

UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
CONICET

Sobre el presente de la filosofía¹

MARTÍN ZUBIRÍA

1 Revista Laguna 13, 2003, 167-179

RESUMEN

Tanto la explicación de sentido de la modernidad como el lenguaje de la posmodernidad han rechazado la noción de presente intemporal conocida otrora por la filosofía. Aquí se quiere mostrar en qué sentido y por qué razón el novísimo pensamiento logotectónico permite recuperar aquella noción merced a una nueva distinción del presente.

Palabras claves: Metafísica, sabiduría, historia, modernidad, posmodernidad.

ABSTRACT

Both the sense-explication of modernity and the speech of postmodernity have rejected the notion of the timeless present, formerly known by philosophy. Here, it will be explained in what way and for which reason the most recent logotectonic thought allows us to recuperate that notion, due to a new distinction of the present.

Keywords: Metaphysics, wisdom, history, modernity, postmodernity.

Aunque esto, en los tiempos que corren, rebosantes de trabajo interdisciplinario, resulte una verdad algo difícil de comprender – tanto que por doquier se la sofoca -, no es aventurado afirmar que la filosofía está llamada a cumplir con su destino, al igual que los héroes de la tragedia, en medio de la más profunda soledad. Lo cual es harto comprensible si se repara en la índole de tal ciencia y, antes que ello, en la del objeto señalado por las voces griegas que componen su nombre. Pues “filosofía” – ¡lo hemos escuchado tantas veces! - no significa amor al saber sin más, amor al saber mismo, ni tampoco a un saber acerca de ciertos entes primeros, llámense causas o principios, sino, y esto hay que decirlo como si avanzáramos a pendón herido, “amor a la sabiduría”.

Amor “a la sabiduría”, sí, pero, ¿a cuál? ¿O no tendría que inquietarnos la pregunta? ¿Acaso es la filosofía amor a la sabiduría sin más, a la sabiduría “en absoluto”, a una forma o género que abarcase – según cabría esperar – las manifestaciones particulares de la sabiduría: la de Homero y la de Buda, la de Salomón y la de Pitágoras, la del *I Guing* y la de Nicolás de Cusa? Esta lista podría ampliarse, a buen seguro, de manera considerable. ¿Según qué criterio? ¿El que empleó Schuré al ocuparse de “los grandes iniciados”? Porque a nadie se le escapa que hay muchos modos de afanarse por la sabiduría, y que, en esta materia, los gnósticos, los teósofos y hasta los astrólogos, de antaño y de hogaño, pretenden aventajar holgadamente al lector más acucioso de los escritos de Kant o de Aristóteles. La perplejidad que nace a la hora de tener que tomar posición frente a la sabiduría se ve alimentada por aquellos mismos que han hecho suya la vida de la ciencia. A Kant, al menos, no pudo pasarle inadvertido, y ya ha llovido de entonces para acá, que “por la sabiduría nadie pregunta, porque pone a la ciencia, que es un instrumento de la vanidad, en grandes aprietos”.²

Por otro lado, tal parece que una forma cualquiera de interés por no importa cuál “sabiduría” puede venir a ostentar sin el menor escrúpulo el título de “filosofía”. Es así como advertimos, con no parva sorpresa, que ya es legión el nombre de quienes abrazan la costumbre casi grotesca de designar con un mismo nombre – el de “filosofía” – tanto el pensamiento de San Agustín, de Hegel, o de Parménides, como las elucubraciones algo delgadas y rapsódicas de un Confucio, o las sentencias sibilinas de Lau-dse, siempre a medio camino entre el simbolismo y la abstracción, o los discursos de un Zaratustra asendereado por los avatares de su sabiduría “particular”. Y no es necesario agregar, ‘si parva liquet componere magnis’, que en tierras de Hispanoamérica también se le da el nombre de *filosofía* a una masa exorbitante de “ensayos”, sin que medie más razón para ello, al margen de su procedencia vernácula, que la dudosa habilidad con que en ellos se echa mano al vocabulario filosófico forjado por nuestra tradición para aderezar con ellos un discurso que jamás consigue abandonar el horizonte de las representaciones antropológicas.

Pues bien, ¿cómo permanecer indiferente ante tales excesos? ¿No ha de tener fin el deplorable abuso con que se emplea el nombre de “filosofía”? ¿No cabe pensar el “amor” y la “sabiduría” mentados por ese nombre de un modo menos superficial, menos impreciso, menos irresponsable? ¿Ha de carecer la “sabiduría” de un contenido real y determinado? ¿Puede identificársela con lo abstracto de una representación? Difícilmente, pues ¿cómo podría una abstracción despertar “el amor de la inteligencia”? (Por lo que atañe a esta última expresión, no es necesario señalar que quien haya tenido alguna vez en sus manos la *Ética Nicomáquea*, o la *Suma Teológica*, o la *Crítica de la razón práctica*, no podrá menos que sonreír ante la candidez bochornosa de quienes se figuran que la inteligencia está llamada sólo a “razonar”, mientras que el amor es cosa del “corazón”...).

A sabiendas de lo infructuoso que ha de resultar toda discusión al respecto, permítasenos adelantar que, en el caso de la filosofía, el amor de la inteligencia

2 *Akademieausgabe*, XVI 66, 13.

sólo puede tener por objeto una sabiduría ‘sensu strictissimo’, esto es, una palabra *primordial*, puesto que anterior a toda filo-SOFÍA, acerca de algo cuya validez se le impone al hombre con la fuerza de una revelación: su destino, aquello para lo cual se reconoce llamado a la existencia.

