

¿Por qué y cómo filosofar todavía en una situación de indigencia, más aún, de pobreza absoluta?

Jaime Hoyos Vásquez, S.J.*

RESUMEN

El presente texto —leído por su autor como lección inaugural del segundo semestre de 1987 en nuestra Facultad— desarrolla el problema del sentido que aún tiene la filosofía en nuestras actuales circunstancias de indigencia.

Lo hace, dentro de una clara inspiración heideggeriana, examinando el temple de ánimo dentro del cual el filósofo da comienzo a su tarea para, desde allí, abordar el asunto más fundamental: el del papel que corresponde al filósofo en una situación como la nuestra, de indigencia, de pobreza absoluta.

Concluye el artículo haciendo mención de dos de los dispositivos más importantes por medio de los cuales el mundo contemporáneo adormece nuestra conciencia de que vivimos en el olvido del ser-mismo y del ser-propio-de-la-existencia-humana: la ensoñación de un progreso creciente y los medios de comunicación centrados en la imagen concreta.

* Universidad Javeriana.

0. Introducción

Muchas veces me he preguntado por una *justificación del filosofar*, y muy especialmente me propuse tal pregunta en un año de que dispuse para darme el lujo de repensar algunos asuntos, sin la urgencia de lo programado, sino simplemente por el interés personal en ellos. Un año en el que puede repensar de nuevo y sin afán algunos pocos textos que me habían llamado la atención y cuyo contenido desborda siempre lo que de ellos he logrado captar, puesto que siento que abren cauces que mis pensamientos efímeros no logran agotar. Cuestiones que no son mortales, como lo son mis pensamientos. En alguno de sus escritos menciona Martín Heidegger dos de tales cuestiones: la del ser-de-la-verdad y la del ser-de-la-muerte, que no son cuestiones transitorias o mortales o pasajeras como otras, o como puede pensarse quien en cada caso se las formula.

Esta justificación del filosofar me parece que se hace más urgente para nosotros, los que tenemos la dicha o la desgracia (? , no lo sé!) de pertenecer al tercer mundo, el mundo de la pobreza absoluta y de lo usado. Desde el primer mundo, donde la preocupación se centra en el consumo de lo superfluo, aparece nuestro mundo subdesarrollado como el mundo del rebusque, donde la preocupación está centrada en la carencia de lo más necesario para pervivir y en ver cómo se usa cada objeto hasta su completo desgaste...

Esta justificación del filosofar se hace todavía más apremiante a quien pretende seguir en su vida una vocación de servicio a los demás.

En lo que sigue, al analizar algunos rasgos de la actitud y talante que conduce al filosofar, creo dar con algunos elementos que justifiquen el *filosofar en y desde* una situación de indigencia, como es la nuestra, situación que, como dije, se podría caracterizar como de pobreza suma.

1. El talante o temple de ánimo del filósofo

Tradicionalmente se ha dicho que la filosofía propiamente tal empieza cuando se da algo que suscita en nosotros la *admiración*. Tal es el planteamiento de Aristóteles.

Para Martín Heidegger, un pensador que ha conmovido profundamente al mundo contemporáneo, el filosofar empieza cuando está *perplejo*.

Admiración y perplejidad, dos nombres distintos y distantes más de dos mil años para designar el talante o temple de ánimo que está al comienzo del filosofar. Para Aristóteles es la admiración que lo sobrecoge a uno ante las cosas lo que despierta el filosofar. Para Heidegger la perplejidad es una actitud

de la existencia en sí misma, por decirlo así, la que llama a filosofar. Pero el filosofar no se queda en perplejidad, sino que busca salir de allí, y para ello tiene que convertirse en salto hacia una novedad más originaria. Es como si las estrecheces de un muro que ciñera al existir suscitara la inquietud de mirar a lo que pudiera estar más allá de ese con-fin, y para ello fuese necesario un salto descomunal. Tal salto está también al comienzo del filosofar. El filósofo, como hombre, debe convertirse en *saltarín*.

