

REFLEXIONES EN TORNO AL NÚMERO NEGRO DE LA REVISTA DE FILOSOFÍA (AÑO 1969)

Eduardo Carrasco Pirard
Departamento de Filosofía
Universidad de Chile

1.

RE Es difícil –quizás imposible– juzgar una época. Cuando se intenta hacerlo, los criterios que ella se dio ya han cambiado. Pero sí es posible, e incluso necesario, extraer las enseñanzas que ella nos deja. Para lograrlo, es preciso volverse hacia el pasado con una mirada que, por su parte, no puede pretender estar libre de errores. Se trata, más que de juzgar, de comprender, pues no existe tribunal alguno donde se pueda decidir como error o falta, lo que sólo la sabiduría del tiempo permite descubrir como tal. En el momento en que las cosas se dan, los acontecimientos están iluminados por exigencias y urgencias que poco a poco van haciéndose ilusorias; lo que en un momento parecía la expresión más pura e inamovible de la verdad histórica, se transforma después en un error de perspectiva, en una alucinación, en una pasión sin verdadera justificación. El hombre va errando en este neblinoso territorio, en el que se va decidiendo lentamente una verdad que siempre se le escapa, y de protagonista de ella que era en un momento, se transforma de pronto en su principal víctima. Del mismo modo, como cada cual vive el entusiasmo del instante en que la verdad se abre ante su paso, nadie se escapa de la responsabilidad y de la culpa ante el error que esta misma verdad trae consigo. En el punto máximo de la certidumbre de la justicia de nuestras acciones, hay un reverso que las hace injustas, y nadie puede escapar de este terrible sino edípico, en que la única conclusión definitiva viene a ser la afirmación de la finitud y el desamparo del ser humano frente a la verdad. La verdad tienta al hombre, haciéndole creer que es él el que la trae al mundo –cosa que en cierto modo es cierta– pero, a la vez, ella misma se encarga de desplazar su vía, que no sigue el camino presentido, sino otro nuevo, que nos deja mudos ante lo inusitado de su mutación. La justicia se hace injusta y la verdad se hace error, y el hombre es el que vive y sufre, volviendo una y otra vez a caer en medio de este naufragio, del que se salva por un instante, para volver a caer en él en el instante siguiente.

Todos los chilenos hemos vivido de uno u otro modo la violencia de estas transformaciones. Lo que parecía lúcido se transformó en ceguera, y de la oscuridad más aterradora salieron las luces que hoy nos iluminan, luces que por de pronto no tardarán en volverse oscuridad. Así, en este flujo y reflujo, hemos vivido las experiencias más extrañas y conmovedoras, y hemos ido aprendiendo esa sabiduría antigua que lamentablemente siempre dura poco, la que enseña la extrema cautela y la máxima apertura, para que lo que vayamos siendo en cada momento, no dañe la aparición esperanzada de lo que vendrá (“Conócete a ti mismo”, en el sentido griego de “no vayas más allá de tus propios límites”). Los filósofos no podríamos dejar de

sacar algunas conclusiones de este tránsito; por eso, algunas reflexiones sobre el punto de mayor oscuridad por el que hemos pasado, tal vez puedan servir para que en los años próximos no volvamos a cometer los mismos errores. En los más próximos, porque en los que siguen, y en los que ya no participaremos, volverán a encenderse los entusiasmos, y la Hybris volverá a hacer de las suyas, pues nunca el camino de los hombres será definitiva claridad.

2.