Un objeto semejante no es – no puede ser - algo dado en el horizonte de la inmediatez, un simple ‘positum’, a la manera de los entes naturales, juzgados por el entendimiento según una pluralidad poco menos que indiscernible de criterios e intenciones. Aquí se advierte una diferencia capital entre la filosofía y el resto de los saberes humanos, pues todo el vigor de aquélla se cifra en el reconocimiento de una verdad incondicionada – la de una sabiduría - en orden a la cual le es dado al hombre determinar libremente el rumbo de su existencia. Una verdad que en lugar de permanecer librada a sí misma se presenta siempre secundada no por un cierto “pathos” - la “admiración”, por ejemplo, tal como pretende Heidegger³ -, sino por una virtud dianoética primordial, anterior en este caso a las que integran el elenco aristotélico⁴ y diferenciadas según las épocas en que se articula el despliegue histórico de la filosofía: en la Primera de ellas la “fuerza de persuasión” (πειθώ); en la Época Media la “fe” (*fides*), y en la Última Época, la “certeza” (‘Gewissheit’). Sólo esa ‘virtus’ ha sabido legitimar, en un sentido primero teórico, luego práctico y finalmente poiético el reconocimiento de la verdad epocal correspondiente.⁵

No es raro que una ciencia semejante “avance” o se realice en el tiempo de un modo enteramente peculiar. Ese movimiento se caracteriza por la aparición de una *crisis de principio* que, dentro de los límites de cada época, hace valer una distinción fundamental en la *totalidad* de lo sabido. Ello obliga a prescindir de la representación ingenua acerca del carácter rectilíneo de aquel avance, que tampoco admite regresiones ni va en pos de una acumulación progresiva de conocimientos acerca de cuya validez deba expedirse la ‘scientific community’.

Ya esto permite sospechar que la cuestión del presente de la filosofía no se identifica de suyo con la pregunta manida por el estado actual de una ciencia en punto a “nuevas tendencias” o a “corrientes” últimas. Sobre todo en el caso de la filosofía, pues en ella, si bien se mira, no hay – no puede haber - tendencias, corrientes, escuelas, que uno pudiese abrazar a su sabor del mismo modo que un cierto credo. Sostener lo contrario es tanto como infamar la filosofía y condenarla a vivir en el bazar persa de las opiniones. No, no es posible reducirla a la parcialidad de una “corriente”, pero bien es verdad que hay, en cierto sentido al menos, diferentes “filosofías”, lo cual es algo completamente distinto, y el hecho de que uno haga suya ésta o aquélla sólo depende, para decirlo con Fichte,

3 La modernidad de cuyo aserto acerca del “admirarse”, considerado por él como ἀρχή que preside de manera hegemónica cada paso de la filosofía (*¿Qué es esto – la filosofía?*) se levanta con violencia provocadora ante el juicio categórico de Hegel en su *Ciencia de la Lógica*: “la admiración carece de concepto y su objeto es lo privado de razón” (GW 12, 48, 10).

4 Cfr. *E.N.* VI, 3.

5 Cf. H. Boeder, *Topologie der Metaphysik*, Friburgo/Munich 1980; en particular págs. 95s., 203s., 342s., 438s.

de la índole de hombre que cada cual es.⁶ Se comprende así que la filosofía haya sido desde siempre una formidable piedra de escándalo. Y aunque hoy se insista por doquier en presentarla como una infatigable promotora del diálogo, como una suerte de ágora intelectual proyectada para fomentar la multiplicación de los puntos de vista, lo cierto es que ya desde un comienzo supo apartar a los hombres, unos de otros, llamando en pos de sí a los que no desdeñaban el mandato que los mueve a diferenciarse respecto de sí mismos.