El filosofar acontece entonces *gracias* a la perplejidad, cuando se da un salto hacia lo más originario. En esta formulación aparece una nueva palabra para caracterizar el filosofar: es un acontecimiento que se da *gracias* a la perplejidad. Surge pues el filosofar *de la* perplejidad, pero no como algo maquinal, explicado por racionalidades propias de los objetos, racionalidades objetivas, como serían las del principio del encadenamiento causal de todo fenómeno o de su dialecticidad. No, el filosofar surge de la perplejidad y ésta se entiende como el ámbito en el cual se *hace presente algo* que suscita el filosofar, invitándonos a él. En la perplejidad surge una presencia que nos invita al pensar filosófico, una presencia que nos da qué pensar; por eso esta presencia se llama ahora con propiedad una *gracia*, un *don*, no una causa compulsora. El filosofar ocurre *gracias* a la perplejidad: o sea que en la perplejidad el filósofo recibe la gracia o el don de aquello que le da qué pensar. Allí le habla lo que se llama pensamiento porque está llamando a pensar. Es *el habla o palabra-originaria* que desata nuestro *lenguaje o palabra-derivada*. Allí está pasando o dis-curriendo algo que nosotros recogemos en nuestro discurso derivado. El pensamiento del filósofo sería, pues, en este caso una respuesta a aquello que graciosamente lo está incitando a pensar desde la perplejidad y el filosofar solamente afloraría en el jardín de las gracias, de la gratuidad.

Para la generalidad de la gente la perplejidad produce confusión y oscuridad. No así para el filósofo, para quien en la confusión y en la oscuridad se abre el fulgor de una esperanza que lo invita a marchar adelante, así sea por medio de un *salto*. Siempre ha sido el filosofar este saltar hacia nuevos territorios y nuevas perspectivas para el historial de la humanidad, aunque generalmente el pensamiento novedoso del filósofo no suela ser comprendido por los contemporáneos. Para todo filósofo es verdadera la frase de Nietzsche: "Mi pensamiento es prematuro, necesita tiempo para que se le comprenda". También Kant era consciente de esta característica de su pensamiento, como lo manifestó en una conversación: "con mis escritos me adelanté por lo menos un siglo. Después de cien años se me logrará entender y entonces se volverán a estudiar mis libros y se les dará su valor!" (1).

Hay una palabra antigua que recibe una concepción completamente nueva y peculiar en nuestro siglo. Es la palabra *existencia*, que ahora, sobre todo en el

1. *Varnhagen von Ense*, Tagebücher I, 46. Citado por Martin Heidegger en "Die Frage nach dem Ding", Tübingen, M. Niemeyer Verlag, 1962, p. 43.

pensamiento de Heidegger, se va a reservar exclusivamente al ser del hombre. Pues bien esta *nueva concepción de lo que es existir* y el reservar este término para el ser-del-hombre surge en momentos de perplejidad y de angustia histórica.

En el caso de Heidegger, su pensamiento empieza a abrirse camino con más de un lustro de anticipación a la publicación de *Ser y Tiempo*, su primera obra decisiva en todo lo que es el camino de su pensar. Punto central de la temática de esta obra lo constituye el *nuevo concepto de existencia*, es decir, la nueva manera de concebir el modo como el hombre es, en cuanto contradistinto a todo lo demás. Esta nueva concepción de la existencia representa un concepto crítico que juzga a toda la filosofía dominante a comienzos del presente siglo, la cual, al privilegiar al conocimiento científico como la forma más válida de acercarse a la realidad, se centra en el análisis de la objetividad de los objetos, llegando hasta a nivelar el ser del hombre por el rasero de lo objetivo, del ser-de-los-objetos o de las cosas, es decir, olvidándose del ser-propio-del-hombre.

