

FILOSOFIA, HOY

HORTENSIA CUÉLLAR

Contemporary philosophy, having grown inside the cultural background of modern times, also cherishes in a clearer, although less attractive way, the genuine metaphysical enterprise which proceeds from the *philosophia prima*. This sort of philosophy deserves to be called not only post-modern, but supra-modern, classical.

Abordar el gran tema de la filosofía contemporánea es incidir en una de las producciones culturales más polémicas y de difícil interpretación, por incluir en su seno multitud de movimientos que se ocupan, radicalmente, de algún aspecto de la vida del hombre, la sociedad, la naturaleza física o metafísica, el universo real, etc., en sus causas últimas y principios.

El punto de partida puede serlo la razón como principio –al compás del ritmo marcado por la modernidad–, o lo que milenariamente ha constituido el *leit-motiv* del pensamiento clásico de occidente –la realidad en cuanto tal– aprehendida y profundizada por la inteligencia cognoscente.

Lo que interesa es no perder de vista que la gran tarea de la filosofía continúa organizándose en muchos de los centros de investigación mundial, o bien a nivel individual, pretendiendo encontrar una respuesta o solución a las más diferentes inquietudes, nostalgias y esperanzas que aquejan al hombre contemporáneo. En multitud de ocasiones lo que se intenta es replantear de nueva cuenta los viejos problemas de occidente; en otras, afrontar problemas nuevos resultantes del discurrir de la vida actual y de la apreciación cognoscitiva y crítica de lo que existe, pero siempre desde una dimensión de ultimidad radical que conduce a la pregunta por el fundamento.

La empresa no es sencilla, como no lo es cualquier labor científica preocupada por el conocimiento causal de lo que constituye su peculiar objeto de estudio. En filosofía ese objeto de estudio –ese objeto de interés– es múltiple, como múltiple es su hacer fundamentado en la visión radical de lo que existe. De ahí la multiplicidad de temas en el filosofar y peculiares modos de abordaje –estilos en el filosofar– de quienes dedican sus esfuerzos a esa tarea, cuya preocupación además de contemplativa, puede ser hermenéutica, fenomenológica, dialéctica, crítica, etc., con lo que su grado de complejidad se acentúa, volviéndose menos accesible. A esto se añade que su peculiar objeto de reflexión lo constituye su propio tiempo, la filosofía que se cultiva hoy día. Es éste el objeto de la presente disquisición: plantear con seriedad especulativa qué significa filosofar "hoy". Pero el "hoy" que aquí se expresa –no está por demás decirlo– no es el radicalmente temporal que remita al instante presente. Si así fuera, resultaría imposible hablar del quehacer del filosofar que –en cuanto tal– discurre en otra dimensión que no es la del instante fugaz: la dimensión intelectual y, por lo mismo, en un entorno distinto: el universal, que de suyo trasciende el tiempo real. Lo universal-conceptual, en realidad, es atemporal que no significa alejado de lo real, sino fundado en lo real aunque esté fuera del tiempo. Su realidad siendo irreal requiere como principio fundante lo real. Por ello es entendible la paradoja que surge en el seno de cualquier actividad genuinamente intelectual –científica o filosófica– que manifestándose esencial y estructuralmente universal, tiene que retornar al singular, a lo real, ya que si no fuera así, sería una actividad infecunda.

Pero debemos también entender que la filosofía que se cultiva en nuestro tiempo –hoy día– no está referida al instante, sino al tiempo presente con una presencialidad ya no exclusivamente histórica sino conceptual, que amplía el horizonte del filosofar y su comprensión etiológica. Si su personalidad fuera histórica solamente, su actualidad se agotaría en el instante presente y éste es de suyo fugaz: "es" pero al instante "deja de ser" con lo cual nos sumergimos en el ámbito de la total contingencia en donde impera el *per accidens* y del que es imposible hacer ciencia. Ya Aristóteles lo dice en el libro VI de la *Metafísica*: "Pero está claro que no hay ciencia del accidente. Pues toda ciencia es de lo que o se da siem-

pre o habitualmente. De lo contrario ¿Cómo se podría aprender o enseñar a otro?"¹.

