LA FILOSOFÍA:
PENSAR EN ÉPOCA DE CRISIS

William Betancourt D.

RESUMEN

La presente reflexión pretende poner en claro el papel de la filosofía en una época que, como la actual, se caracteriza por una crisis general de los fundamentos culturales que hicieron posible la existencia humana en los últimos decenios. Para ello nos hemos propuesto responder los siguientes interrogantes: ¿Qué es lo propio de la crisis? ¿De qué tipo de crisis nos es posible hablar en cuanto filósofos? ¿Es la filosofía un producto o un pensar de la crisis? ¿En qué consiste nuestro quehacer como filósofos? ¿Es en general posible hablar de un modo específico de filosofar en épocas de crisis?

RÉSUMÉ

Cette réflexion essaie de mettre au claire le rôle de la philosophie dans une époque qui, comme l'actuelle, se caractérise par une crise générale des fondements culturels qui ont fait possible l'existence humaine durant les dernières décennies. Nous répondrons aux questions suivantes: Quel est le propre de la crise? De quel genre de crise pouvons nous parler comme philosophes que nous sommes? La philosophie est-elle un produit ou un penser de la crise? Quel est notre rôle comme philosophes? Est-il possible de parler d'un mode spécifique de philosopher en temps de crise?

Introducción

De cara a las múltiples urgencias que nos presenta la cotidianidad en una época como ésta, en la que parecen haberse perdido el horizonte y la

firmeza del suelo en que se ha venido sustentando nuestra existencia desde hace ya mucho tiempo, nada tiene de extraño que se convoque de vez en cuando a quienes desde las más variadas posiciones y situaciones culturales pueden aportar algún elemento que contribuya a diseñar caminos viables para una reconstrucción de lo perdido o para un diseño del futuro más promisorio, más cierto y más confiable. Y el filósofo, mejor aún, el que se dedica a trajinar los caminos del filosofar no podía ser una excepción. Quizás también él tenga algo qué decir, algún elemento qué aportar o algún camino qué señalar para salir de la encrucijada en que día a día nos debatimos, al parecer con menos esperanzas cada vez de superar la desazón y el destierro de la seguridad de la existencia en que nos ha tocado vivir. Quizás también el filósofo pueda hacer algo, así sea sólo una señal.

En tanto filósofo me es preciso comenzar por formular algunas preguntas, precisamente algunas preguntas que se encaminan a poner en claro la posibilidad de señalar un camino desde la filosofía.

Para ello, y partiendo de asumir que lo más propio de nuestra situación histórico cultural es la crisis, quiero comenzar preguntando: ¿Qué es lo propio de la crisis? ¿De qué tipo de crisis nos es posible hablar en cuanto filósofos? ¿Es la filosofía un producto o un pensar de la crisis? ¿En qué consiste nuestro quehacer como filósofos? ¿Es en general posible hablar de un modo específico de filosofar en épocas de crisis?

Desarrollaremos este escrito intentando responder estas preguntas. Para ello lo dividiremos en cuatro apartados principales.

Sentido de la crisis

Una cultura hace crisis cuando los fundamentos que le han permitido crecer y desarrollarse durante una época histórica, más o menos larga en el tiempo, se invalidan por una u otra causa, cuando todos los intentos de determinación del futuro a partir del presente parecen conducir a nuevos y nuevos fracasos, pero sobre todo, cuando el ideal de hombre que forjó a través de mil peripecias, avatares, aciertos y fracasos deviene imposible de sostener; más aún, llega a tenerse por algo inalcanzable, ilusorio y sin sentido.

Por diversos que sean los síntomas, las señas, a partir de los cuales llegamos a afirmar que una cultura, o nuestra propia cultura, ha entrado en crisis, todos ellos parecen apuntar hacia un mismo centro: hacia la ruptura, más o menos completa, de los vínculos que nos unen a un mismo territorio, a una misma sociedad y, sobre todo, a una misma forma de comprender el mundo y de concebir la vida. Hacia la ruptura de los lazos

que nos hacen partícipes de un determinado modo de ser hombres, de vivir, de pensar y de soñar. Hacia la ruptura con todos estos modos de determinación de lo real efectivo que constituyen el suelo firme en el que se asienta y consolida nuestra existencia, y cuya forma y sentido es en última instancia lo que también aquí denominamos cultura.

La crisis de la cultura comienza, pues, con una ruptura. Y en el mismo movimiento que la conduce a alejarse cada vez más de lo anterior, a cortar todos los nexos y las referencias que la identifican con el pasado; el que en general queda vigente sólo como recuerdo y lugar de procedencia, y quizás como algo todavía deseado pero imposible de recuperar; subyace, como lo aún no cumplido y quizás insospechado y apenas en germen un nuevo sentido, una posibilidad distinta y abierta a un nuevo movimiento; tal vez un renacer.

La ruptura rompe con el acaecimiento continuo de la cultura y, en la misma medida en que abandona la seguridad del horizonte anteriormente conquistado y en el que la existencia encontraba seguridad y cobijo, lanza al hombre y con él a toda la sociedad a la perentoria necesidad de buscar nuevos hitos para el adecuado desenvolvimiento de la existencia. Nuevos hitos que en adelante le sirvan al hombre para ajustar el sentido de su vida, para asegurar su posición en el mundo y para ocupar el puesto que le pertenece en la historia.

Pero ni la ruptura es un acontecimiento puntual ni algo comprensible de suyo. Por el contrario, el hombre de la época de crisis insiste, en cuanto hombre de la actitud natural, en la validez y vigencia de una forma cultural de la que cada vez se aleja más cierta e inexorablemente. No se trata aquí de un simple querer vivir en el pasado sino, más bien, de un no poder vivir todavía en el presente.

Vivimos el hoy desde la impronta de un pasado que aún no nos pertenece plenamente y con el que de una u otra forma hemos comenzado a romper. Y esta ruptura es aún más dolorosa para el hombre en la medida en que sigue negándose a ella, en la medida en que persevera en una vida para la que ya sus fundamentos han comenzado a ser cada vez más extraños y lejanos.

Pero tampoco la ruptura es todavía negación de los fundamentos en que descansan existencia, historia y cultura. Ruptura es alejamiento y apertura al cambio. Es extrañamiento y falta de vínculo con el centro mismo de la existencia históricamente determinada. Es un no querer, no poder o simplemente no ser ya así, tal como se fue antes y, al mismo tiempo, un estar en camino, un haberse puesto en marcha históricamente hacia un modo de ser distinto; ni mejor ni peor, simplemente otro que el que se deja atrás.

La crisis comienza como ruptura, como alejamiento, como pérdida del horizonte e ingreso en lo inestable, en lo todavía por decidir, en un modo de relativa indeterminación en el que se exponen existencia y cultura a su propio destino y a la necesidad de decidirse a sí mismas en un sentido o en otro, pero, en todo caso ya nunca más en el anterior.