Fue Karl Jaspers quien hizo el descubrimiento de las *situaciones límite*, o sea aquellas en las cuales el papel anónimo de las ciencias y de los expertos ya no da más con respecto a la pervivencia personal o de una sociedad. Cuando se llega a un límite tal que lo disponible ya no da para más, ya está agogado, entonces la persona o la sociedad para pervivir tiene que agarrarse en sus propias manos y ser-se, literalmente: Ser-se. Como si para salir del barro tuviera uno que soliviantarse a sí mismo. Esta es la existencia, un ser que se es, que se agarra en sus propias manos y se abre cauce hacia un destino nuevo, sin temor a que se le ponga en su propia cuenta lo que pueda ocurrir. Este dinamismo que constituye el ser propio de la existencia —concepto reservado ahora para el ser-propio-del-hombre—, se hace manifiesto en tiempos de indigencia, tiempos de angustia, tiempos de catástrofe y de crisis con respecto a la persona y a la sociedad. Tales fueron por ejemplo los tiempos de la gran guerra, en la cual se hizo patente la insuficiencia o descalabro de una filosofía centrada en la ciencia y en su progreso ilimitado. En este trance emerge el concepto contemporáneo de existencia.

Permítaseme traer aquí el ejemplo con el cual ilustra Gadamer este concepto contemporáneo de existencia en referencia a un contexto más reducido. Recuerden, nos decía el Maestro en su conferencia aquí en Bogotá a comienzos del 81, “recuerden ustedes la gran catástrofe del ‘Titanic’. Ese barco suntuoso se hundió con casi dos mil personas a bordo y, mientras se hundía, la orquesta del barco siguió tocando ‘Más cerca, Dios mío, de Ti’. Allí se hizo patente algo que había todavía: lo vinculante entre los hombres, la solidaridad en el instante de máximo peligro, o mejor, de muerte inminente” (2). En el

2. GADAMER, Hans-Georg: “Heidegger y el existencialismo”, en *Cuadernos de Filosofía y Letras*, Bogotá, Univ. de los Andes, 1983, (6), pp. 16 y ss.

momento de la máxima oscuridad y crisis, cuando todo se está hundiendo, emergen recursos olvidados, que no eran tenidos en cuenta. Esto, aplicado a las crisis generales de la historia, quiere decir que allí donde parece que la historia va a fallar o ya falló, llegando a su límite extremo, allí mismo habrán de aflorar recursos que hagan posible la salvación de la historia. Por este motivo pienso que el nuestro es un momento privilegiado para el filosofar, como lo ha sido todo momento de crisis: hoy se hace clara como tarea muy propia suya la de mostrar que, al desplomarse la fe en la ciencia como motor de un progreso indefinido, hacen su aparición recursos que no eran tenidos en cuenta por las ciencias objetivas, las mismas que crearon los arsenales que estallaron en la catástrofe; recursos que de ninguna manera dependen de tal conocimiento científico, aunque sí son un presupuesto olvidado del mismo adelanto del conocimiento objetivo intracientífico, en cuanto *empresa humana*; recursos de los que es necesario echar mano para que el empleo del conocimiento científico sea correcto, sea ético, esto es, ayude a los hombres a construir una morada en la que se pueda convivir.

Tanto la vida personal cuanto el desarrollo de las comunidades históricas y de la misma humanidad caen periódicamente en situaciones en las que se hace claro que, a pesar de todas las apariencias, todo depende de quienes en ellas están envueltos; esto es, de las decisiones frescas que se hace necesario tomar... Situaciones en las cuales ya no basta con alimentar un computador con datos de la objetividad científica para que dicte él el curso salvador; situaciones en las cuales ni la ciencia ni los expertos pueden dar la solución atinada, sino que ésta incluye siempre un elemento de decisión histórica, en la cual quien la toma se endeuda y no teme que la decisión y el nuevo curso de los acontecimientos se le ponga a su cuenta, haciéndose a sí mismo funcionario de la humanidad, responsable de la novedad o de la repetición que aparecerán con la decisión. Son éstas decisiones creadoras de historia, historializantes.