Pero al margen de que, si bien se mira, sólo una grave ausencia de reflexión puede tolerar que la filosofía quede reducida a una suerte de hatillo de “corrientes”, de “escuelas”, de “tendencias”, cómo ignorar que la universalidad del saber filosófico se ve fatalmente menoscabada cuando éste cobra la forma del cultivo unilateral de una disciplina, de un tema, de un determinado período o incluso de un autor en particular. Ello no obstante, nadie puede negar que tal es, en nuestros días, el modo de existencia “normal” de la filosofía, merced a la doble e inveterada dictadura de la “investigación” y de la opinión pública, que la toleran sólo en cuanto *parte* y nunca como un todo. Del mismo modo que en la Medicina o en el Derecho, también en la filosofía las especialidades están a la orden del día y la filosofía misma se presenta como un conjunto difuso de disciplinas que no guardan más nexo entre sí que la costumbre de servirse del marchamo de “filosóficas” – filosofía “de esto”, filosofía “de aquello” -, sin la menor conciencia de que en tal estado de cosas se expresa un prejuicio *moderno*, en sentido singular, según el cual el pensar puede habérselas con cualquier objeto, menos con aquél que se presente como un todo, porque es imposible que haya tal cosa. Por otra parte, y si prescindimos de que internarse por el camino de una “especialidad”, el único que puede prometer un poco de “éxito” en el sentido en que lo entiende el mundo, significa someterse al yugo de una condena no menos amarga que la de Sísifo – la de entregar la vida a la criba de la llamada “literatura secundaria” -, no es ningún secreto que tal es el modo en que se la “cultiva” por doquier, en Facultades, Institutos y Academias, lo cual clama por una justificación que, filosóficamente, resulta imposible. En efecto, ¿cómo legitimar la parcialidad del interés, tratándose de un saber determinado, desde sus mismos orígenes, por la totalidad de lo que debe ser sabido? ¿Cómo es posible cultivar una ciencia de espaldas a su propósito fundamental, a su propia naturaleza? ¿O es que no tiene la filosofía, en cuanto saber, una naturaleza propia? ¿O es que en ella todo se reduce a la adquisición de una cierta habilidad para hilvanar reflexiones variopintas a partir de categorías algo abstrusas para los legos? ¿Basta con el uso de un cierto vocabulario para que un ensayo sobre un tema particular, sea cual fuere, reciba ufano el marbete de „filosófico“? El habérselas con la filosofía a título de saber parcial o, lo que es lo mismo, dentro del horizonte fatalmente angosto de una especialidad, ¿no es hacerle una violencia tan grande como aquella otra de pretender que en ella se mezclan por igual lo verdadero (la escuela o la doctrina a la que adhiero) y lo falso (las demás escuelas o doctrinas filosóficas)? Por no decir nada de una tercera forma de violencia enmascarada contra la filosofía, la que consiste en suponer

6 Cf. *Primera introducción a la Doctrina de la Ciencia*, § 5.

que alberga teorías obsoletas, porciones enteras del saber acerca de esto o de aquello de las que puede desentenderse con el mayor desparpajo, como si se tratase de un bien mostrenco, simple hojarasca abandonada al viento de la opinión.

En este punto debemos añadir que la imposibilidad de reconocer “tendencias” en la filosofía va de la mano con la imposibilidad de identificar esa ciencia con un instrumento al servicio de la „discusión” de problemas. Tanto más si esa discusión se ve alentada por la convicción de que el pluralismo radical, por un lado, y el consenso como una garantía de legitimidad, por otro - menuda paradoja -, son los únicos criterios capaces de orientarla. Y con no parva razón, según parece, porque, qué otra cosa puede el pensamiento filosófico – se afirma –, sino ofrecer una *perspectiva* de lo real. Todo parece condicionarlo fatalmente: el orden social imperante allí donde nace, la constitución psíquica de determinados individuos o grupos, las estructuras semánticas de orden lingüístico que predeterminan constitutivamente el pensar humano.

En vista de lo cual, aun es posible preguntarse: ¿y si la filosofía fuese otra cosa? ¿Si en verdad fuese lo que muestra en su obra, en la tarea que ha consumado a lo largo de su propia historia? ¿Cabe, en plena posmodernidad, hacerle justicia en cuanto absoluto saber acerca de lo absolutamente primero? En tal caso veríamos que, si no es posible reconocer “tendencias” en ella, es porque la filosofía misma afirma en todas y cada una de sus posiciones aquello que sostiene el pensamiento posmoderno, sólo que en un sentido completamente diferente: “no hay futuro” (“no future!”). Y no lo hay, no podría haberlo, porque tanto su saber como la cosa propia del mismo, los dos momentos constitutivos de su presente, le confieren a éste la forma – horrenda acaso para la conciencia inmediata - de un todo, pleno, inmóvil, concluso.

La única puerta que conduce a un objeto semejante es aquella actividad del espíritu que Hegel caracterizó como “la negación de lo que sólo se halla presente a la mano de manera inmediata” (*Enz.*, § 12): el pensar. Pero un pensar – y esto conviene decirlo sin ambages, aun cuando pueda causar cierto escozor – cuyo rasgo fundamental es la pureza. Puro es el pensar que se sabe libre de toda función instrumental, el que sólo se determina en orden a una cosa que le es absolutamente propia, merced a la cual se sitúa con ella en un presente sublime al afán de cada día, al horizonte caedizo de lo que jamás es, en rigor, *presente*, por ser sólo “efímero”.

Pero entonces, volverse hacia *el presente de la filosofía* no significa centrar la mira en la filosofía contemporánea, en la llamada “filosofía del presente”. En efecto, y ello, porque, en rigor, no hay – no puede haber – aunque esto parezca una nueva osadía, una tal „filosofía del presente“. Esta expresión – junto con sus sinónimos: “filosofía actual”, “filosofía de nuestro tiempo” – es, si bien se mira, a pesar de su normalidad aparente y de su aspecto inofensivo, un *sofisma*. Admitirla implicaría aceptar que también hay una filosofía “inactual”, una filosofía “del pasado”, lo cual es algo mucho más fácil de decir que de *pensar*. Y no sólo porque, supuesto que hubiese una tal filosofía del pasado, la del presente estaría condenada ‘velis nolis’ a formar parte de aquélla en un futuro cercano - ni más ni menos que como ocurre con el resto de los saberes y de las opiniones

humanas -, sino porque nadie podría decirnos a ciencia cierta qué cosa es una “filosofía del presente“. ¿Quién podría, y de qué modo, trazar los límites conceptuales dentro de los cuales se alberga “nuestro tiempo“?