Y esta fase de la crisis, la correspondiente al período de la ruptura con lo anterior, dura mucho tiempo; pues en general no llegamos a ser conscientes de lo que acaece con nosotros mismos sino después de recorrer espacios temporales muy amplios, al cabo de los cuales llegamos a ver con alguna claridad qué es lo que realmente ha sucedido y a comprobar por nosotros mismos hasta qué punto y en qué medida estamos lejos de los modos anteriores de ser el hombre, la sociedad y la cultura. Quizás el fenómeno de la moda y, hasta cierto punto al menos, los cambios políticos nos den una idea más o menos aproximada de lo ocurrido con nosotros mismos. Es más, por lo general insistimos en recuperar formas de vivir, modos de actuar y hasta de pensar y sentir ya pasados, antes que admitir que lo que ahora está en juego es nuestro propio ser histórico y que la nueva época nos exige abandonar los modos históricos de protección y relativa seguridad en que en otro momento se encontraban a resguardo la existencia y la cultura.

Pero si bien la ruptura con la época anterior de la cultura; y ésta es algo que siempre está por determinar y de cuyo deslinde nos eximimos aquí; es un signo inequívoco de la crisis, no la explica por sí sola. Antes bien, parece requerir que se ponga en claro por qué es menester el abandono de los fundamentos históricos de una cultura determinada en determinados momentos; es preciso, pues, aclarar a qué se debe el alejamiento de los centros de determinación y vigencia de la existencia y por qué éste tiene lugar necesariamente como ruptura.

La crisis irrumpe a partir de la continua devaluación de los fundamentos de la existencia en una cultura determinada. En la devaluación tiene a su vez fundamento el proceso de continuo alejamiento y desvinculación de los centros de determinación de la existencia histórica, que hemos denominado ruptura. Y porque la devaluación de los fundamentos de la existencia no tiene lugar como un proceso expreso y bien determinado y acaece, en general, como un movimiento imperceptible, oculto en los más diversos fenómenos y casi nunca conscientemente aprehendido, también la ruptura tiene este carácter de lo no inmediatamente discernible y, por tanto, de lo difícilmente superable.

Hemos empleado el término devaluación para referirnos a la crisis de la cultura. Con ello señalamos que los fundamentos en que descansan existencia y cultura han perdido su valor y tenemos esta afirmación por

algo comprensible de suyo. ¿Quién no comprende esta expresión en nuestra época histórica, tan afecta a hablar de valores en toda ocasión? Sin embargo, nosotros nos proponemos intentar poner en claro, al menos provisionalmente, lo que con ella queremos decir propiamente.

Abrimos nuestra indagación preguntando: ¿Son los fundamentos en los que descansan existencia y cultura algo valioso?, es decir, ¿son susceptibles de ser determinados desde el punto de vista de su valor? Y si ésto es así, ¿en qué consiste su valor? Y ¿qué es el valor respecto de dichos fundamentos? ¿Qué entendemos por valor?

Ya hace más de un siglo Friedrich Nietzsche nos indica en el parágrafo 12 A de la *Voluntad de Dominio* que un valor es un sentido, un fin, una meta a la cual se tiende, y que su realización se cumple cuando se alcanza plenamente la meta propuesta.[1]

Pero si entendemos el valor como una meta por alcanzar, como un fin expresamente propuesto, ¿cómo podremos determinar el carácter de valioso como lo propio de los fundamentos de la cultura? ¿Son acaso los fundamentos de la cultura algo así como paradigmas que han de intentar realizarse a lo largo de la historia? ¿Metas a cuyo cumplimiento se orienta la cultura y en relación a las cuales nos es posible, además, medir la mayor o menor realización de su esencia, o decidir en alguna forma acerca de su definitivo fracaso? ¿No están por necesidad sentados ya desde siempre, como sus mismas raíces, los fundamentos de la cultura, quedando por tanto relegados necesariamente a un pasado cada vez más lejano y del que a duras penas si tenemos noticia? ¿No llamamos también *mythos* a dichos fundamentos? ¿En qué consiste el carácter de fundamento del fundamento? Es más, ¿De qué hablamos cuando decimos fundamento?

Fundamento es la base, el suelo firme y sólido en el que algo encuentra soporte y asidero. Fundamento es lo que funda y en el modo de la fundación da comienzo. Pero, también es fundamento aquello que, en cada caso y en todo tiempo, determina, salvaguarda e identifica lo más propio; aquello que nos determina en última instancia y en lo que nuestra propia existencia se asegura y se pone a cubierto; aquello en lo que y respecto de lo cual nuestra existencia llega a ser histórica y que como lo vinculante de existencia y mundo da lugar a la cultura. Esta última llega a ser desde aquí lo que propiamente es: cultivo a partir del fundamento en que existencia y cosmos son propiamente lo que son.

[1] NIETZSCHE, F. *La Voluntad de Dominio.* Aguilar, Buenos Aires, 1962, pág. 21. Aforismo 12 A.

¿Pero, es en general posible atribuir el carácter de fin y meta, de sentido, de valor, a lo que como fundamento está ya desde siempre a la base de la existencia y por ende de la cultura? ¿No es precisamente lo propio del valor el estar propuesto para ser alcanzado, no cae el cumplimiento del valor en el futuro? Toda meta es algo para ser cumplido, realizado, alcanzado y, en cuanto tal, señala hacia lo todavía por conseguir, hacia lo futuro. ¿Y el fundamento?, ¿no se queda éste por necesidad en el pasado y en un pasado que se desdibuja cada vez más en el tiempo? Y si ésto es así, ¿cómo podemos hablar de devaluación de los fundamentos?

Sólo porque también el fundamento está presente en nuestra existencia precisamente como lo que le da sustento y la determina en su esencia, y desde aquí abre futuro para ella y para la cultura a que ella pertenece, y que ella misma construye, resulta posible algo así como una devaluación de los fundamentos. Ésta acaece cuando las metas y fines que la existencia tiene por sus fundamentos más sólidos resultan históricamente imposibles de alcanzar, cuando en virtud de dicha imposibilidad, prueba de la cual es el acontecer cotidiano, los mismos fundamentos llegan a ser algo carente de sentido y, en cuanto tales, pierden su carácter de soportes para la existencia, dejan de ser lo que fueron: fundamentos.

El especial carácter de los fundamentos de la existencia no sólo hace posible que éstos se devalúen, sino que en tanto nos permite entenderlos como metas y fines, los más altos fines y las más preciadas metas de la cultura, nos conduce a pensar tanto la existencia como la cultura en que ésta tiene lugar como "formas" no cumplidas de lo real, como "realidades" no plenamente determinadas desde el comienzo, como "entes" específicamente señalados a los cuales les pertenece en su ser y por su ser el todavía-no-ser plenamente, el permanecer siendo, el ser en devenir y, por tanto, el ser históricas. El carácter temporal propio tanto de la existencia como de la cultura dice mucho más que el "mero durar" en el tiempo. La existencia antes que estar en el tiempo, antes que durar, es temporal; ésto es, su ser se determina en y desde el tiempo, a ella le pertenece como una determinación de su esencia la temporalidad.

No es, sin embargo, aquí nuestro propósito adelantar una reflexión en torno a la esencia de la existencia. Antes bien, si hemos hecho referencia a ella ha sido sólo para destacar el carácter de no cumplido, de aún no plenamente sido, de pura apertura de su ser que a ésta le es propio. Y esto sólo para afirmar que por más que se invoquen una y otra vez los fundamentos de la existencia, que por más que se vuelvan a mencionar valores y derechos de la existencia no nos será posible salir de la crisis que como ruptura y devaluación de los fundamentos de la existencia caracteriza de modo especial nuestra propia época histórica.