Y la filosofía contemporánea –como la antigua, la medieval o la moderna– se puede enseñar, se puede cultivar, o al menos mostrar en algunos de sus aspectos característicos a los demás. Ese es mi cometido aquí: tratar de mostrar algunos de los grandes hitos del filosofar actual, sus limitaciones, proyectos y esperanzas.

Inicialmente replantearé la interrogación: ¿qué se entiende por filosofía contemporánea? Las respuestas más sencillas son: "la filosofía que se cultiva en nuestro siglo", "la filosofía de nuestros días", "la filosofía hoy", etc., que no es andar muy descaminados ya que efectivamente, desde la perspectiva histórica, la filosofía contemporánea es la filosofía de nuestro tiempo y este tiempo histórico, en relación a otros tiempos más remotos, abarcaría –en una primera instancia– desde principios de este siglo a nuestros días. Aquí, no cabe duda, caben disparidad de criterios en donde –en variados casos– la contemporaneidad cronológica se hace retroceder hasta la segunda mitad del siglo XIX. Es éste el caso de múltiples historiadores de la filosofía o de filósofos sistemáticos que han hecho asimismo historia de la filosofía. Esta actitud quizá sea debida a la fuerte influencia cultural e ideológica que muchos filósofos de la segunda mitad del siglo pasado han ejercido en esta centuria.

En parte, desde mi punto de vista, les asiste la razón. Desde otro ángulo no, ya que algunos de los filósofos que se consideran contemporáneos en realidad son culminación o epígonos claros de la pasada modernidad filosófica. Me refiero concretamente a casos como el de los jóvenes de la izquierda y derecha hegelianas, o incluso al mismo Karl Marx o Augusto Comte que representan desarrollos ideológicos acabados de la época ilustrada. Su pensamiento es netamente moderno. Lo mismo puede decirse del pensamiento utilitarista británico de John Stuart Mill o del neokantiano de las escuelas de Marburgo o de Baden con filósofos tan destacados como Hermann Cohen, Paul Natorp, Wilhelm Windelbrand, Heinrich Rickert y más recientemente Ernst Cassirer, etc.

Pero aquí más que la cuestión historiográfica lo que me interesa destacar es la cuestión doctrinal, presentándose un problema... ¿Quién en nuestros días no es un poco moderno? ¿Quién no le debe cierto tributo a la modernidad? ¿Quién no ha heredado el

¹ *Met.* VI, 2, 1027 a 20-22.

modo moderno de filosofar? Creo que aquí y parafraseando el Evangelio podríamos preguntar "el que se sienta libre de influencia moderna que arroje la primera piedra". Todos, de algún modo, en algún sentido, tenemos algo de modernos, al menos en la herencia cultural recibida. Muchas de las categorías científicas, filosóficas, artísticas e incluso éticas y económicas que manejamos, proceden directamente de la modernidad que asentó sus reales, desde el inicio, en el principio de inmanencia –en el *cogito*– que luego fue declinado bajo diversas modalidades –todas de alguna manera emparentadas entre sí– como por ejemplo la razón crítica de Kant, la razón absoluta de Hegel o la libertad como ciencia de J.P. Sartre, etcétera.

Tal es la razón, también, de que en el umbral del siglo XXI, empiece a tomar tanto impulso la crítica a la modernidad iniciada en la primera década del siglo pasado por Hegel, en particular a la razón ilustrada, y se hable ya de una nueva etapa: la postmoderna, con el retorno o tal vez el re-encuentro o quizá el descubrimiento de una nueva sensibilidad cultural donde el hombre sea valorado en su integridad ontológica y no solo de una manera parcial como *homo-pensante*, en vez de *homo-sapiens* que recoge quiditativamente su esencia. Para entender este enfoque no hay que olvidar que el pensamiento se nutre del saber y el saber a su vez de lo que existe, con lo cual el genuino aliento *post-moderno* proclama la apertura a todo el ancho campo de lo real –y en tal caso es un proyecto supra-moderno– sin restricciones procedentes del dominio de la concepción subjetiva de la razón y de la unilateral racionalización de la vida y la cultura. En un discurso así cabe la consigna aristotélica registrada en el libro III del *De Anima*: "el alma se hace todas las cosas". Por su espiritualidad el hombre es capaz de conocer como diría R. Garrigou Lagrange desde lo más material hasta lo más espiritual, desde un granito de arena hasta Dios.