Se concederá sin mayores reservas que uno de los representantes más característicos de la “filosofía actual” es Michel Foucault, vale decir, un autor que, entretanto, ha muerto. Sus escritos, a nadie se le escapa, han dado mucho que hablar en las últimas décadas. ¿Pero no ocurre algo semejante con Heidegger? Nos impide su muerte considerar su pensamiento como constitutivo de la llamada “filosofía contemporánea”? ¿Y qué ocurre con Nietzsche? ¿Pertenece su pensamiento a la filosofía del pasado, en vista de lo que el mismo Nietzsche significa para Foucault? Pero con Nietzsche hemos llegado ya al siglo XIX, sin que ello nos cause demasiada perplejidad, pues sería absurdo pretender que *el presente* se circunscribe al “hoy” de este día, de este mes, de este año. Lo cual nos obliga a reconocer que el presente, tan pronto como se lo identifica con “nuestro tiempo”, abarca indefectiblemente una porción del pasado. Así entendida, la noción de presente no ofrece dificultad alguna en el ámbito de la opinión y del parecer, pero su vaguedad sin remedio la convierte en un desafío para el pensar. Éste es “crítico” por naturaleza, no puede por menos de distinguir, de diferenciar, de precisar. Y es así como aprieta con la pregunta: ¿cuánto pasado, a fin de cuentas, me es lícito introducir en mi presente? Pregunta fatal, porque planteada en tales términos, no hay modo ni forma de acallarla con una respuesta objetiva e inequívoca. El hablar de “filosofía del presente”, o de “filosofía contemporánea”, está irremisiblemente condenado a moverse en el elemento aconceptual del “poco más” y el “poco menos” donde, como en la noche, todos los gatos son pardos.

Si por el contrario volvemos nuestra atención hacia el presente indiviso de la filosofía con el propósito no sólo de conocerlo, sino de *reconocerlo* como mansión y morada del pensar, persuadidos de que toda filosofía está inscrita en ese mismo presente o no es filosofía en absoluto, tendremos que empezar por hacer nuestra una *tarea* que ha de parecer a buen seguro extrañísima: la de diferenciar el presente mismo. Pero, ¿cómo?, ¿en qué sentido diferenciarlo? ¿No denominamos “presente”, habitualmente, la porción de tiempo donde transcurre nuestra vida? En tal caso, ¿cómo habríamos de diferenciar lo que ya de suyo es algo diferenciado? Porque, por un lado, en términos abstractos, presente es esa franja del devenir donde nuestra vida se sitúa y determina cronológicamente; por otro, en términos concretos, es cuanto acaece en ese lapso determinado de nuestra existencia. Bien es verdad que el presente no cuenta para el hombre como una simple forma, como mero tiempo, sino como su contenido, conviene a saber, como la totalidad de cuanto en el tiempo acaece y se vuelve así *realmente* presente. Pero esta distinción operada mediante las categorías de “forma” y “contenido” se le impone al pensar como por sí misma; vale para él antes como un hecho (‘factum’), que como una verdadera tarea.

¿Y qué es una verdadera *tarea*? Ante todo, un trabajo que reclama su absolución de manera perentoria y sin dilaciones, porque posee, para quien ha de realizarlo, el sentido de una destinación. Precisamente por ello no puede reducirse a los límites dentro de los cuales cabe una porción determinada de un quehacer cualquiera; se ordena, por el contrario, a

una realización plena y definitiva; su ‘télós’ es siempre consumación, cumplimiento. En tal caso, ¿dónde encontrar la *necesidad* inherente a la tarea de la distinción del presente?

Si hiciésemos esta pregunta a la conciencia cotidiana, su respuesta inequívoca sería: “en ninguna parte”, y ello, porque el pensamiento aferrado a la inmediatez dirige su atención hacia tareas de otro tenor, más acuciantes para él que la de una “distinción del presente”.

Pero no sólo la conciencia inmediata. También el pensamiento que, sin barruntar siquiera lo que ha sido “ciencia” en la tradición filosófica occidental, se da a sí mismo el nombre de “científico”, menos porque lo determine una forma propia que por el hecho de verse continuamente asendereado por el flujo de las hipótesis, las novedades, las controversias y los problemas que se multiplican ‘ad infinitum’ – ya a comienzos del siglo pasado sentenció Ortega y Gasset, con una convicción escandalosamente moderna: “ciencia es aquello sobre lo cual cabe siempre discusión”⁷ – también ese pensamiento, decíamos, ignora por completo una tarea tan inverosímil como la de la distinción del presente. Salvo, acaso, en el campo de la Psicología y en el de la Psiquiatría, y más precisamente, allí donde la atención se ve solicitada por los llamados trastornos de la conducta. Pues sabido es que hay casos en que el hombre espiritualmente trastornado vive en un presente diferente, al menos en parte, de aquel que comparten sus semejantes. Pero este presente diferenciado o, mejor, desgarrado, no es una tarea, sino un hecho, y un hecho anómalo ante el cual todo el esfuerzo médico se orienta a restablecer la unidad de lo fragmentado.

Un camino practicable para dar con la necesidad de la tarea en cuestión consiste en volver la atención hacia el sujeto del presente que ha de ser diferenciado, o bien, para decirlo en otros términos, hacia el quién que reclama tal distinción.