Pero la ruptura y la devaluación de los fundamentos de la cultura no conducen de inmediato al final de la crisis ni, mucho menos aún, a algo así como una negación de la existencia históricamente determinada. Ni los anteriores fundamentos, ni los valores que determinan actualmente la existencia desaparecen sin más del ámbito en que se circunscribe actualmente la existencia. Ámbito en el que; gracias a los múltiples y vertiginosos modos de implementación técnica del mundo, sobre todo al incontenible avance de los medios de comunicación y a la cada vez más decididamente extendida dominación del mundo por nuestra civilización técnico científica; han llegado a constituirse en las metas y valores propios de una "cultura planetaria", como la llamara en su momento Martín Heidegger, o de una civilización global como más corrientemente se dice.

Antes que desaparecer del cielo de la cultura, las metas y valores propios de un modo anterior de determinación de la existencia y del mundo llegan a constituirse en lo fundamental, en aquello hacia lo cual habría que volver a mirar con el fin de abandonar la penuria en que existencia y cultura han ingresado definitivamente. De su realización actual, como adopción de valores; que por otra parte casi nunca se determinan y acerca de los cuales nuestro medio carece de una reflexión adecuada y suficiente; y como proposición de metas y fines a cuya consecución debería aplicarse el hombre hoy, la cultura parece esperar una solución real a la crisis, cada vez con una convicción mayor en la medida en que la situación general del hombre se hace más precaria y difícil.

Pero es precisamente en esta medida, en la justa medida en que la solicitud por la adopción de valores que garanticen la existencia humana y la pervivencia de la cultura tal y como ha sido hasta hoy se hace más perentoria y más fuerte, en la medida en que resulta necesario que más y más voces se levanten haciendo esta solicitud, que podemos preguntar acerca de si acaso no se trata de que los pretendidos valores fundamentales han sido negados. Ésto es, preguntar si la existencia ya no encuentra sustento para sí misma y para la cultura en que resulta posible en dichos valores, si ha surgido todo un abismo entre el modo de ser ella misma y el fundamento al que de múltiples maneras nos empeñamos en conducirla.

Preguntamos: ¿No será que el devenir histórico de nuestra propia existencia, de nuestra existencia occidental moderna, signada como está por la razón y el cristianismo, nos condujo a un ya no ser capaces de los valores propuestos; mejor aún a un ya no ser capaces de algo así como valores? Y si ésto es así, ¿qué pasa con el valor y qué con los valores? ¿No habrían sido negados? Pues si la existencia ya no puede fundarse en ellos, si la existencia no es capaz de acceder al valor como a su

fundamento, ¿no quedan, por ende, negados todos los valores? Por ahora nos es preciso dejar abiertos estos interrogantes. Sólo queremos recordar aquí, con el fin de brindar algún asidero a nuestra reflexión, los múltiples casos de negación de los así llamados valores supremos de la existencia y la cultura, comenzando por la negación de la vida como valor, o ¿es otra cosa que una negación fáctica del valor de la vida el que entre nosotros se atente contra ella y se la aniquile a cada momento? ¿Podemos pensar que quien ciega la vida del otro tiene algún tipo de percepción real del valor? Creo que podríamos abundar con los ejemplos, pero esta es labor que debo encomendar a los lectores.

La crisis de la cultura es una y la misma con la crisis de la existencia históricamente determinada. La crisis actual es la crisis de la cultura occidental moderna. Esta se cumple, también entre nosotros, como ruptura, devaluación y negación de los fundamentos de existencia y cultura. Más concreta y explícitamente como devaluación y negación de los supremos valores de la existencia. Antes que como reflexión expresa la devaluación de los valores tiene lugar como imposibilidad de cumplimiento de los fines propuestos para la existencia por la cultura y la subsiguiente negación como negación fáctica de aquello a que se dirige el valor.

Crisis y Filosofía

Llegados aquí estamos en condiciones de preguntar por el papel del filósofo de cara a la crisis. Ante todo hay que dejar en claro que existen múltiples maneras de enfrentar la crisis: bien sea advirtiendo acerca de los modos concretos en que ésta se presenta, señalando los peligros que trae consigo para el hombre, ocupándose de desenmascararla cuando aparece en formas aparentemente inocuas o atractivas, proponiendo fórmulas, remedios y caminos para superarla y reconducir el hombre a un "lugar" habitable y seguro, ofreciendo y exigiendo la instauración de los perdidos valores o la adopción de valores nuevos, y hasta ignorándola completamente.

Todas estas maneras de vivir el hombre constituyen formas de participación en lo más propio de la crisis. Todas ellas poseen a su vez como característica común el darse en la actitud natural, el hacer parte de nuestra cotidianidad y, en general, el ser ingredientes de una cosmovisión, o quizás debamos decir de la cosmovisión que como cultura nos es propia. A estas posibles soluciones de la crisis pertenecen también y con igual derecho que los elementos surgidos de la cosmovisión las soluciones propuestas desde las diversas ciencias que hoy por hoy se reparten el dominio del mundo.

También nuestra ciencia constituye una forma meramente natural e inmediata de enfrentar la crisis por la que atraviesan tanto la existencia como la cultura, crisis ésta que además puede tomar, y de hecho toma, la forma de crisis de la ciencia. Otro tanto hay que afirmar de nuestra "política", supuesto que realmente haya una política entre nosotros; ésto es un saber que pueda pretender regir el destino de muchos, de la mayor parte de los hombres, teniendo en cuenta ante todo lo que hace bien a la mayoría, es decir, el bien común.

No podemos dejar de mencionar en este breve esbozo de nuestras formas de enfrentar la crisis nuestra moral, nombrada una y otra vez y hasta la saciedad, más aún hasta convertir el término en un vocablo vacío, en un mero comodín disponible a discreción para todo aquel que se atreva a intentar un discurso de "moda". Nuestra moral que a fuerza de verse convocada en los más disímiles escenarios y siempre, o casi siempre, haciendo parte de una fórmula negativa: "ya no hay moral", "carecemos, o carece, de moral", "no tiene moral", "faltas a la moral" y otras muchas formas de decir lo mismo, a duras penas si indica ya algo, si señala hacia algún lugar en el que la existencia todavía pueda encontrar refugio y protección.

Finalmente hay que mencionar nuestra religión como un último reducto para el aseguramiento de una existencia que, librada a la inmediatez de lo meramente objetivo, se sume irremediablemente en la más profunda de las crisis históricas por las que ha tenido que atravesar nuestra cultura. Aquí sólo nos queda preguntar hasta qué punto y en qué sentido la religiosidad occidental, en cualquiera de sus formas, constituye una esperanza cierta respecto del desmoronamiento de los fundamentos de la existencia y de la cultura propias de la modernidad.