La conciencia moderna, por su parte, ya nació con una restricción originaria impuesta por ella misma: ser la medida de todo pensar y existir, con lo cual lo que no quede encuadrado en alguna de las posibilidades operativas de la razón moderna es descartado del universo del saber omnicomprendido por el hombre y si acaso recibe algún calificativo, podrá denominarse *saber místico*, que significa alejado en el tiempo –en el principio– y por lo mismo postulado por la razón o por la fantasía y en consecuencia de imposible verificación real. Así por ejemplo para Claude Lévi-Strauss, el mito se reduce a un tipo de relaciones lógicas despro-

vistas de contenido, cuyo sentido no dimana de los términos mismos, sino del sistema lógico del que emerge de donde su posible comprobación real conduce a una contradicción *in-términis*².

Otras posibilidades no míticas de la razón, vg. la irracionalidad y la inconsciencia, sí tienen cabida en el universo temático de la razón humana, ya que representan por así decirlo, algunas de las posibilidades de la *metamorfosis* misma de la razón. Representan, justamente, la posibilidad de su sin-razón o de su inconsciencia –no afluencia de la conciencia– que puede traducirse en estados de locura³ o en estados límites de la razón de violencia o terror, o simplemente, de un fondo inconsciente o impensado que condiciona la vida mental consciente.

Por eso no es extraño que filósofos tan de nuestro tiempo como Alexandre Kojève en seguimiento de esas virtualidades de la razón moderna, sea capaz de legar a sus oyentes una concepción terrorista de la historia⁴; o bien el que Maurice Merleau Ponty en 1947, para justificar su apoyo al partido comunista, escriba un libro que se intitula *Humanismo y Terror*⁵, en independencia de los análisis consagrados por Jean Paul Sartre a la revolución francesa en su *Crítica de la Razón Dialéctica* y su apología de la fraternidad-terror⁶; o a los llamados "nuevos filósofos franceses" principalmente André Glucksmann y Bernard Henry-Levy quienes a finales de los años setenta, confiesen la fascinación que sobre la clase intelectual –sobre ellos mismo– ejercen los poderes más sangrientos, precisamente porque ellos no se lastran con escrúpulos y se atreven a mostrar dónde se encuentran la fuerza⁷. Todos estos ensayos bajo la sombra de Hegel.

Desde otra perspectiva, pero también moderna y emparentada con Hegel encontramos a pensadores como Jacques Derrida o Gilles Deleuze, para quienes el concepto de *différance* (primeramente no de diferencia sino de diferir: no ser idéntico, aunque diferencia provenga de diferir), constituye la clave para comprender: 1) el origen de la historia, porque desde el origen –en su interpretación– el presente está como en retraso respecto de sí

² C. LÉVI STRAUSS, *Antropología Estructural*, Eudeba, Buenos Aires, 1967.

³ M. FOUCAULT, *Historia de la locura en la época clásica*, F.C.E., México, 1976.

⁴ V. DESCOMBES, *Lo mismo y lo otro*, Cátedra, Madrid, 1982, 33.

⁵ *Idem.*

⁶ *Idem.*

⁷ *Idem.*, 34.

mismo, de allí el surgimiento de la historia y, 2) el principio por él denominado del no-principio, que se sintetiza en la afirmación "en el comienzo, el signo", por oposición a la concepción husserliana que sosteniendo la primacía de la conciencia y sus vivencias, constituiría en el contexto fenomenológico el principio de los principios⁸, de allí que *differance* represente el no-principio: la diferencia.

Gilles Deleuze, desde un entorno nietzscheano tematiza algunos aspectos de la filosofía trascendental kantiana, interpretando varias de sus categorías desde la *differance*. Así ocurre por ejemplo, cuando afirma "el ser de lo sensible" es la diferencia respecto a la "pura razón" o en su defecto, el *noúmeno* respecto del *fenómeno*. Ambas categorías son explicitaciones de "lo otro", son la diferencia, lo distinto de lo mismo, con lo cual se aprecia asimismo el rondar de la filosofía dialéctica en su pensamiento.