En el caso de la existencia personal, cada uno llega necesariamente a enfrentarse con tales situaciones. Gadamer aduce dos de ellas: "Ante todo el tener que morir, de lo cual no nos puede salvar la ciencia. Como también toda experiencia de culpa. La conciencia humana no acepta las disculpas que el psicoanálisis y la crítica ideológica le ofrecen. La conciencia sufre bajo el peso de su propia responsabilidad aún contra las instancias de la ilustración científica" (3).

Para Heidegger la existencia humana *siempre* se está apoyando en su propio límite, así este hecho fundamental se mantenga en el olvido y se le desfigure o se le disimule. El límite es constitutivo del humano existir. Por eso el existir humano es *finito*. Pero este límite es algo positivo y por eso constituye el apoyo o implante del humano existir, la tierra raizal de donde toma la fuerza para ser-se. En el caso del existir humano, su límite no es mero límite, límite negativo

3. GADAMER, Hans-Georg: *op. cit.*, p. 17.

donde la realidad cesa, sino al contrario, es un con-fin, una frontera, o sea, aquello que constituye con respecto a lo ya-sido o ya-existido su propio exceso o trascendencia. Si lo intramundano se llamara lo óntico, lo entitativo, lo que hace presencia en el *límite positivo*, con-fin o frontera del existir se tendría que llamar onto-lógico, en cuanto es lo que en últimas *da razón* de lo que está situado al interior del mundo humano, no una razón científica u objetiva, sino aquella razón que viene del exceso o de la gracia o del don, que aflora y se ilumina al abrir la decisión histórica la novedad de un futuro que nos sobrecoge al desencubrirnos los nuevos horizontes. Estos horizontes nuevos son a la par un resultado de la opción libre en cuanto salto a lo no-dado-todavía en su plenitud, y liberación o emancipación de las estrecheces o angustias o indigencias de la situación anterior.

La angustia o estrechez de que habla Heidegger no es la angustia psicológica, así ésta pueda fundamentarse en últimas en aquélla. Y no lo es porque en la angustia metafísica lo *que nos estrecha* y se deja sentir es precisamente un exceso con respecto a todo lo dado, a todo lo óntico, que por este motivo recibe el nombre de nada, esto es: nada con respecto a lo óntico. En el planteamiento heideggeriano, —que no ha sido siempre bien entendido—, esta angustia es el límite o finitud del hombre que se da a sentir en momentos privilegiados, permitiendo que nos encontremos en lo que propiamente somos, como poder decisorio y liberador de las estrecheces a que necesariamente va conduciendo el existir humano. En este sentido, ya desde muy temprano pronunció el joven asistente de la Universidad de Friburgo la frase: “La vida es brumosa; se empaña siempre de nuevo”. Como si el existir, a pesar de que siempre se mueve en una cierta luminosidad y transparencia con respecto a lo que está allí a la mano y a aquello de que dispone, fuera sin embargo segregando a la vez una oscuridad, confusión y perplejidad tales que ellas mismas invitaran a que se las superara, para volver a caer sin embargo en nueva oscuridad, confusión y perplejidad, sin que este aspecto de la vida pudiese ser alguna vez reducido a una transparencia total y definitiva.

Tal niebla y oscuridad, supuesto que se las sienta o experimente verdaderamente, tienen un papel positivo en el existir: son ellas el desafío, el llamado a la desinstalación y a su superación por medio de decisiones creadoras de una nueva historia. Si aquello que es transparente en la existencia produce alivio, y en este sentido facilita el existir, aquello que es oscuro y nebuloso, en el supuesto de que no se le olvide ni se le reprima, es lo que devuelve al existir su peso y gravedad propios. Y el papel de una auténtica filosofía es mantenerlo vivo, así sea bajo la forma de un preguntar insistente y efectivo.

Baste, por ahora, lo dicho sobre el talante filosófico fundamental, y pasemos a la pregunta que tiene que ver más de cerca con nuestra situación:

2. ¿Qué papel puede jugar un filósofo en una situación de indigencia?

