de haber definido al filósofo por su esencial imposibilidad, es una demostración flagrante de que para él como para sus contemporáneos la línea divisoria entre sofistas y filósofos se transforma en algo problemático. Esto es una buena indicación de hasta qué punto desde la filosofía platónica la filosofía entra en la ambigüedad de no saber renunciar al mundo. El propio Platón es el primero en proponerse la transformación del mundo desde el pensamiento, lo cual es una clara demostración de cómo en su época comienza a ser difícil la aceptación de la esencialidad de la inesencia. En cuanto diferenciación con respecto a la sofística la filosofía aparece como amor, en cuanto "verdadero conocimiento" que permitirá la construcción de la sociedad ideal, la filosofía

aparece como verdad mundanizable. En ambos casos, asumida o no asumida la inesencia es el modo de existencia de la filosofía.

Durante la época helenística, la existencia de escuelas filosóficas organizadas nos pone frente a distintas concepciones de la filosofía, cada una de ellas entendiendo el rol del filósofo de manera diferente. Algunas de ellas tratan de ser simplemente la continuidad de las grandes escuelas de filosofías clásicas, Liceo y Academia. Otras en cambio refundan la filosofía sobre presupuestos completamente diferentes, marcando siempre la necesidad de la salvación del alma como objetivo supremo. La filosofía pasa a entenderse como una especie de "téchne" útil para la vida, o como dice Epicuro, "como una actividad que con palabras y razonamientos proporciona una vida feliz". La filosofía aparece subordinada ahora a la salud del alma, a la liberación del dolor y a la existencia puramente individual, ajena tanto a la vida cultural (agogé diagogé, "educación distracción") como a la política. El mundo en ella aparece claramente negado aunque las razones para ello sean principalmente de orden ético más que metafísico, manifestándose ahora la unidad de esencia e inesencia como instauración de un saber utilitario en el cual el equilibrio humano es conseguido como resultado. La nofilosofía en cuanto saber práctico es ahora el terreno mismo de la filosofía, pero al mismo tiempo esta "techné" se eleva todavía contra el mundo, o si se quiere, ella en cuanto filosofía se presenta como descubrimiento del poder del no poder; es como renuncia que empieza ella a marcar su acción sobre el mundo. La ambigüedad platónica se transforma aquí en un rechazo del mundo, lo cual pareciera acercar a la filosofía a su especificidad, pero por otra parte, el afán de "realización" se vuelca ahora hacia la salud del alma, lo cual vuelve a introducir la inesencia en el proyecto mismo de la filosofía. El afán de realización en el mundo político se transforma en un afán de realización en el mundo privado.

La historia posterior de la filosofía, en la cual el cristianismo viene a ser un factor determinante, no hace otra cosa que acentuar todavía más esta inconfortabilidad de la filosofía en su esencia. Los primeros padres de la iglesia intentan la difícil síntesis entre la nueva religiosidad y la tradición griega, sin que nunca se llegue a una decisión acerca de la especificidad de la filosofía. El conflicto de los primeros años, parece terminar en el año 529 d.C. con el decreto de cierre de las escuelas filosóficas atenienses por parte del emperador Justiniano. Pero la represión sólo será episódica: a través de los sirios, la filosofía se instalará en el mundo islámico volviendo a occidente a mediados del siglo XII, cuando las obras de Aristóteles y de los filósofos árabes comiencen a ser traducidas al latín. A partir de ese momento la filosofía tendrá una existencia siempre confusa, pues sus sostenedores no llegarán jamás a la completa autonomía. Con Santo Tomás y su idea de un paralelismo de razón y fé la filo-

sofía alcanzará el punto máximo de autonomía dentro de una perspectiva cristiana, pero ésto será insuficiente para la especificidad filosófica, que seguirá intentando encontrar su propio camino.