Si así lo hiciésemos, pronto veríamos que ese “quién” es un pensar, cuya historia es la obra *consumada*, y no cerrada simplemente, del “amor a la sabiduría”. Una historia que no alborea entre los llamados “presocráticos”, a pesar de la insistencia machacona con que esto suele repetirse – una suerte de dogma inconcuso bogando en un mar de incertidumbres -, sino con un saber *anterior* a ellos, el “Saber de las Musas”, del que los hombres tuvieron noticia a través de los cantos de Homero, de Hesíodo y de Solón.

A diferencia de lo que ocurre con las narraciones cosmogónicas que integran el acervo espiritual de cada cultura, el saber, comunicado por las Musas, acerca del destino del hombre conoce no sólo la distinción natural del tiempo en presente, futuro y pasado, sino una distinción del presente mismo en tres grandes reinos: el de los hombres, moradores de la tierra, que viven sujetos a la sucesión alterna de la luz y la sombra, el de los dioses, moradores del Olimpo, que viven siempre en la luz, y el de los muertos, moradores del Hades, que viven siempre en la sombra. Ello es que, siempre a la luz de aquel mismo saber, los hombres podían participar de la totalidad de ese presente único, diferenciado y sin ocaso, bien que no de manera inmediata, por el sólo hecho de ser hombres, sino mediata, merced a un saber de naturaleza divina. Tal, por ejemplo, el de Calcante, el

7 sic! *Espíritu de la letra*, Madrid 1965, 16.

mejor de los augures, “que el presente y el futuro conocía, así como el pasado”.⁸ Un saber de esa naturaleza sólo es concebible si pasado y futuro *son*. Pero si de ambos se puede predicar el ser, entonces integran el “es” de un presente que en ningún caso se identifica con el “ahora”. El saber del augur, no menos que el del “padre de los hombres y de los dioses” resultaría quimérico si el presente fuese sólo el del instante fugitivo.

Lo cierto es que no sólo el Saber de las Musas,⁹ que alaba la *justicia* inquebrantable de Zeus, también las otras dos configuraciones epocales de la SOFÍA – la del Saber Cristiano de la Época Media,¹⁰ que alaba la *bondad* infinita del dios trinitario, y la del Saber Civil de la Última Época, que alaba la *santidad* inviolable de la humanidad del hombre¹¹ – conocen una distinción del presente comparable con la ya señalada. Para el Saber Cristiano, en efecto, revelado en los Evangelios Sinópticos, en las Epístolas Paulinas y en el Evangelio de San Juan, el presente es ciertamente el de “este” mundo, caduco y transitorio, donde el hombre hace camino “para el otro qu’ es morada / sin pesar” (J. Manrique), pero es a la vez, sin menoscabo de ello, el presente estadizo de la gloria, la eternidad donde habita “l’Amor che move il sole e l’altre stelle”. Un presente articulado en aquellos tres grandes reinos que constituyen el escenario teológico de la *Divina Commedia*: infierno, purgatorio y paraíso.

Para el Saber Civil, por último, anunciado a los hombres por Rousseau, Schiller y Hölderlin,¹² el presente no es sólo el de los ciudadanos, ni sólo el del Estado, sino el presente indiviso de una Naturaleza a tal punto divina, que ante ella el arte, la religión y la filosofía se comportan como sus “sacerdotisas” (Hölderlin); ese mismo presente es también el de la Humanidad del hombre, entendida no como lo huero de una abstracción, sino como la enjundia misma de lo humano, en relación con la cual Kant declara que “la humanidad en nuestra persona ha de ser sagrada para nosotros”.¹³ Esa enjundia que hace del hombre un ser digno de tal nombre se exterioriza mediante un obrar simple caracterizado por Schiller con acierto inimitable en un epigrama titulado precisamente “Humanidad”, que reza como sigue: “Alma ella pone en el gozo y espíritu donde hay penuria; / gracia en la fuerza y amor incluso en lo grave y solemne.”¹⁴

Sólo cuando se ha logrado reconocer que la filosofía, a lo largo de sus tres épocas, se ha hecho cargo de la verdad de una SOFÍA y ha sabido ampararla mediante un *lóγος* cuya forma inicial es la de una intelección, luego la de una doctrina y finalmente la de una ciencia, se comprende por qué la filosofía ha debido no sólo realizar, sino hacer valer, en

8 ὅς ἤδη τὰ τ' ἐόντα τὰ τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα, II., I, 70.

9 Cfr. “Access to the Wisdom of the First Epoch” en: H. BOEDER, *Seditions. Heidegger and the Limit of Modernity*. Transl., ed. and with an introd. by M. Brainard, New York 1997, págs. 293-318.

10 Cfr. “The Present of Christian *sapientia* in the Sphere of Speech” en: H. BOEDER, op. cit., págs. 275-291.

11 Cfr. “The Distinction of Reason” en: H. BOEDER, op.cit., págs. 101-109.

12 Cfr. H. BOEDER, “Die conceptuale Vernunft in der Letzten Epoche der Metaphysik”, en: *Abhandlungen der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft* 43, 345-360.

13 *Critica de la razón práctica*, I, 2, 2, V, ‘in fine’.