Si es verdad que el filosofar surge gracias a la perplejidad, *en* la angustia y *gracias* a ella, el filósofo debe buscar los medios de que ni él mismo ni la sociedad en general repriman o disimulen esta perplejidad y esta angustia.

Según el mismo Heidegger, el hombre vive en un olvido del ser, entregado al comercio con los entes y las cosas que conforman el mundo en que se ha instalado. De allí que aún su propio ser lo interprete según el modo de ser de los objetos disponibles allí a la mano. El estatuto del conocimiento dominante, el científico-técnico, tiende a nivelarlo todo por el rasero de lo objetivo, de lo cósmico y manipulable, olvidando y oprimiendo al ser del hombre. Es lo que Agustín llamaba la *incurvatio humanae naturae*, el que la naturaleza humana esté inclinada hacia los objetos del mundo y se olvide de su propio ser. Heidegger llama a esta estructura constitutiva del existir su estado-de-caído (*Verfallenheit*), el cual sin embargo está pidiendo por sí mismo una conversión o recuperación de sí mismo en lo que le es más propio, y con esto una emancipación del poder de lo cósmico, de lo objetivo.

¿Cómo poner en el primer plano de la conciencia personal y social aquellos fenómenos que parecen negativos, pero que realmente esconden una positividad profunda, puesto que ponen de manifiesto no solamente el límite a que ha llegado la historia, la existencia humana, sino también la novedad histórica que allí aflora, por medio de la cual la realidad misma nos está llamando a iniciar una época nueva? Como metafísico que soy, y con el peligro de ser descalificado, tengo que corregir la frase anterior y decir: la novedad histórica a la que *nos llama el ser-mismo* desde el olvido en que está necesariamente sumido.

Repitémoslo de nuevo: en el límite emerge algo nuevo, en el fondo un trans-fondo, que ya estaba presente aunque olvidado; trans-fondo que realmente impulsaba y sostenía la realidad, aunque no se le tenía en cuenta sino para extraer de él todo el rendimiento posible. Pongamos un ejemplo de tal estado de cosas: en las situaciones de pobreza se hace claro que es la solidaridad humana una condición básica para pervivir. Y si miramos a lo que causa la pobreza, la acumulación de riqueza *egoísticamente*, vemos que también ella sólo es posible porque hubo quienes participaron en los procesos de producción, los que presuponen esta *solidaridad* como su condición de posibilidad necesaria. Se ve cómo en el *límite-extremo* hace su aparición clara una realidad ontológica básica que es necesario rescatar del olvido y que al ser puesta de relieve, en un plano destacado, abre un cauce nuevo al desarrollo histórico.

Tengo la impresión de que el fenómeno de la deuda externa que oprime a nuestros países podría también sacar a flote cuánto valen estos pueblos en su pobreza y la injusticia de las estructura económicas dominantes. La situación

se presenta como si el tercer mundo fuera la reserva del mundo industrializado, por un lado para suministrarle los números masivos de quienes van a comprar caro, a poder ser los desechos y los restos que quedan en sus bodegas, y por el otro para vender barato brazos y materias primas, cuando hiciere falta para su producción industrial. El desierto ecológico que se agiganta con la aplicación ciega de la racionalidad científico-técnica, —es decir, del pensamiento cósmico—, movida por las ansias de progreso y de posesión del dinero, tiene su réplica más impactante y conmovedora todavía en la miseria humana que va generando: los ejércitos de desocupados y hambrientos a quienes no les queda otro recurso que el rebusque y la economía fuera de la economía. Es la irrupción de la pobreza en el mundo. Sin embargo, en esta situación de miseria extrema aparecen precisamente aquellos valores que pueden salvar la historia: no precisamente los valores económicos del pasado, sino el nuevo valor de la solidaridad humana, el cual habrá de asumir en sí, potenciándolos y purificándolos, los valores económicos del pasado. O sea que en la nueva economía el valor primario habrá de ser el de la solidaridad entre los hombres.