La modernidad transformada a su vez la esencia y la inesencia de la filosofía. En cuanto es ahora el sujeto el que debe autofundar ser y verdad, la subjetividad aparece ahora como el terreno en el cual va a ejercitarse el pensar. En este ejercicio el pensamiento entra en una nueva etapa que los propios hombres de la modernidad vivieron como definitiva. Hegel, refiriéndose a Descartes, dice al respecto: "aquí, ya podemos sentirnos en nuestra casa y gritar al fin, como el navegante después de una larga y azarosa travesía por turbulentos mares: ¡tierra!". Con ello la autonomía del pensamiento entendida como autonomía de la razón parece por fin definitivamente ganada.

Sin embargo, la inesencialidad vuelve a hacerse presente en la medida en que la subjetividad encubrirá de inmediato la otrosidad de lo otro transformada ahora desde la perspectiva del "sujeto" en "objetividad del objeto". El ser inasequible como tal se vuelve pura referencia vacía, X, cosa en si, frente a la absolutez del sujeto que busca autofundarse en un saber absoluto. La síntesis se diluye en uno de sus dos momentos sin dar lugar a ninguna posibilidad de apertura hacia lo otro, lo cual ni siquiera como correlato adquiere una independencia. La subjetividad se consume en el absolutismo de lo humano en el que toda posible transcendencia queda negada. Este absolutismo es precisamente el que sirve de base al pensamiento técnico, que en la culminación del desarrollo de la subjetividad aparece como única respuesta posible al problema de la fundamentación del conocimiento humano.

Pero el pensamiento técnico piensa para dominar, piensa para hacer. Tanto el hacer como el dominar implican un punto de vista en el cual el hombre se ubica como sujeto absoluto. El que domina es el hombre, el que hace es el hombre. El pensamiento técnico es la centralidad del hombre, es decir, el pensamiento antropocéntrico. El dominio es la humanización de lo que no es hombre, la extensión del campo de acción en el cual se mueve en cada momento lo humano.

La lógica del pensamiento técnico consiste en disponer los medios en vistas de un fin. El fin no puede ser otro que la propia evolución del pensamiento técnico, es decir, la lógica del dominio. El dominio es la autoafirmación de lo humano frente a lo no humano. El pensamiento técnico conlleva necesariamente la desaparición de lo no humano del horizonte humano. El dominio es precisamente esta desaparición. En cuanto lo no humano entra en el circuito de dominio, pierde su esencia diferente. De este modo, la técnica no es otra cosa que el campo de humanización con vistas a la humanización absoluta. La técnica es centrípeta y no hace otra cosa que aumentar constantemente la inmanencia de lo inmanente. Es natural entonces que en el momento de máximo desarrollo técnico el hombre

se quede solo. Esta soledad no es más que la consecuencia de esta escalada de la inmanencia. El mundo no es más que el ámbito de dominio en el cual el hombre aparece protegido, lo dispuesto por él de tal modo de hacer posible nuevas y nuevas potencialidades de dominio.

La filosofía de la subjetividad, precisamente por su esencia subjetiva es el punto máximo de la ausencia de síntesis en la cual, al desaparecer la otrosidad del ser, aparece en su máxima claridad la inesencia de la filosofía que en todas las figuras anteriores estaba implícita. De este modo es la filosofía misma la que aparecerá ahora negada en cuanto posibilidad. Como la única síntesis que se vé como posible es la del conocimiento, la ciencia ocupa el campo antes ocupado por la filosofía y esta última queda definitivamente descartada. La historia de la filosofía, que en ninguno de sus momentos encuentra la especificidad buscada, al final del proceso resulta ser la historia de su ausencia, la cual termina por otra parte con la imposibilidad de la propia filosofía.