En un proceso natural al pensamiento moderno, más tarde extendiendo su crítica a la dialéctica, desde Nietzsche y con Nietzsche (podríamos decir desde lo otro), teniendo como propósito principal el mostrar la vigencia de la *crítica filosófica* (no necesariamente kantiana, aunque es claro que recibe la influencia del pensador de Königsberg) cuya finalidad intrínseca es el desenmascaramiento de los valores de occidente, el desengaño de sus categorías culturales, que le llevan a inferir la conclusión siguiente: "todo es válido, todo es igual, todo viene a ser lo mismo"⁹ con lo cual el relativismo gnoseológico y metafísico y la consiguiente ética de situación son patentes. Se trata, en el fondo de una nueva versión de la sofística.

El siglo XX es el heredero natural y tierra fértil donde tienen cabida todas estas explosiones de la inteligencia humana en su versión moderna, aunque no exclusivamente, ya que también le ha sido legado el rico potencial filosófico proporcionado por la tradición greco-cristiana configuradora por tantos siglos del rostro clásico de occidente. Su conocimiento sapiencial y sus producciones humanísticas así lo confirman. Por ello, tal vez, la prolifera efusión de estilos en el filosofar en el presente siglo que van desde el idealismo fenomenológico de un Husserl por ejemplo, hasta las

⁸ J. DERRIDA, *De la gramatología*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1970 y V. DESCOMBES, *o. c.*, 191-192.

⁹ G. DELEUZE, *Différance et répétition*, P.U.F., 1968, y *Lógica del sentido*, Seix-Barral, Barcelona, 1971. También V. DESCOMBES, *o. c.*, 199-234.

preocupaciones sociales y comunicativas de Jürgen Habermas, o la contra-crítica que desde el clasicismo occidental pronuncia Robert Spaemann a la variedad de utopías éticas y políticas que se han ensayado –con mejor o menor fortuna– en los últimos tiempos de la historia del hombre.

La filosofía contemporánea, por ende, habiendo crecido dentro del marco cultural de la modernidad da también abrigo de un modo más neto, aunque quizá menos llamativo, al genuino aliento metafísico que procede de las fuentes clásicas del pensar centradas en la *filosofía primera* cuyo objeto es el ser y lo que le corresponde de suyo. Y es ésta, también, una de sus posibilidades legítimas, quizá la única auténtica, porque representa la versión por antonomasia de apertura a lo trascendente, y por trascendente entiendo todo lo que está más allá de la inteligencia cognoscente, lo que no depende en su ser de su operación sino que funda su operación en esta doble vertiente: la de su propio ser como inteligencia racional humana y por tanto con un cierto tipo de ser llamado accidente y la de su apertura *ad modum sui* a todo lo que existe, de donde puede hablarse de un conocimiento ontológico de lo real fundado en su últimas causas y principios. Aquí lo que interesa es la búsqueda del fundamento y el conocimiento plural de lo que existe.

En este sentido, ese modo de filosofar ya no es solamente post-moderno sino clásico, porque no opone ninguna restricción ideológica a su comprensión cognoscitiva de lo real sino las solamente impuestas por las limitaciones naturales de la inteligencia cognoscente que se pliega a las virtualidades metafísicas y ontológicas de cuanto existe.

Y es que la postmodernidad entendida como reacción al discurso de la modernidad se referiría primariamente y en su mejor versión –paradójicamente– al modo de filosofar anclado en la Ilustración, por mediación de Hegel, que se convierte de esa manera en el primer gran crítico de la modernidad filosófica, al concebirla como problemática en su desarrollo y proponer una solución dialéctica al racionalismo crispado de la *Aufklärung*.