14 Fr. Schiller, *Sämtliche Werke*, ed. G. Fricke u. H. Göpfert, Munich 8.1987, vol. I, 326.

cada una de sus posiciones fundamentales, una distinción del presente. Si el objeto propio de la ciencia es, como lo supo Aristóteles, lo necesario, lo que no puede comportarse de otra manera,¹⁵ es claro que el mismo permanece intocado por el devenir y es por ende – repárese siquiera un momento en lo que esto significa – eterno, *ἀίδιον*.¹⁶ En consonancia con lo cual, la ciencia que versa sobre ese objeto y el principio de la misma, el intelecto, “son siempre verdaderos”.¹⁷ Pero si son siempre verdaderos, lo son es un presente que no es el de la inmediatez, sino el del intelecto mismo, el presente de la razón, de la que Santo Tomás afirma que es una realidad ‘supra tempus’.¹⁸ Y si para el mismo Santo Tomás el conocimiento *filosófico* íntegro – y no sólo el teológico - se ordena al conocimiento de Dios,¹⁹ puesto que, a su vez, por Dios se llega al conocimiento de todas las cosas (‘Deus est quidem quo omnia cognoscuntur’),²⁰ Hegel sostendrá más tarde con idéntico vigor que la filosofía tiene por objeto la verdad, entendido este término en su significación suprema, según la cual “Dios y sólo Él es la verdad”.²¹ De los corolarios implícitos en tales proposiciones destacaremos sólo dos: primero, que mediante la filosofía le es dado al hombre reconocer la realidad de un presente unitario e indiviso, enteramente ajeno al devenir, al movimiento de los astros, al cambio de las estaciones; segundo, que, en vista de ese mismo presente, la preocupación siempre renovada acerca de lo que es o no es “actual” en filosofía nace de una falta de reflexión poco menos que abrumadora.

La cosa propia del saber filosófico se presenta, pues, sin menoscabo de las debidas diferencias epocales, como una realidad omnipresente y, por ello mismo, ajena al horizonte de la inmediatez y al “sistema de la opinión” (Hegel), como algo inhallable para la percepción sensible y que jamás podría ser señalado con el dedo.²² En efecto, ni el “ente” parmenídeo, ni el “Uno/Bien” plotiniano, ni el concepto hegeliano resultan concebibles fuera del presente cuyo nombre propio es “eternidad” y del que los hombres ajenos a la filosofía bien pueden decir con Arquíloco: “completamente alejado está de mis ojos”.²³ ¿Cómo podrían juzgar de otro modo en relación con un presente íntegro e inmutable, tan diverso del hoy fugitivo, incierta y angosta pasarela entre el ayer y el mañana?

Por lo que atañe a lo que ha sido la filosofía, su saber vive de la distinción del presente, preservada y defendida por ella como si se tratase de un don precioso. El don de un principio omnipresente que, en su justicia, en su bondad, en su santidad, hace nacer la obra de la razón conceptual y es además peana y cimiento de toda alabanza.

15 *An.Post.* I, 33, 88 b 31s.

16 *E.N.* VI, 3, 1139 b 25.

17 *An. Post.* II, 19, 100 b 7s.

18 También Kant; cfr. *Crítica de la razón pura*, B 579 y 584. Por otro lado, el movimiento del concepto especulativo obliga a pensar la esencia como “el ser pasado, pero pasado de manera intemporal” (Hegel, *GW* 11, 241, 15).

19 *S.c.G.*, I, 4.

20 I, 11, ad 5.

21 *Enciclopedia*, Introd., § 1.

22 Cfr. *An.Post.*, II, 7, 92 b 2.

23 *ἀπόπροθεν γάρ ἐστιν ὀφθαλμῶν ἐμῶν*, 22 D.

Difícilmente podría asombrarnos que el presente propio de ese principio, alumbrado por el “amor a la sabiduría”, repugne por igual a la meditación moderna y a la mentalidad submoderna; ésta acaba por ver en aquél una de las aberraciones a que conduce el logocentrismo de nuestra tradición filosófica.

De hecho, la meditación “moderna” comienza a desplegarse tan pronto como el presente, en cuanto “posesión íntegra y perfecta a la vez de la vida interminable”, según la definición boeciana de la eternidad,²⁴ se ve reducido a una fantasmagoría del idealismo de otrora, llamada a desaparecer, ni más ni menos que si se tratase de la alquimia, bajo las aguas del Leteo. La meditación de los modernos no puede reconocer más presente que el “otro”, el engendrado por el devenir, el horizonte temporal de un hombre menoscabado en su ser por el Capital, por la Moral, por la “Esencia de la Técnica”. Ese ámbito, el de un presente fatalmente “imperfecto” – puesto que presente de “lo que no debe ser” – es una zona de tránsito, situada entre el todo de “lo que fue como no debió haber sido” y el advenimiento de lo que, por ser justo (la sociedad comunista), por ser bueno (el mundo del superhombre), por ser santo (el claro donde se encuentran los mortales y los inmortales), “debe ser”.