La crisis actual del pensamiento en que parece discutible la posibilidad de la síntesis ha obligado a algunos pensadores a anunciar lo que parece ser "el fin de la filosofía". Este fin se concibe por algunos como simple término, en el sentido en que pareciera darse por terminada la tarea que la filosofía se propuso en la época de las luces, momento de su desarrollo que se hace valer como definitorio del cometido esencial de lo que el pensamiento ha estado buscando en las épocas posteriores. Es verdad que el siglo XVIII denominó "filosofía" a la unidad del saber, incluyendo dentro de ello, tanto lo que hoy día nosotros llamamos ciencia, como lo que la tradición ha denominado metafísica, con sus dos vertientes, la metafísica especialis (teología natural, filosofía de la naturaleza y psicología racional) y la metafísica generalis. Pero como se considera que las ciencias han abordado exitosamente los dominios de las ontologías tradicionales, la parte propiamente metafísica de la filosofía, en cuanto intento de conocimiento especulativo y no empírico, ha quedado descartada.

Por otra parte, se declara el fin de las grandes utopías y de las cosmovisiones que les sirven de base de sustentación. Como ya no parece posible elevar nuevos sistemas totalizadores como en su tiempo lo fueron el hegelianismo o el marxismo, se declara como única solución posible la aceptación de la diversidad empírica sin establecer un orden ideal de los hechos que pudiera valer como esquema definitivo. Se habla entonces de una nueva época que habría sido de esta manera inaugurada, el postmodernismo, el cual viviría del desengaño de los sueños del iluminismo. Pero cualquiera que sea la interpretación de estos fenómenos, lo que está claro es que de este modo lo que se descarta no es la esencia de la filosofía en cuanto "omologein", sino simplemente su forma moderna, es decir, la posición de la subjetividad del sujeto como medida del ser.

Esta constatación ha permitido que otros pensadores encaren la crisis de la

filosofía como consumación. En este caso también se trataría de un fin, pero éste ya no se entendería en el lato sentido de término sino de una manera más compleja, como entrada en la transmutación de la filosofía hacia las diferentes ciencias, y por consiguiente, como fin de la metafísica como saber diferente, lo cual permitiría una apertura hacia otras posibilidades del pensar que ya no serían ni metafísica ni ciencia. En este caso, la filosofía se habría abierto a un terreno donde su tarea cambia de sentido. Las ciencias, que en su proceso de ordenación del saber han ido asentándose como fundamentación del mundo técnico, no le han dejado ya ningún espacio propio. Este espacio de la filosofía, si existiera, parecería estar entonces allí donde ni la ciencia ni la técnica tienen lugar. La filosofía que, en cuanto apelación a la humanización es decir, en cuanto subjetividad que quiere autofundarse, ha sido hasta ahora la fundamentación del desarrollo técnico, puede iniciar recién entonces un nuevo viraje hacia la trascendencia de lo trascendente. Este "otro" abierto por su propio desarrollo podría ser un hito más en el camino hacia su propia especificidad. Pero el problema que ahora surge es el siguiente: si la especificidad de la filosofía ha sido hasta ahora siempre algo oculto dentro de una inespecificidad, ¿qué inespecificidad encerraría la posibilidad ahora abierta? Para que existiera una historia de la filosofía tendría que haber necesariamente una especificidad dentro de una inespecificidad, una esencia dentro de la inesencia. ¿Cuál viene a ser la inesencia de lo que actualmente aparece como esencia? ¿O entra por fin la filosofía en una esencia donde lo inesencial queda excluido? Ninguno de estos problemas puede ser abordado aquí pero vale la pena mencionarlos porque de ellos depende en buenas cuentas lo que sea la filosofía en el porvenir.

En cualquier caso este pensamiento puede valer como la afirmación de la especificidad de la filosofía. Su forma moderna no sería otra cosa que una nueva forma de caer en la inesencialidad, pero como en todas sus etapas anteriores, una vuelta a una redefinición de su especificidad. Si esto es así, la superación del modernismo no sería otra cosa que la entrada de la filosofía en su esencia propia, la vuelta hacia su más íntima posibilidad, en la cual se renunciaría a todo conocimiento, el cual constituiría como siempre una nueva forma de dominio.