Lo que le importaba al "pensar su propio tiempo" era la idea de la reconciliación entre el despliegue de la razón totalizante y la sociedad dividida. Pero como ha mostrado la historia, su solución fue inviable¹⁰, con lo cual la brecha abierta por la postmodernidad

¹⁰ A. LLANO, *La nueva sensibilidad*. Espasa Calpe, Madrid, 1988.

filosófica iniciada por Hegel, representa la antítesis del debate sobre la modernidad, por lo que hacía falta un tercer paso que utópicamente Hegel creyó haberse ahorrado, por representar su pensamiento la plenitud del Absoluto.

Ese tercer paso quiso concretarse, a mi entender, en los posteriores desarrollos neohegelianos de izquierda y derecha –representarían la síntesis– que condujeron en el pasado siglo de diversas prácticas políticas, revolucionarias, económicas y sociales, etc., y cuyo más maduro fruto se desplegó en el siglo XIX, por una doble andadura ideológica: el marxismo y el liberalismo (tanto en su modalidad radical como neoconservadora), independientemente de la irrupción del positivismo cuyas raíces ya no son hegelianas sino empiristas por la línea de Hume, pero también modernas. Más tarde el debate sobre la modernidad se extiende, según creo, a otras formas de la dialéctica de la razón moderna, que discurren por la vía de los proyectos filosóficos de Kierkegaard y Nietzsche cuya crítica contundente al racionalismo de occidente, es muestra paradigmática de antihegelianismo. Hoy día, la fuerza de la crítica contemporánea no incide ya solamente sobre al *Aufklärung*, sus tópicos y sus críticos, sino que se expande más atrás –desde otras perspectivas– hasta abarcar el idealismo cartesiano y sus continuadores empiristas y racionalistas y en la actualidad a diversas de las más sofisticadas versiones criticistas o dialécticas, fenomenológicas o hermenéuticas, analíticas, o lógico-positivistas, materialistas o historicistas, etc., que despreciando el ser, se asientan en la actividad fundante y constructiva del *logos*.

Tal crítica es una crítica radical realizada desde la filosofía del ser, la metafísica.

Y es que la filosofía primera –aun históricamente hablando– se sitúa *más allá* de las fronteras de la modernidad filosófica: pero este más allá no es solamente histórico sino temático y conceptual porque trascendiendo el férreo cerco impuesto por la conciencia moderna –nunca ha quedado sujeta a sus límites– le muestra a su vez, otras virtualidades ontológicas que amplían el horizonte del filosofar. Por ello el pensamiento que de ella emana y que se nutre o explora nuevas virtualidades de esa tradición iniciada ya hace veinticinco siglos –contando ahora con los problemas, inquietudes y esperanzas de la contemporaneidad– escaparía a esta clasificación: no es estructuralmente postmoderna sino supra-moderna: clásica. Su ámbito de vigencia no se limita a un tiempo y espacio definidos –a una historia fáctica concreta– ni a unos presupuestos

asentados con anterioridad, sino a la realidad entera desde una dimensión esencialmente perfectiva.

Con esto pasamos a otro aspecto de la filosofía de nuestros días: ¿cuáles son algunas de sus características?

Difícil es precisarlo por la abundancia de material y de modelos filosóficos en boga, pero aun así considero que resaltan ciertos rasgos que podríamos considerar su denominador común. Tales son:

1. *No es una filosofía químicamente pura*; cuenta con el arraigo o influencia de la tradición clásica o moderna, además del impulso de su propia novedad.

Con ello quiero decir que se trata de producciones culturales que no han emergido de la nada, sino que son procedentes de un determinado entorno científico, cultural y social, que a su vez es heredero de la trama histórica que les antecedió. Con eso no niego la originalidad de la filosofía contemporánea -que la tiene- sino sólo afirmo sus antecedentes inscritos en la historia que no son coto para la manifestación de su específica presencialidad activa que se proyecta en su propio tiempo y en los tiempos por-venir.

2. *Es trabajada en la más absoluta libertad*: no parecen existir fronteras que coarten sus posibilidades expresivas que se muestran también como infinitas. De aquí la *elasticidad* en los más diferentes modos de pensar que obligan a preguntar ¿existe una unidad en su saber? que es uno de los más agudos problemas que aquejan a la filosofía de nuestro tiempo y que muy posiblemente pueda resolverse por la vía de la distinción entre la filosofía como ideología y la filosofía como conocimiento sapiencial.