¿Y la filosofía, mejor aún el filósofo, cómo enfrenta la crisis? ¿Qué papel específico le compete asumir al filósofo en la época de la más profunda y radical crisis de existencia y cultura? Respondemos brevemente nuestra pregunta afirmando: al filósofo le corresponde en cuanto filósofo pensar la crisis de la existencia y la cultura propias de una época histórica determinada. En cuanto caracterizamos la respuesta del filósofo a la crisis como un pensar, resulta claro para nosotros que en el caso de la filosofía no se trata ya, como en los casos anteriormente señalados, de un mero advertir, anunciar o proponer soluciones concretas a la crisis sino, más bien, de esclarecer en la medida de lo posible lo que la crisis misma es, de exponer lo que a la crisis compete desde el punto de vista de su esencia y los modos en que por ella y desde ella resulta afectado lo que propiamente ha entrado en crisis: el ser del hombre.

Nuestra respuesta, sin embargo, es sólo provisional y requiere de una explicación más detenida. Ésta ha de comenzar por determinar, en la medida de lo posible, lo que hacen los filósofos en cuanto filósofos, pues sólo desde aquí podremos poner en claro cuál es su papel frente a la crisis.

La tarea del filósofo

Nos es preciso, pues en cuanto filósofos, ponernos en claro, o al menos intentarlo, respecto a nuestra propia posibilidad; ésto es, preguntarnos por lo específico de nuestra dedicación y por el sentido y el valor de nuestra actividad.

La necesidad de este tipo de interrogación deriva, de una parte, de la falta de determinación de la filosofía misma, -de aquello a que se dirige-, y de la imposibilidad de aclarar lo que a ésta pertenece de una vez por todas -definiéndola, por ejemplo- y, de otra, de la inasibilidad de su quehacer como un quehacer más o menos diferenciado de otros tipos de actividad y de la imposibilidad de distinguir previamente su campo de interés de otros posibles; recurriendo a señalar uno o varios campos ónticos -objetos o cortes de realidad-, que por sí mismos hagan aprehensible y en algún modo discernible aquello a lo que en su hacer se dirige el filósofo y el modo de inclusión de su saber, así como de sus relaciones con los demás objetos en el ámbito total del conocimiento y el mundo.

Es por ello que lo que entendemos en cada caso por sentido de la filosofía y de la actividad en que ésta llega a ser propiamente tal, se inscribe en el ámbito de aquello por lo que precisamente hay que preguntar cada vez de nuevo.

Porque el sentido de la filosofía no es evidente de suyo y porque su valor y su posibilidad parecen depender de lo que por filosofía se entienda en cada momento, porque el sentido de la filosofía es uno con su esencia, su posibilidad y su validez, y porque nada hay claro ni preciso acerca de lo que aquella misma sea, hablar acerca del sentido del quehacer filosófico es propiamente preguntar por este sentido, y por si en general hay alguno que le corresponda con mayor propiedad. Preguntar por el sentido de la filosofía es, a su vez, rigurosamente pensado, preguntar acerca de lo que la filosofía misma es, de su justificación y de su finalidad.

Comenzamos intentando ubicar nuestra reflexión a partir de algunos interrogantes; ya que esta es para nosotros ciertamente una pregunta antes que un tema entre otros posibles:

1. La pregunta por el sentido de la filosofía es la pregunta por su función y su causa; por el "para qué" y el "por qué" del filosofar. Preguntamos, pues: ¿para qué y por qué ésto, la filosofía?

2. Preguntar por la función y la causa conduce a una pregunta aún más general, pero necesaria, a la pregunta por la esencia de la filosofía. Preguntamos, pues: ¿qué es filosofía?

Las respuestas que consigamos dar a estas preguntas han de conducir a señalar desde ellas, así sólo sea de manera sucinta y general, cuál es para nosotros la tarea de la filosofía en nuestra sociedad en crisis, así como también, aunque sólo sea de manera esquemática y provisoria, la relación existente entre la filosofía y el hombre que, en cada caso, somos nosotros mismos.

¿Para qué la filosofía?

El tema de nuestra conversación se torna problemático, ésto es, abre caminos al pensar. La filosofía es algo que da qué pensar y, en cuanto tal, algo que abre caminos. Quizás también consiga dar pautas. ¿Para qué? En el mejor de los casos para recorrer los caminos, fijando límites al horizonte. Sólo en el recorrer el camino se perfila y sostiene el horizonte. Este mismo es propiamente tal desde el poner límites y en virtud de lo ya ganado como delimitación previa. El poner límites resulta posible sólo porque hay quien pone límites y algo por delimitar. Ni el horizonte ni el camino son algo previo y dado.

Poner límites deslindando el horizonte es lo más propio del pensar. El pensar, delimitando lo real, abre caminos y establece el horizonte en que a sí mismo se afirma y reconoce. La tarea del pensar parece, pues, consistir en su propia afirmación mediante la consolidación de los límites en que consigue tenerse por real, a una con lo que limita y así se apropia, en la constitución de un horizonte transitable y en adelante disponible.

En este afirmarse a sí mismo que pone límites y como posición y vigencia de todo límite llega a ser propiamente lo que ya es, ésto es, esencializa, llega a deslindarse por primera vez desde su ser y como fundado el ente que piensa: el hombre. En cuanto el ser del hombre no es algo dado de antemano y en lo cual éste caiga de algún modo, ni es el hombre meramente un ente entre otros al cual le acaezca además pensar, tanto el pensar como el hombre mismo llegan a ser originariamente un propósito fundado en este dar límite delimitante y propio del pensar y desde aquí el hombre mismo una meta a la cual, desde y en el modo de su ser, tiende el pensar. En otras palabras, porque el hombre desde la perspectiva de su ser es un ente de tal índole que sólo consigue concebir y realizar su ser como proyecto de sí mismo, porque su ser no le es dado sino como apertura del proyecto que él mismo es, el hombre es en cuanto

pensar y por el pensar un "ser con", "un ser en relación con..." , un "ser con... mundo", y sólo llega a ser propiamente en cuanto es también desde la radical relación de su "ser con", como "ser en el mundo". No se trata, pues, de que este ente, el hombre, posea para su disposición y desarrollo algo así como un mundo, sino que el mundo mismo como lo asegurado con su ser y por su ser en el poner límites que le es propio, hace indisolublemente parte, por así decirlo, de su ser. Al hombre le pertenece, pues, a una con el pensar y necesariamente el mundo como estructura radical de su ser. De aquí que no sólo su ser sea para el hombre proyecto y meta, sino que al serlo y justamente por ello también el mundo, como presente en la relación esencial que le sirve de fundamento, se constituya en proyecto y desde aquí en un proyecto humano.

En el fijar límites a lo delimitable -él mismo y lo otro- el pensar establece sus más propias metas. Una meta es siempre un sentido. Fijar metas para sí mismo y abrir los caminos que conduzcan a su consecución adjudicando limites a lo real y asegurándose en ellos es la tarea más propia del pensar. El pensar es, pues, lo que fijando límites y metas da sentido. La tarea del pensar es la donación de sentido.