Para que ésto ocurra es necesario que el hombre se abra hacia lo otro revelado en su camino sin deformarlo, sin hacerlo cambiar su esencia inhumana, respetando su cualidad de inabordable inabarcable. Esta posibilidad no es otra cosa que la afirmación de la esencia del verdadero misterio, situación en la cual por fin se abre su esencia propia y la esencia del ser. De este modo la superación del modernismo vendría a ser a la vez superación del pensamiento técnico y entrada de la filosofía en el dejar intocada la otrosidad del ser.

Por eso lo que podemos constatar en esta historia es que ni el comienzo de la filosofía, ni la sofística, ni las angustias del individuo por su salvación,

ni el cristianismo, ni la subjetividad como fundamentación del desarrollo de las ciencias son formas a través de las cuales la filosofía haya por fin podido encontrar su esencia autónoma. En cuanto factores distribuidores o medios en los cuales la filosofía se ha perdido siguen siendo aún las formas principales bajo las cuales se produce el desvío hacia la nofilosofía. Lo que viene a significar que la historia de la filosofía es al mismo tiempo la historia de la nofilosofía o, lo que es concordante con lo dicho desde un principio, que la esencialidad de la filosofía conlleva su inesencia.

4

La filosofía no puede ser una "posición" o punto de vista que un individuo tenga sobre los problemas del mundo. Ella, en cuanto constatación de lo que es en verdad y de que lo que no es, efectivamente no es, implica un cierto posicionamiento del hombre y frecuentemente un ordenamiento de lo que se revela como límite en el tiempo. Pero esta revelación no proviene de un punto de vista que tenga su propia fundamentación en el sujeto, pues ella se manifiesta, al revés, como una necesidad ante la cual el propio filósofo se doblega. Y no sería filósofo si no se doblegara pues la filosofía aparece cada vez más como la necesidad desde la cual el propio sujeto en cuanto individuo determinado que la ejerce, tiene que pensarse. El sujeto no sujeta la filosofía. Por el contrario es la filosofía la que lo sujeta a él, y este sujetar es tan radical, que el sujeto es hasta en los más mínimos detalles de su vida, la filosofía.

¿Pero entonces la filosofía es *su* filosofía? ¿No negamos con ésto precisamente lo que acabamos de afirmar? En absoluto. Forma parte de la necesaria inesencialidad de la filosofía el que ella se mimetice en una vida humana. Pero esta última se encuentra transmutada por la "philia", o si se quiere, por la forma abierta en la cual la propia esencia humana aparece desnuda. La filosofía es el hombre porque ella consiste en mostrar lo inhumano que habita la esencia humana. Esta unidad de humano e inhumano es lo que propiamente podemos llamar síntesis. Que la síntesis tenga que expresarse en lo limitado de una vida es más bien lo asombroso de este tipo de vida que llamamos humana, la cual rebasa en todo momento su propia forma limitada.

La esencia descubierta de la filosofía es el contramovimiento con respecto a la técnica. Este contramovimiento no significa que la filosofía se transforme a su vez en una técnica contra la técnica. La filosofía tiene ahora que descartar la técnica y por consiguiente, está obligada a pensar de otra manera. La filosofía deja de ser una posición con respecto a un tema y tiene que renunciar a presentarse como una opción ante la cual los interesados pudieran tomar decisiones, ella no es un partido y no puede ser asumida. La filosofía es ahora

pura pasividad, puro dejar hablar otra cosa que el hombre. Ella no va a buscar a nadie para que le crean, no busca prosélitos, ni siquiera discípulos, no tiene como propósito formar sectas o movimientos. Todas estas formas de socialización, como ha quedado dicho, corresponden a la esencia del pensamiento técnico, que cree que la ideas se asientan en el mundo a través de prédicas o de discursos o de pruebas, o en el peor de los casos, de propaganda. La filosofía en cambio es para todos y para ninguno.