El pensamiento de la sumodernidad, por su parte, no sólo reniega del presente eterno e indiviso, sin más consistencia para él que un embeleco y tan absurdo como una pesadilla, sino de la representación apocalíptica de un futuro donde el hombre habrá recuperado su esencia productiva. El pensamiento sumoderno sabe que “no hay futuro”, y en cuanto al presente, sólo conoce el de los afanes cotidianos, cuya indeterminación corre parejas con la ambigüedad de los llamados “juegos del lenguaje” que lo animan. Un presente cuyo rostro el arte de la submodernidad intenta “inmortalizar” a su manera, a costa no ya de la perplejidad, sino de la paciencia de los espectadores.²⁵

En vista de lo cual se impone una vez más la pregunta acerca de si es posible renovar la tarea filosófica de la distinción del presente, sin caer en el intento estéril de promover – con dudosa autoridad – una simple restauración de lo sido. Es verdad que tal posibilidad parece de todo punto injustificada si reparamos en el reconocimiento unánime tributado a un pensar que, enmascarado bajo el antiguo y venerable nombre de “filosofía”, sólo se interesa por lograr que “la sociedad abierta” lo sea cada vez más. Pero si la distinción del presente ha de convertirse en una tarea del pensar, ¿dónde hallar en tal caso, la necesidad que la justifique ante el pensar mismo?

En este punto debemos señalar que esa distinción, entendida como una tarea, si ha de satisfacer el impulso fundamental del pensar – el de permanecer en la presencia de lo absolutamente presente –, no puede desentenderse de la pregunta por aquello que el pensar mismo reconoce como su cosa propia.

Este no es el lugar para mostrar una vez más de qué modo la respuesta dada por Heidegger a estas cuestiones – respuesta según la cual la cosa del pensar es el “claro” [‘Lichtung’] y la tarea del pensar la pregunta por la destinación del “claro” –,

24 *De cons. phil.* V, 6.p., lin. 10.

25 Cfr. “Judge Contemporary Art?” en: H. BOEDER, *Seditious*, ed.cit., págs. 255-263.

ha venido a revelarse sin ambages como un desafuero “moderno” cometido contra la obra de lo que ha sido la historia del “amor a la sabiduría”. La exposición al uso están literalmente “trastornadas” – todavía – por la violencia descomunal con que Heidegger interpretó esa historia desde la “cuestión del Ser”. Una violencia sólo comparable con la de aquellas sentencias inauditas fulminadas por Nietzsche contra la ciencia edificada sobre la inteligibilidad de un fundamento eterno; así es como declara, por ejemplo, que, “desde Platón todos los arquitectos filosóficos de Europa han construido en vano”.²⁶ Y creemos que no es necesario recordar, por último, las injurias que, antes todavía que Nietzsche, el mismo Marx tuvo a bien descargar contra la filosofía y su abominable “miseria”, ya desde las páginas de *La ideología alemana*.

Pero comprender que la meditación de Marx, de Nietzsche y de Heidegger descansan sobre una negación solidaria²⁷ y que en ella se da a conocer una figura de la razón que merece el nombre de apocalíptica, esto es algo que debemos a nuestro maestro alemán, Heriberto BOEDER, cuyas reflexiones han provocado, al menos en un puñado de lectores, una transformación general del modo habitual de comprender la filosofía. Aquí debemos limitarnos a señalar que esa transformación hubiese sido imposible de no haber comprobado este maestro, con la debida precisión, claridad y profundidad, que la tesis heideggeriana acerca del ser del ente como la cosa propia del saber filosófico – tan dócilmente aceptada por doquier, incluso por quienes se consideran antagonistas de Heidegger en la arena filosófica – es un fruto acaso asombroso de la meditación del propio Heidegger, pero resulta todo punto insostenible a la luz de las fuentes.

Tal comprobación hizo posible una renovación decisiva de la distinción del presente. ¿En qué medida?

Si la filosofía no es la respuesta a la pregunta por el ser del ente; si la filosofía hace ver que su cosa propia, lejos de ser siempre una y la misma, se determina en virtud de diferencias epocales tan nítidas como irreductibles, entonces su historia ha de configurarse por fuerza de un modo diferente de cómo lo hace cuando se la ve marchar bajo el yugo de la “esencia de la técnica”. De un modo a tal punto diferente, que, privada de la inmediatez aconceptual de un hecho, esa historia emerge como resultado de una actividad que bien podríamos llamar genial – la del mencionado maestro -, pues “también la actividad del genio”, dice Nietzsche, “se reduce en definitiva a acumular ladrillos y aprender luego a construir, a buscar sin cesar material y a trabajar con él infatigablemente”.²⁸ La actividad a que nos referimos es una edificación racional, puesto que sus elementos son ‘raciones’, y es en ella donde, más acá de la modernidad y de la submodernidad, el pensar que se da a sí mismo el nombre de logotectónico ha encontrado su tarea y, con ella, su presente.

La historia racionalmente edificada - la única que el pensar puede reconocer entretanto como propia -, difiere por completo de la historia sin centro, y por ende “descorazonada”, del “olvido creciente del Ser”. Presenta por el contrario la figura íntegra

26 *Aurora*, Prefacio, § 3.

27 Cf. H. BOEDER, *Das Vernunftgefüge der Moderne*, Friburgo/Munich 1988.

28 *Humano, demasiado humano*, § 162.

de un todo “sabiamente acordado”, cada una de cuyas tres épocas es la respuesta a una sabiduría inicial acerca del destino del hombre. Esta historia tiene su verdadero principio en la intelección parmenídea del ente perfecto, su verdadero final en el sistema hegeliano de la ciencia absoluta, y su verdadero centro – lo que no es de menor monta, aun cuando ignorarlo se haya vuelto una costumbre inexplicable –, en la doctrina agustiniana de la Trinidad. Las tres épocas se vinculan entre sí en un todo sin pasado y sin futuro, cuya consistencia lógica es tan simple y tan diáfana como la de un silogismo. En vista de lo cual se desmorona la ‘opinio vulgaris’ según la cual la historia filosófica continúa „abierta“, como una suerte de gran saco donde van cayendo sin cesar nombres y doctrinas a medida que el tiempo pasa. Comprensión esta de la historia que – se concederá –, difícilmente nos persuada por su finura especulativa.