El sentido es así, el ámbito -por tanto también el horizonte- en que el pensar se reconoce a sí mismo como vigente y real. El sentido es así también la meta del pensar. Una meta es un fin, algo por conseguir y hacia lo cual se tiende continuamente. En la fijación de metas el pensar se asegura a sí mismo como donante de sentido y simultáneamente como el centro desde el cual se deciden y determinan todo fin y toda finalidad. Un fin es la respuesta a nuestra pregunta: ¿para qué? En la posición de metas y fines el pensar decide su propio destino, establece como modo de su esencia su propio para qué, y en su consecución, como cumplimiento de su actividad, esencializa propiamente como lo que ya es: donación de sentido. El poner fines y metas y tender a ellas no resulta por necesidad idéntico al ser útil del pensar. Pero también éste como real que es y desde sus posibilidades más radicales resulta ciertamente útil, en el sentido de algo que "sirve para".

¿Para qué sirve el pensar? En cuanto no hablamos de un pensar determinado, ni del pensar -el pensamiento- de alguien, es preciso responder: para pensar. Un pensar que sirve -realiza en ello su ser útil- para pensar, sirve propiamente para sí mismo. El pensar sirve para pensar.

La utilidad del pensar no consiste en algo exterior, mucho menos extraño, al pensar mismo. Pensando y como pensamiento esencializa el pensar y llega a ser propiamente lo que ya es. Pensar es la tarea más alta de pensar. En ella se realiza y asegura como en su propia esencia el pensar mismo; en ella encuentra éste su más alta meta y su fin más cierto.

Pensar el pensar se dice en nuestra más antigua y reconocida tradición filosófica reflexionar. En cuanto en la reflexión el pensar sólo se atiene a sí mismo y a la actividad de su esencia, recién en ella el pensar ingresa en el ámbito de la más clara libertad. Un pensar libre, reflexionante y que a sí mismo se atiene es el más alto pensar.

El pensar, en cuanto fundado en la más alta libertad, resulta a su vez el fundamento fundado para todo ser libre el hombre y, como tal, pura posibilidad para la determinación y cumplimiento, esencialización, de su ser. Desde aquí el hombre llega a ser determinado en su fundamento como el ente cuya esencia se cumple en el asumir libremente la libertad de su esencia: el pensar; y como un ente que sólo llega a ser lo que ya es en, desde y como tarea del pensar. El hombre es entonces, también, tarea de sí mismo, y sólo en el modo de su cumplimiento histórico un ente susceptible de ser aprehendido, en cuanto ya cumplido, en el modo propio de determinación que comparte con todo otro ente intramundano, como corporeidad, cultura, historia, sociedad, etc.

Este atenerse a sí mismo el pensar reflexionante desde la absoluta libertad de su ser abierto, constituye la más alta forma del "poner-se en obra" el pensar mismo. En este "poner-se en obra" el pensar tiende a su fin más propio como a su meta y a su más radical sentido: el hombre.

Más no todo pensar ni toda forma en que éste se cumple es ya la obra del pensar, es ya un "poner-se en obra" el pensar mismo. Por esto resulta, en general, posible señalar modos y formas de cumplimiento del pensar, tales como el sentir, el apetecer, el amar, el odiar, el intuir, el valorar, el juzgar, el aprehender conceptualmente, el conocer, el saber, la cultura y la historia; todos éstos modos fácticos en que el pensar humano se determina. Por el contrario, un pensar en el que el pensar mismo se decide desde la libertad de su esencia, un pensar cuya obra y cuya meta es el hombre mismo, un pensar que "se-pone en obra" en y como el hombre en el modo de su ser, un pensar reflexivamente en este sentido, resulta por necesidad un especial y señalado pensar. A tal pensar lo denominan ya Platón y Aristóteles, y desde entonces los así llamados filósofos: φιλοσοφία.

Φιλοσοφία es donación de sentido en que el pensar llega a ser propiamente lo que es y se asegura como tal como en su más alta posibilidad, como en su fin más propio; en el que realiza su esencia. Donar sentido es, pues, el más hondo sentido del quehacer filosófico. En la donación de sentido el filosofar encuentra como entroncada con su esencia la pregunta, quizás también la respuesta, por el para qué que le pertenece.

Hasta aquí nos hemos ocupado, por necesidad esquemáticamente, de responder al primero de nuestros interrogantes. Este no resultó algo exterior a nuestro tema y, por el contrario, nos permitió esbozar lo que entendemos por un sentido, y hasta adelantar, en alguna forma, lo que vislumbramos como el sentido mismo del filosofar.

Las anteriores reflexiones parecen requerir que se responda en alguna forma al segundo de nuestros interrogantes: ¿por qué la filosofía? Esto es: ¿por qué la pregunta por el sentido del quehacer filosófico es la pregunta por el por qué de la filosofía?

¿Por qué la Filosofía?

Ya Aristóteles inaugura su Metafísica afirmando que según la determinación más radical de su esencia todos los hombres desean saber. Permítasenos aquí aventurar una afirmación de cuya validez nos hemos ocupado en otro momento: según Aristóteles, al hombre le es necesario saber para... ser hombre.[2] En el saber y como saber esencializa su ser; como sapiente es propiamente el hombre. En la misma medida en que el saber aparece mencionado por Aristóteles desde la perspectiva del para qué y en que el hombre es una y otra vez el sujeto del saber y, en cuanto tal sujeto también su resultado, el donar sentido resulta ser el para qué del saber.

El saber es el modo de presencia del sentido que en cuanto tal dona, y como donación y sentido es ésto: el hombre. El saber se cumple como pensar en la donación de sentido. También por ello todo saber es asunto del pensar.

Porque desde el pensar y como pensar el hombre dona sentido a su ser y como tal, como algo con sentido, se lo apropia para ser él mismo, el hombre no puede pensarse como un algo dado y caído ya desde siempre en la realidad en que le toca vivir. Mediante la asignación del pensar donante de sentido el hombre abre cada vez un horizonte en el que lucha por mantenerse. Esta lucha por la apertura, constitución y apropiación del horizonte que le es propio determina la existencia como histórica. El acontecer histórico del existir es en cada caso ya donación de sentido y apropiación del sentido del pensar propio de cada época histórica.

En la donación de sentido propia de la esencia del pensar y como sentido, lo real mismo adviene para el hombre como el ámbito en que a sí

[2] BETANCOURT, William. "Aristóteles, hombre, deseo y saber", en: Memorias, VI Foro Nacional de Filosofía, Universidad de Antioquia, Medellín, 1985, págs. 35 y 88.

mismo se asegura; frente al cual, y en el cual, él mismo llega a ser lo que es. En esta relación originaria ser y pensar configuran una unidad indisoluble de lo diverso y sólo aparentemente contrapuesto. Esta unidad de lo diverso en que ser y pensar son uno no es otra cosa que lo que ya antiguamente, y de modo expreso desde Heráclito, se denominó κόσμος, mundo.[3]

El mundo es, pues, el sentido en que se juega el ser del hombre en la permanente tensión vigente entre ser y pensar. Dicha unidad de lo que tiende a oponerse se realiza en primera instancia y quizás del modo más radical en lo que Aristóteles denomina ἐμπειρία. En la experiencia, y como experiencia, el hombre abre el mundo y conquista en tal abrir lo real inmediato, a una con los modos de cumplimiento de su deseo, en el que por necesidad irrumpe el modo más propio de su ser esencial.