Para cumplir su cometido de contramovimiento la filosofía debe ser para todos y no ser de nadie y no servir para nada. El servicio no es nada que tenga que ver con ella. El que ella no sirva significa más bien que su modo de existencia no puede tener nada que ver con el mundo. En la medida en que ella ha aparecido como fundamentación de una política, o como conocimiento de un objeto, ella ha caído de lleno en la inesencia. Por consiguiente debe ahora asumir definitivamente su verdadera posición de manifestación pura del ser, en el cual la vida de un individuo sirve como simple testimonio de la unidad que radica en la esencia del hombre. Esta unidad, como lo sabemos desde el comienzo de la filosofía, se manifiesta como imposible síntesis de hombre y ser que sólo puede ser abordada en un amor por el cual el hombre se pliega ante la inmensidad de lo otro que constituye su esencia. Que la filosofía haya vivido siempre en la inesencia no significa otra cosa que esto: que el hombre mismo es inabordable en su apertura hacia lo otro y que la propia síntesis se revela como constitutiva e imposible a la vez. Ningún saber podrá jamás liquidar lo oscuro de su esencia, ningún conocimiento podrá jamás poseer en conceptos la respuesta al enigma que es su unidad y su diferencia con el ser. Pero constantemente el pensamiento dará testimonio de ambas cosas. La distancia de lo cercano y la cercanía de lo distante es precisamente lo que hace posible a la vez al hombre y a la filosofía. Esta tensión en su máxima expresión es lo que podemos llamar sin destruir su fuerza positiva, el misterio del ser que es a la vez el misterio de ser hombre.

El misterio no es lo otro en el sentido en que de este otro estuviera excluido el hombre como absorto contemplador. El misterio no es el "objeto" frente al cual el hombre como "sujeto" quedaría abismado. El misterio no está fuera del hombre y en sentido estricto, no hay en él ningún fuera ni ningún dentro. El hombre mismo le pertenece como su más íntimo componente. Por eso su aparición verdadera se dá cuando el hombre mismo toma conciencia de su unidad con él. La unidad entre hombre y misterio desata potencialidades ocultas que en el tráfigo del hombre sujeto con lo otro "objeto" no se ven, ni siquiera se presienten. Estas potencialidades no son potencialidades de dominio sobre nada y no permiten ejecutar ninguna obra sobre el mundo, ellas sólo abren la mirada humana hacia el territorio de la unidad y la diferencia que es su fuente. Pero

en este mirar el corazón humano aprende a ejercer una suprema afirmación que no necesita de ninguna justificación para ejercerse. Esta afirmación puede llegar a pronunciarse en palabras, pero por más que se ordene según las limitadas medidas del decir humano no deja nunca de ser expresión pura del corazón que la unidad desata, palabra del corazón, es decir, una vez más, amor. Este amor es la realidad de la unidad entre hombre y abismo, preguntabilidad extrema en la cual aparece el lazo y la diferencia entre hombre y ser.

Y este amor no puede nunca dejar de ser eso, es decir, amor y nada más que amor. La posesión de lo otro, exactamente como ocurre en el plano de las conductas humanas, destruiría lo que dice amor. El amor, por el contrario, quiere simplemente dejar lo que es descansar en su ser y afirmarlo como un ser que así como es, está bien. En esta afirmación no hay ningún patetismo ni menos aún un fatalismo pues es el signo de la unidad entre los diferentes y no del sometimiento del hombre. Lo que se desata de este modo es precisamente la esencia del hombre y eso está siempre más cerca de la libertad que de la impotente esclavitud. La filosofía es esta libertad, y el hecho de que el hombre tenga que volver constantemente a perderla para poder recuperarla, no es más que una demostración más de la finita infinitud de su esencia. Por eso, a menos que la esencia humana pierda definitivamente su destino, todo fin de la filosofía será inmediata y necesariamente recomienzo e invención de un nuevo amor a lo que engendra el pensamiento.

Y yo, mínimo ser,
ebrio del gran vicio
constelado,
a semejanza, a imagen
del misterio,
me sentí parte pura
del abismo,
rodé con las estrellas,
mi corazón se desató en el viento.

(P. Neruda, La poesía, Memorial de Isla Negra)