Pero si ha dejado de estar abierta, entonces, para escándalo del entendimiento, esa historia singularísima del ‘amor sapientiae’ ha concluido; ha experimentado el momento crucial en que su curso finalmente se detuvo. Y ello, no por una súbita e inexplicable parálisis, sino por haber cumplido acabadamente con su destino; una historia que posee el único privilegio de que gozan los muertos según Nietzsche, “el de no poder volver a morir jamás”; una historia “muerta” no por retornar como materia inerte al ciclo incesante de la transformación de los elementos, del modo en que también muere una mosca bajo la palmeta, o un gato de puro viejo, sino “muerta” en el sentido en que la religión conoce la muerte del ser racional, como un tránsito a “otra vida”, a otro presente, designado otrora con el nombre de “eternidad”. No otra cosa es lo que ha sucedido con la filosofía, con la llamada „metafísica“, cuyo presente posee hoy, para nosotros, la realidad de lo que para los antiguos era el Hades, el reino invisible de los muertos, el mundo subterráneo sobre el cual se yergue el nuestro, visible. Ese reino no es una pura nada, y sus habitantes hablan un lenguaje perfectamente audible para quien quiere oírlo. “Y aquello”, dice Eliot en sus *Cuatro Cuartetos*, “para lo que los muertos no tenían lenguaje cuando vivos, / os lo pueden decir al estar muertos: la comunicación / de los muertos tiene lenguas de fuego más allá del lenguaje de los vivos”, esto es, más allá de su presente inmediato (“Little Gidding”).

En tales términos destemporalizada, se ha vuelto absolutamente presente. Más aún, se ha vuelto, de manera inesperada, para colmo de nuestro asombro, un momento del presente mismo. Y ello, porque en virtud de la distinción que hace valer la filosofía, el presente, según se dijo, es, o bien una *porción* del tiempo, la indeterminación del “ahora”, o bien el *todo* de un “dónde” ajeno al estrépito de los aparatos y de las noticias, porque nada hay en él que no sea una perpetua ‘novitas’. Por ser un “todo”, el presente perdurable del pensar es una unidad diferenciada en tres grandes momentos, conviene a saber, la *historia*, racionalmente edificada, del ‘amor sapientiae’; el *mundo* igualmente edificado y no menos “perfecto”, puesto que concluso, integrado por las figuras de la meditación de la modernidad; y finalmente el *lenguaje*, articulado él mismo como una totalidad donde se despliegan las figuras del pensamiento anárquico (Merleau-Ponty, Foucault, Derrida), estructuralista (Levi-Strauss, Barthes, Jakobson) y performativo (Ryle,

Austin, Dummett), constitutivas de la llamada “posmodernidad”. Historia, mundo y lenguaje no como simples objetos de la reflexión, sino como lugares (τόποι) o momentos diferenciados dentro del presente inmóvil del pensar.

De este modo el pensamiento logotectónico ha renovado y absuelto la tarea de la distinción del presente. Ante lo cual se impone de inmediato la siguiente pregunta: ¿y qué hemos ganado al comprender que, en virtud de esa diferencia, el presente no es sólo una zona de tránsito? Mucho ciertamente. Por de pronto, algo tan inesperado como sorprendente: advertir que las posiciones en él contenidas poseen *todas* idéntica presencia, que, para el pensar, *todas* se hallan presentes a la vez, y que en consecuencia podemos dar de mano el hábito escolar de diferenciarlas según las oposiciones triviales de lo reciente y lo viejo, lo novedoso y lo anticuado. En tal sentido, ¿qué texto de cuál de los más aplaudidos ensayistas de hoy puede compararse, en cuanto a novedad radical, con la sentencia parmenídea: “es lo mismo inteligir y aquello por obra de lo cual existe la intelección”?²⁹

Por otra parte, hemos ganado, al fin, la posibilidad de comprender que las diferentes posiciones del pensar pueden despertar un interés que no tiene por qué ser, necesariamente, o el del “especialista” o el del aficionado. En la medida en que el presente atemporal es un todo, cada uno de los momentos que lo constituyen son para el pensar no sólo igualmente presentes, sino igualmente *necesarios*. Y en tal sentido, el poder dar cuenta del pensamiento de Heidegger, o de Frege, o de Merleau-Ponty, es una faena tan inexcusable como la de adentrarse en la filosofía de Platón, de Plotino, de Fichte. “Inexcusable”, al menos, para quien ha comprendido que pensar significa recorrer incesantemente la serie numerosa pero limitada de los pasos que conducen al reconocimiento de la totalidad de lo pensado. Una vez que la misma ha sido divisada, ya no es posible huír de ella. ¿Cómo esconderse - se pregunta el “Oscuro” de Éfeso -, de lo que no se pone?³⁰ Esa imposibilidad es la experiencia fundamental de un pensamiento cuya única morada es “el presente de la filosofía”.-

29 ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα (B 8, 34).

30 Τὸ μὴ δύνόν ποτε πῶς ἄν τις λάθοι; B 16.