La experiencia es esa forma de saber -determinación del pensar- en que el hombre consigue existir al ritmo de su variable y permanente deseo; por tanto, aún no la posibilidad para una determinación histórica de la existencia en que el hombre logre apropiarse a sí mismo y aprehender el mundo como sentido de su propio destino.

En la multivocidad del pensar se fundan modos diversos del saber: sentir, hacer, saber-hacer, conocer, saber. A estos grados de saber -propuestos ya por Aristóteles- resultan de una y otra manera reductibles las posibilidades de conocimiento que nos son propias. No nos interesa aquí, ni es la ocasión para ello, discutirlas en particular. Bástenos afirmar de momento, que la filosofía es una de ellas, y una especialmente señalada desde antiguo y a todo lo largo del desenvolvimiento histórico de nuestra cultura occidental. Y ésto, porque precisamente ella, la filosofía, no se limita a ser un modo de saber entre otros, sino que como saber es ella misma el espacio, por así decirlo, el ámbito, en que el pensar "se pone en obra" en y desde el sentido de su esencia. Porque en la filosofía y como filosofía el pensar se abandona al alto riesgo de ser él mismo como su propia obra, en ella se abre por vez primera de una forma radical la necesidad y, a una con ésta, también la posibilidad, de ser el hombre precisamente esto: *hombre*.

¿Por qué, pues, la filosofía? quizás porque aún hoy, como desde antes, tiene sentido la pregunta por el sentido en que hombre y mundo son uno en la alta tensión en que se oponen Ser y Pensar. Porque siguiendo la indicación de Aristóteles y Kant, cabe afirmar que: "*mientras haya hombres habrá filosofía*".

[3] BETANCOURT, William. *Existencia y Cosmos en la época presocrática de la cultura occidental.* Universidad del Valle, Cali, 1982, págs. 205 y ss.

El habernos ocupado, aun cuando sólo sea muy brevemente, de las preguntas por el para qué y el por qué de la filosofía nos conduce necesariamente a plantear el interrogante por la filosofía misma. Preguntamos, pues, ¿qué es filosofía?, y ésto aún cuando no sea sino con la intención de aclarar aquello a lo que nos referimos cuando hablamos de la tarea del filósofo.

¿Qué es filosofía?

Nuestra pregunta no es ahora una pregunta entre otras. Es más bien el resultado de una doble necesidad. La de esclarecer en alguna forma aquello acerca de lo cual hablamos propiamente ahora y, de manera preeminente, aquello que hace posible nuestra reflexión como quehacer, como la ocupación específicamente señalada a la que nos dedicamos. No se trata, sin embargo, de aventurar como respuesta a nuestra pregunta una definición, un decir que resulte de una vez esclarecedor y suficiente respecto a lo que nos interesa y mueve. Más bien intentamos mostrar cómo toda caracterización de nuestra actividad tiene que asumir como suya la pregunta misma por lo que propiamente hace, hasta el punto en que el formularla llega a ser el modo mismo del quehacer que intentamos deslindar. Filosofar es, pues, interrogar, es preguntar por... la filosofía.

Ya Platón y Aristóteles, y según éste también quienes les precedieron, coincidían en afirmar que lo propio de la Filosofía es el πάθος de la maravilla.[4] Este especial temple de ánimo ha de acompañar siempre a quien se dedica al filosofar. El θαυμάζειν, como especial disposición del espíritu hacia lo sorprendente e inesperado -recordemos a Heráclito (Fragmentos 18 , 27, 108)- resulta aprehensible como especial apertura del ser del hombre a lo que da qué pensar.

En el admirarse y como admiración que se cumple en el inquirir por, el hombre adviene al lugar en que se unen y contraponen Ser y Pensar. Dicho advenir en que el pensar se aprehende a sí mismo desde su más originaria relación con el ser, señalada ya de antemano como libertad, hace posible por primera vez y siempre un especial interrogar. Un interrogar interesado en el más radical sentido del interesar-se; ésto es, no simplemente un preguntar cotidiano y consuetudinario, sino un hacerse uno mismo cuestión y término de la pregunta en que se juegan el valor y el sentido de *existencia* y *mundo*.

Lo más característico de este señalado modo del preguntar consiste en que en éste y mediante éste la existencia misma se abre a la posibilidad

[4] ARISTÓTELES. *Metafísica,* A, 982L 12-19; PLATÓN. *Teetetos.* 155 d.

de ser ella misma, y se abisma en-si-mismada ante la inapelable certidumbre de su absoluta responsabilidad por el sentido en que lo real mismo se limita y constituye como mundo.

Esta especial forma del interrogar en que el hombre se retrotrae a su posibilidad más originaria y esencial, manifiesta en las múltiples formas del deseo y el saber, es la determinación más propia del filosofar. Es precisamente por ésto que también el filosofar fue y sigue siendo un preguntar y un preguntar que pregunta por lo fundamental, y se cumple en el modo y la forma de la pregunta más radical: aquella que pregunta por el sentido de lo humano en cuanto tal, aquella que mantiene abierta y en vilo la respuesta acerca del valor de la existencia misma y asume la existencia como el centro por el cual es preciso cada vez volver a preguntar.

Filosofar es, pues, el modo en que todo "poner-se en obra" el pensar se cumple desde la más honda determinación de su esencia, y este modo no es otra cosa que un interrogar; y un interrogar cuyo fundamento sigue siendo cada vez y siempre la libertad, en que es real el pensar que a sí mismo se atiene en medio de la suprema tensión entre ser y pensar.

El quehacer filosófico adquiere, pues así, un sentido que le viene, antes que desde cualquier otra instancia que podamos señalar, desde lo que la existencia misma es, desde su más radical posibilidad, desde su no-ser todavía algo totalmente cumplido y disponible. Siendo esta lucha por la determinación de un sentido para sí misma y para lo otro que ella, en el que pueda mantenerse en medio de la suprema tensión vigente entre Ser y Pensar y tenerse así por verdadera, el más propio sentido del quehacer filosófico.

Filosofar es, pues, preguntar por el sentido en que existencia y mundo son en la verdad de su esencia. En cuanto tal toda filosofía es, como la existencia misma de la cual es sólo una posibilidad, así sea especialmente señalada, algo histórico. Desde aquí nos es posible preguntar ahora por el sentido histórico de nuestro quehacer, ésto es, por la inserción de nuestro interrogar en el ámbito histórico social en que por necesidad está inscrito.

Filosofía y Crisis

Hemos esbozado ya la dirección en que el pensar aprehende algo así como la función propia de la filosofía en cuanto tal. Dicho esbozo mostró cómo no carece de sentido preguntar por un "para qué" respecto de lo que nosotros mismos hacemos o pretendemos hacer en cuanto nuestra vocación y nuestra dedicación nos refieren a la filosofía. No obstante la reflexión nos permitió responder a esta cuestión desde una referencia

interna, por así decirlo, a la filosofía, a su esencia y a su conexión con el pensar y el saber; no es posible pretender que nuestra respuesta resulte suficiente y algo comprensible de suyo sin más.