3. *Es una filosofía de la aporeticidad* por excelencia en la que no solamente varían los objetos de la reflexión sino también los proyectos, los intentos y el sentido mismo de la filosofía, de modo que es legítima la interrogación: ¿qué puede haber de común entre aquellos que esperan sólo una desmitificación de los saberes y los que buscan el fundamento último de lo que existe?, ¿qué entre aquellos que tratan de dilucidar la experiencia originaria de la conciencia y los que afirman que nada es originario que no sea inconsciente?, ¿qué de los que fundamentan la verdad en el lenguaje y los que se percatan que eso no es sino un retorno a la sofis-

tica?¹¹. De aquí el carácter homónimo de la filosofía de nuestros días que conduce a la pregunta fundamental ¿qué es entonces la filosofía?

4. *Es una filosofía de la reflexividad*, entendida tanto en su modalidad clásica –la filosofía es un conocimiento reflexivo y adecuado de lo real (*reditio*)– que exige para su elaboración de un *logos* activo que no significa constructivo sino en acto; como en su versión moderna donde a falta de un acceso racional a la trascendencia, se le postula como uno de los posibles fines immanentes de la razón, con sus escuelas problemáticas en "el tratamiento universal de la verdad y el pensamiento"¹². Tal actitud desemboca en la paradoja insostenible del problema del intersubjetivismo comunicativo y social y la distinción y unidad de los saberes.

Desde la modernidad se proclama la prevalencia de la *intentio obliqua* sobre la *intentio recta* de los clásicos, debido quizá a la propia experiencia de la conciencia que se intuye, se sabe o se presiente originariamente separada de aquello que ella desea: su propio fundamento, con lo cual se trata de una razón menesterosa, necesitada, internamente quebrada que tendiendo al fin, no lo encuentra porque desde el principio su ámbito de desplazabilidad discurrió por los espacios sin límite de la razón que se piensa a sí misma, negándose al mismo tiempo, la posibilidad de hallar más allá su propio fundamento. En el fondo pervive de un modo críptico, la decisión cartesiana de fundar en el pensar cualquier tipo de existir. Dentro del gran marco de la filosofía contemporánea –en muchos casos– es ésta la influencia recibida.

5. Es una filosofía eminentemente *crítica*, tanto en su versión clásica como en sentido moderno.

En su acepción clásica porque su saber es valorativo de lo real, juzgando lo que existe desde el *logos*, pero ajustándose preliminarmente como facultad en busca de su objeto a lo que es. De allí la verdad de sus principios y el rigor analítico y sintético de su proceder. La filosofía clásica no construye lo real en cuanto tal, lo descubre –se trata de una razón contemplativa– y lo crítica desde la óptica fundante de sus principios específicos que se asientan en

¹¹ N. GRIMALDI, "Tendances actuelles de la philosophie" en *Revue des Sciences morales et politiques*, 1983, 455-74.

¹² *Idem*.

el ser. De aquí que su saber no se agote en la *theoría*, de donde las puertas abiertas a la investigación es una de sus constantes, así como la perenne amplitud de sus fronteras y la cabida sistemática a la crítica (juzgar sobre lo que existe), que se traduce en el volver una y otra vez sobre sus propios problemas que son problemas que versan sobre lo real y el replanteamiento formal de sus principios y fundamentos.

En su versión moderna, porque desde la *intentio obliqua* el trabajo crítico de la razón se ha acentuado sobre sí por su constante flexión en sí misma –reflexión de la reflexión– llegando a transformarse en un criticismo trascendental que potencia sobre sí misma sus propias virtualidades, mostrándose como una razón eminentemente activa, transformativa, constructiva, cuyo fundamento lo integra su propia actividad operativa con lo cual queda exenta de toda fundamentación que no sea la que ella se otorga a sí misma. Se trata de una razón autárquica, que desprecia todo compromiso adecuado con lo real constituyéndose ella misma en el principio.