Múltiples son los dispositivos que ha generado el mundo contemporáneo para adormecer la conciencia de que vivimos olvidados-del-ser-mismo y del ser-propio-de-la-existencia humana. Mencionaré solamente dos de tales entretenimientos adormecedores:

1. Ante todo, el sueño de un progreso siempre mayor, gracias a la magia del conocimiento científico-técnico. Para Heidegger esta ensoñación de la humanidad puede durar largo tiempo. Y en este sentido exclama: "Sólo un Dios nos puede salvar" (4). ¡Un Dios! Es decir, algo que escape a todo aquello que la racionalidad científico-técnica puede admitir; lo que parece como si quedara fuera de ella! Y esta es precisamente la trampa de esta racionalidad, dominante hoy, y a cuyo amparo vivimos y morimos todos los humanos: que sólo admite aquello que nosotros los humanos podemos dominar, y así está sometiendo todo el desarrollo de la historia al poder de lo cósmico; en el mundo contemporáneo, al poder de la productividad de objetos de consumo y a los factores que en esta misma productividad logran hacer valer su densidad objetiva. Otras dimensiones que puedan tener realidad, aún nuestra propia realidad, se excluyen desde un comienzo. También lo filosófico, si es que la realidad tiene tal dimensión!

¿Cómo se las va a ingeniar el filósofo para no verse excluido desde el comienzo como un ser ocioso e inútil, que está de más y es estorbo para el mundo de la productividad y del confort, sin caer él mismo en la trampa de volverse otro ser productivo más? ¿No debería, también él, dedicarse a una práctica, a una actividad más productiva, para ayudar un poco a solventar la

4. HEIDEGGER, Martín: "Nur noch ein Gott kann uns retten", Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger am 23. September 1966, en la revista alemana *Der Spiegel*, T. 30, n. 23, pp. 193-219.

indigencia? Y, ¿cómo? ¿Sacando tal vez a los más pobres de su pobreza, esto es, convirtiéndolos en nuevos ricos? Pero, entonces, ¿cómo evitar que estos nuevos ricos, cuya avaricia fue alimentada por los horrores de la prolongada indigencia, no vivan también de la pobreza del otro?

2. Para terminar, quiero simplemente mencionar otro de los dispositivos que ha diseñado el mundo contemporáneo para mantener adormecida la conciencia con respecto al olvido del ser en que se vive: *Los medios de comunicación centrados en la imagen concreta*. No me voy a fijar en el tipo de programas que la opinión pública prefiera y que ella exige, —la “inteligente mayoría”, como dicen las propagandas—, sino en lo que constituye a estos medios: en el *predominio de la imagen* y en lo que esto significa. ¿Cómo llegar desde la imagen a despertar el interés por cuestiones que ya no son de la concretez y el brillo sensible de una imagen transitoria en movimiento, sino de una *concretez universal*, como la de las ideas universales y la de la misma cuestión de la verdad y de la muerte que mencioné al comienzo? ¿Será que estas cuestiones son las que son *aparentes* y no la imagen transitoria? En este caso, ¿cuál podría ser el papel de la filosofía? ¿Cómo podría ella hacerse oír siquiera?

En medio del desencanto y desesperanza que generan en nosotros y a nuestro derredor la miseria creciente de los hombres y la desolación de la naturaleza, sólo quedan dos caminos para lograr un cambio: el de *la fuerza*, que en el fondo nada cambiaría, o el de una *sabiduría nueva*, que nos permitiera avisorar nuevos horizontes que recojan no solamente lo salvífico y liberador de la época que llegó a su acabamiento, y que se queda en los anales de la historia, sino sobre todo lo que en el fracaso o derrumbamiento del pasado se hace presente como novedad del ser que nos llama a abrir cauces nuevos para la existencia humana. A nosotros nos corresponde al menos ejercitarnos en un *nuevo modo de pensar*: el que descubre las crisis actuales y los fracasos de nuestra historia, y en ellos mismos logra mostrar los cauces positivos que se ofrecen para un futuro más pleno.