Nuestro quehacer, por tanto también la filosofía, exige como su posibilidad el que se den relaciones múltiples y diversas entre lo que él mismo es y los más variados modos de lo real circundante. La filosofía como toda actividad humana requiere, pues, para su comprensión de que se la aborde y considere en relación con el mundo en el que ésta tiene lugar y con un momento determinado del tiempo. En la pretensión de donar sentido a lo real, pensado como existencia y mundo, la filosofía entra en conexión directa con un campo fenoménico cuya identidad, carácter y sentido no son por necesidad, y en general nunca para el filósofo, algo dado y unívoco en su significado, su uso y sus posibilidades.

Establecer la significación, las conexiones y el sentido que guardan entre sí y para el hombre los múltiples fenómenos que nos toca enfrentar es una de las tareas que en nuestro criterio le corresponde emprender al filósofo.

Ganar las estructuras en que son válidos y vigentes los fenómenos, preguntar por sus conexiones complejas y abrir un horizonte de sentido en el que éstos lleguen a constituir un espacio para el desarrollo integral del ser del hombre es siempre, independientemente de las vías que para ello se sigan, *interpretar*. Así las cosas, interpretar parece ser para el filósofo una de las tareas esenciales, el centro por así decirlo, de su quehacer.

¿Para qué interpretar? Ya Karl Marx había advertido la inutilidad de la interpretación en un mundo en el que lo fundamental no parece ser otra cosa que conseguir siquiera las condiciones mínimas necesarias para una vida humana digna y soportable. La objeción de Marx a la interpretación como tarea de la filosofía es aún hoy entre nosotros continuamente repetida, e indudablemente no carente de sentido y valor. No obstante ésto, nos es preciso preguntar si toda transformación de lo real que pueda conducir a una existencia más integral y plena y a una verdadera transformación del mundo para el hombre no requiere de una previa interpretación que le fije sus metas, le trace sus límites, advierta cuáles y de qué índole son sus riesgos y peligros y, en general, le dé un sentido. Y un sentido que no se reduzca a establecer su mera viabilidad, que vaya más allá de exponer sus posibilidades concretas y sus consecuencias inmediatas.[5]

[5] Sobre esta cuestión véase: WISSER, Richard. *Martín Heidegger en diálogo.* Traducción española, William BETANCOURT, en: *Práxis Filosófica*, V.1-2, N°1, Universidad del Valle, 1982, pág. 20.

Este intento de retrotraer el quehacer humano al centro mismo de la existencia, y de decidir desde una toma de conciencia rigurosa y comprometida qué es deseable para ésta, qué la promueve y qué la limita, la asecha y la deteriora, es y sigue siendo la tarea de la filosofía: lo que nosotros llamamos *interpretar*.

¿Qué nos toca hacer para interpretar? Ante todo hacer fuerte nuestra relación con la gran tradición filosófica occidental. Hacer de nuestro quehacer un continuo y permanente diálogo con los filósofos, que nos permita, por sus consecuencias y el rigor de la propia reflexión levantar nuestra voz frente al mundo en que vivimos y con toda libertad y responsabilidad decir a quienes comparten con nosotros el mundo qué es propiamente lo que hacen cuando hacen u omiten algo. La filosofía debe llegar a ser algún día entre nosotros lo que Nietzsche considera fue alguna vez para los griegos: un remedio que fortalece la existencia y una amenaza para quien se alza contra ella.[6]

La filosofía exige, pues, de nosotros una toma de conciencia acerca de lo que propiamente somos, una actividad responsable y comprometida con el hombre que históricamente podemos y queremos ser, una gigantesca empresa que por su seriedad, su rigor y su decisión nos haga acreedores al sentido de nuestro destino histórico y a un señalado lugar en el contexto de una cultura, que por sus propios límites y su alcance actual sólo nos es posible denominar cultura mundial.

¿Para qué, pues, hacer filosofía? Quizás solamente debemos responder esto: para conseguir ser lo que ya somos, voces que se levantan desde la más alta conciencia acerca de lo que hoy significa ser hombre. Voces que señalen hacia los modos de desviación de lo más propio de la existencia que desde sí misma se determina, hacia los múltiples modos de manipulación del hombre en los que éste pierde la identidad de su esencia y es conducido a ser un mero objeto de consumo, un mero consumidor, una desdibujada mediación de sí mismo promovida con los más variados artificios: el ofrecimiento del éxito, el consumo como signo de realización personal, la riqueza como felicidad, el ocio como tiempo libre, el tiempo libre como espacio para la diversión y la diversión como masificación dirigida, el saber como información y la información como noticia, el deber como temor a la ley, la ética como posesión o como carencia, así como también la moral, el amor como placer, en fin todos y cada uno de los aspectos primordiales de la existencia humana como opciones intercambiables y ofrecidas las más de las veces a cambio de

[6] NIETZSCHE, F. *El libro del filósofo* (Selección de escritos póstumos de 1972). Taurus, Madrid, 1972, parágrafo 16 y ss. Y sobre todo el parágrafo 59, pág. 35.

no pensar, de simplemente transigir, de obedecer dócilmente, de consumir, votar, ser demócrata y defender la existencia y la dignidad humanas con banderitas blancas.

¿Pero somos nosotros mismos ya tales voceros? ¿Hemos ganado en algún modo del saber o de la existencia que nos pertenecen el puesto que nuestra propia esencia nos señala desde siempre? ¿O más bien nos es menester volver a preguntar la pregunta que pregunta por el hombre desde la perspectiva de su ser? ¿Nos da acaso la respuesta nuestra ciencia? En todo caso y supuesto que en nuestra ciencia o en nuestro lenguaje habite de alguna manera la respuesta ¿no es preciso todavía reiterar la pregunta? Y si la pregunta misma falta, ¿cómo podremos acceder a respuesta alguna?

Formular la pregunta que interroga por el hombre desde lo propio de su ser, es, ha sido y sigue siendo, pues, la tarea de la filosofía. Y esta especial pregunta, la pregunta por el hombre, llega a ser más urgente y decisiva, más determinante y necesaria precisamente en épocas de crisis; pues, lo que propiamente entra en crisis, lo que está en peligro al invalidarse sus fundamentos históricos y negarse los límites en que todavía resultaba posible no es otra cosa que la existencia humana.

Y la filosofía, precisamente por lo perentorio de su tarea y por el sentido de su esencia, es un camino, y un camino especialmente señalado hacia el hombre que en cada caso y siempre somos nosotros mismos.

Ya Aristóteles, ocupado con esta misma tarea, intenta aprehender la dirección en que se cumple el pensar reflexionante al caracterizar la filosofía como ζετουμένη ἐπιστήμη: *la "ciencia" que se busca.*[7]

Independientemente de la determinación aristotélica de este saber, de su método, sus condiciones, su posibilidad y su validez, podemos afirmar que para el filósofo resulta decisivo en su consideración de la filosofía el carácter de búsqueda del camino que le es propio, que este camino conduce -es un método- precisamente hacia el ser del hombre y que, como tal camino, la filosofía no sólo resulta posible sino necesaria, en cuanto pertenece al hombre esencialmente y en la misma medida en que en su ser está presente el deseo de saber.[8]

¿No es acaso esta misma búsqueda la construcción del camino y, por tanto, la determinación en que, en cada caso y cada vez, se decide históricamente el ser del hombre como sentido de existencia y mundo en el modo de la verdad -irrupción de su esencia a lo abierto de la existencia-, que a cada época le pertenece y en que ésta misma llega a determinarse

[7] ARISTÓTELES. *Metafísica,* III, 995a, 24.
[8] ARISTÓTELES. *Metafísica*, I, 980a.

como mundo, ésto es, como hombre y realidad en los modos de la cultura, del saber y de la historia?