Y es que desde su inicio como conciencia crítica, paradigmáticamente representada en Kant, la razón fue mostrada a juicio: criticada, con lo cual se plantearon radicalmente sus condiciones de posibilidad como facultad racional humana y su inceptión en el verdadero tipo de saber: el científico, pero a costa de un gran riesgo no suficientemente valorado por Kant: despotenciar a la razón de todo fundamento real. Ella sentada en el banquillo de los acusados (cfr. *KrV*) por una especie de desdoblamiento interno (es esta una petición de principio) se constituía a la vez en su propio juez iniciándose formalmente el trabajo crítico de la razón desde la modernidad filosófica, labor que hasta la fecha no ha concluido aún ni concluirá por esa especie de circularidad reflexionante en la que la razón crítica ha quedado atrapada.

La razón de ello se encuentra en el mismo Kant por su rechazo "a todo dogmatismo de la razón" y "todo dogmatismo de escuela" (y en lo que naturalmente estoy de acuerdo) con su ambiciosa pretensión de establecer radicalmente "un método transformado del pensamiento" que tuviera como eje *la razón crítica* y "lo que nosotros ponemos en ella"¹³ (y en la que ya no estoy de acuerdo). Es este el principio capital kantiano heredado a toda la modernidad filosófica y que –desde su inicio– se transforma en una espiral sin

¹³ *KrV.*, Prólogo a la 2ª. edición.

fondo de la razón muy difícil de desenmascarar, por encontrarse en ello la razón comprometida.

6. *Es oscura respecto al fin final*, en la mayoría de las versiones filosóficas actuales, que trae como una de sus consecuencias, *la caída del pensamiento escatológico*¹⁴, al que se considera sin-sentido y que conduce asimismo, a un antifinalismo no solo ético sino metafísico y teológico que llega a proclamar no solo la muerte del hombre sino incluso la muerte de Dios, con su consecuente nihilismo.

Por eso el tema de la trascendencia carece de sentido y si acaso se le considera, se le sitúa *más acá* de cualquier proyecto que pueda exceder el campo de lo humano, postulándola como meta de programas sociales, o políticos o económicos, etc., en definitiva *ideológicos*, que cuentan casi siempre con las limitaciones de su propia identidad, alejadas –por principio– del fin final. Lo que allí interesa sobre todo es la resolución de la vida práctica por la vía de la acción potenciada por la influencia de un estado de bienestar, la sociedad de consumo o su contrapartida ideológica y económica, la organización socialista, que conduce a la paradoja de que buscando las condiciones para una vida feliz el hombre personalmente se encuentra invadido de vacío. De allí la sensación de "estar perdidos" en muchos de nuestros contemporáneos. ¿Dónde se encuentra el fin? Es este otro de los enigmas que parte de la filosofía de nuestros días no acaba de descifrar. La clave de ese esclarecimiento tal vez se encuentre en el encuentro con el último fin y su enclave metafísico.

Nicolás Grimaldi explica el fenómeno del modo siguiente: para muchos contemporáneos la cuestión del sentido de la existencia depende más de nuestra libertad, de nuestra autonomía, que del vigor de un estudio analítico, causal y desapasionado de lo real. Por eso en el fondo, es problema de libertad, de querer contruir nuestro destino o destruirnos¹⁵. Carlos Cardona, por su parte, hablaría aquí de una opción intelectual¹⁶ y Rafael Alvira de una decisión de la voluntad¹⁷ de donde en su abordaje todo el hombre se encuentra comprometido.

¹⁴ N. GRIMALDI, *o. c.*, 458.

¹⁵ *Idem.*

¹⁶ C. CARDONA, *Metafísica de la opción intelectual*, Rialp, Madrid, 1969.

¹⁷ R. ALVIRA, *La noción de finalidad*, Eunsa, Pamplona, 1978.

Lo que si parece claro es que la filosofía contemporánea –con un buen hacer, sus ensayos y fracasos– continúa incansable el trabajo filosófico que no debe clausurar a pesar de algunos de sus intentos, porque sería traicionar una de las claves más profundas de su íntimo destino, que es señalarle al hombre –entre otros muchos de sus anhelos– cuál es su enclave y fin en el universo.

Dra. HORTENSIA CUÉLLAR
Facultad de Filosofía
Universidad Panamericana (México)