Pero para la decisión de lo propiamente humano no basta la interpretación. Al filósofo le compete, ya desde antaño, desde los comienzos mismos del filosofar ἀληθείᾳ λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν: *decir la verdad y obrar según la physis*. (Heráclito, Fragmento 112).

Ésto es, también actuar; pero un actuar de tal índole que su sentido y posibilidad parecen estar liberados a la tarea misma del interpretar. Pues, la filosofía sigue siendo ante todo, y antes que otra cosa, asunto del pensar y carecemos de toda indicación previa y de toda imposición relativas al modo y al sentido de nuestra tarea.

Nos vemos más bien abocados continuamente a enfrentar la libertad en que se funda y desenvuelve todo pensar propiamente dicho de una parte, y de otra, la ausencia de una necesidad en lo real que pudiera determinar "desde afuera", por así decirlo, la dirección del pensar y el sentido de nuestro propio ser. Recordemos una vez más al viejo Heráclito, cuya voz nos advierte cada vez con mayor fuerza que la φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ: *la physis ama ocultarse*. (Fragmento 123).

Y sin embargo, no carecemos de todo fundamento para enfrentar el reto que nos presenta el ente que en cada caso somos: el hombre, lo más pavoroso según el decir de Sófocles en *Antígona*. Frente a lo terrible de lo pavoroso -el ser del hombre- aún nos queda la señal. Si no la entrevista por Heráclito, sí la presente en el "*signo indescifrado*" que seguimos siendo desde el decir poético de Hölderlin.[9]

Y esta señal es, a mi modo de ver, la más honda y urgente, la única que nos es dado hacer al interpretar en cuanto somos filósofos, la más perentoria y profunda tarea del filosofar. A la filosofía le compete, pues, como su más alta tarea, y en ella se cumplen su esencia y sus posibilidades, hacer esta señal; la señal que conduce al ser del hombre; y a nosotros como filósofos el contribuir a señalar la dirección del signo, el enseñar a aprender lo propio de la señal. Pero esto es interpretar.

Y, quizás, también el ser del hombre esencialice como tal en la interpretación. El sentido del quehacer filosófico, y el de la filosofía misma, no es, pues, otro que el hombre, y éste en relación con su ser más propio y radical.

Pero no somos en cuanto signo y señal en el vacío de un pensar que se abisma en su propia nada, que puede imaginar un mundo en su inútil

[9] HÖLDERLIN, F. *Mnemosyne*, Zweite Fassung, en: *Hölderlin Werke und Briefe*, Insel, Band 1, Frankfurt am Main, 1969, S. 199.

lejanía. Somos más bien, o debemos serlo, un signo del tiempo y nos pertenece la señal que interpretando nos descifra y con nosotros abre el mundo mismo. Y, sin embargo, ..."*hay días en que somos tan plácidos, tan plácidos...*",[10] según el decir de nuestro poeta; días en que olvidamos el suelo que todavía puede sustentarnos, y que quizás mañana esté agotado y no consiga soportar el peso más leve o la palabra más queda; aquella que en el decir de Nietzsche anuncia lo más grande. Como filósofos estamos entregados al vuelo ingrávido de un pensar que, aunque cercano, nos sigue siendo extraño, y no encontramos aún el valor para el arraigo.

Hölderlin continúa el canto mencionando la morada en que somos: "*y en tierra extraña casi perdemos el habla*",[11] y Barba Jacob anota: "*y hay días en que somos tan lúgubres, tan lúgubres...*". No tenemos ya siquiera la compensación de algún aburrimiento, que al menos estimule en nosotros la mirada perdida sobre el ámbito en que cometemos nuestro propio quehacer.

Y a pesar de que asistimos a diario a nuestra universidad, o quizás precisamente por ello, ahondamos cada vez más el extrañamiento del signo y hasta estamos dispuestos a repetir "pensando" las palabras de Heidegger: "... *todavía no pensamos*".[12]

Quizás sea, pues, nuestra universidad el estrecho reducto en que consiga resonar la voz que se atreva con el hombre entre nosotros, quizás nos sea perentoria la tarea de hablar aquí mientras podemos hacerlo. Pero nosotros a quienes se confía la señal, no sólo seguimos siendo indescifrados signos, sino que en silencio marchamos al silencio.

También ahora como en sus comienzos la filosofía es el pensar más propio y radical de una época de crisis; pero al mismo tiempo es un pensar en cierto modo extraño a la crisis y, sobre todo, un pensar que en cuanto va más allá de lo inmediato y dado no constituye propiamente una salida a la crisis. En el mejor de los casos a la filosofía le corresponde señalar lo más propio de la crisis, haciéndola más perceptible y radical.

Quizás también toda filosofía en cuanto pensar en época de crisis encuentre su más propio sentido y consiga realizar su esencia como crisis de la filosofía. Pues cuando una época de la cultura experimenta una crisis de sus fundamentos el pensar que sustenta dichos fundamentos, el pensar que fundamenta la cultura como filosofía, en tanto modo esencial de determinación del ser del hombre en cada época histórica, entra él mismo necesariamente en crisis.

[10] BARBA JACOB, Porfirio. *Canción de la vida profunda.*
[11] HÖLDERLIN, F. *Op. Cit.*
[12] HEIDEGGER, M. *¿Qué significa pensar?* Nova, Buenos Aires, 1964, pág.10 y ss.

Filosofía y crisis son modos de la existencia humana que desde siempre van unidos. Sólo porque el ser del hombre debe ser determinado en su esencia y desde sus fundamentos cada vez de nuevo, porque el hombre no es meramente un ente cuya naturaleza esté ya dada desde siempre y para siempre, porque el hombre en su ser y por su ser es siendo y está siempre en camino hacia sí mismo, porque la esencia humana es libre e histórica y en cuanto tal aún no terminada, el hombre llega a ser responsable de sí mismo y no puede ser propiamente el que es si elude su responsabilidad, si la entrega, la ignora o la confía a otro.

Y la primera y más alta responsabilidad humana es la que atañe al hombre como su propia vida. Somos responsables de nuestra propia vida y ésta en cuanto vida humana no nos resulta aprehensible sin más, no es algo que conozcamos y comprendamos de antemano. Por ello, nuestra primera e indelegable responsabilidad es la de intentar entender qué nos compete como hombres, qué significa para nosotros hoy ser hombres, aquí y en esta época, y obrar en consecuencia. Mientras no respondamos estos interrogantes desde nosotros mismos no estaremos en condiciones de emprender una verdadera lucha por la vida que merecemos vivir y nuestra existencia seguirá sumida en la más profunda de las crisis. Tal vez en esta tarea aún pueda ayudarnos la filosofía.