El N° 1 del Volumen XIV de la *Revista de Filosofía*, año 1969, es seguramente la expresión del punto más alejado de la filosofía en que se ha encontrado el Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile. Este alejamiento no se debe al hecho de que los autores que participaron en este número hayan sido ajenos a la Filosofía —en realidad se trataba de profesores y alumnos del entonces Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía de nuestra Universidad— sino al fenómeno mucho más decisivo que evidencian sus escritos, del completo desplazamiento en la vida universitaria de la filosofía por la política, actividad esta última, que por obra del conjunto de los sucesos históricos de la época, pasó a ser algo así como lo que Nietzsche hubiera llamado “el valor supremo”. La política transformada en la instancia suprema significa que ella viene a ser el criterio desde el cual todos los acontecimientos son juzgados. En el ámbito de la filosofía, ello significa que el pensamiento se sale de su esencia y pasa a predominar por todos lados la ideología, es decir, su versión espúrea, el ejercicio intelectual que es justificación de algo que no corresponde a la esencia del pensamiento y que a veces toma la forma extrema de la distorsión, la sofistería, la cual, evidentemente, esconde en su fondo una decisión que nada tiene que ver con el intento de desentrañar los misterios del ser. A exactamente treinta años de estos hechos, es conveniente preguntarnos cómo pudo haberse llegado a estos extremos en una institución filosófica que en sus años anteriores había sido el sitio de verdaderos intentos de reflexión autónoma. De ahí la necesidad de releer una vez más estas páginas, dictadas por el desvarío de una época felizmente ya pasada.

La primera cuestión importante que es necesario despejar, tiene que ver con la determinada dirección política partidista que se observa en este número. Es conveniente no dejarse arrastrar por la impresión unilateral que su lectura nos puede inducir: la conclusión de que el factor causante de esta distorsión haya sido el deslizamiento de profesores y alumnos de filosofía de la época hacia la ultraizquierda. En efecto, la sola nómina de los autores de los artículos nos muestra un hecho innegable: se trata de gente que, en su mayoría, en ese entonces estaba vinculada a movimientos de izquierda o ultraizquierda: Juan Rivano, Ilich Soto, Jorge Palacios, Edison Otero, Dantón Urqueta y Armando Cassigoli. Ni una sola voz disonante o siquiera matizada con respecto a los temas tratados. Por otra parte, en la presentación del número —que no va firmada— se reconoce la mano del que figura como director de la *Revista*, Juan Rivano, entonces una de las principales cabezas intelectuales de estas tendencias extremistas. Él es el encargado de explicarnos que es “la Asamblea del Departamento

de Filosofía”, la que ha decidido dedicar la revista al tratamiento del problema de la Reforma Universitaria. Se pretende que la publicación expondrá “la postura del Departamento de Filosofía”, es decir, se busca valorizar una posición colectiva que habría tomado el Departamento en su conjunto, hecho que por sí solo bastaría para despertar nuestra desconfianza de que aquí se trate efectivamente de una publicación filosófica. El expositor habla en contra de los “burócratas” y muestra su decidido apoyo a la manera radical de entender el proceso de Reforma que entonces tenía lugar en la Universidad. Afirma también una decisión de crítica y hace afirmaciones curiosas, como por ejemplo: “negamos competencia académica a los políticos tradicionales”. (Nos preguntamos: ¿Son otra clase de políticos los que tendrían competencia académica?). Se establece la suprema autoridad del Departamento frente a instancias superiores de la Universidad, se interpretan los conflictos en la repartición del presupuesto como un “clasismo”, que sería expresión del “clasismo existente en la sociedad”. Habría “Facultades pobres” y otras “ricas”. Y finalmente, cuando por fin se nombra la palabra “filosofía”, se afirma que los autores de estos escritos no están dispuestos a “aceptar preparados rancios, ni fraseología lisérgica, ni enredos intramundanos y ultraespaciales”. La explicación de esta frase viene al final del párrafo: “Suponemos que los alumnos de filosofía torturados, perseguidos, encarcelados, verdadera vanguardia política e intelectual, son realidad más que suficiente para detallar al más torpe lo que aquí declaramos”. Es decir, el sacrificio de estos alumnos sería una especie de argumento moral, que pone fuera de discusión todo pensamiento que no coincida con el de los autores de este número: lo que no se hace cargo de la situación aquí denunciada, no es aceptable ni aceptado, se trataría simplemente de una traición o de una indiferencia irresponsable. Los estudiantes de filosofía aparecen designados como “vanguardia política e intelectual”, es decir, ubicados en el lugar de precursores del movimiento histórico que sigue la dirección prevista por los autores del número. Pareciera entonces que este proceso de izquierdización, del cual dan testimonio todas estas ideas, fuera el causante de los excesos de la politización reinante en ese momento en la vida de nuestro pequeño mundo universitario.

Sin embargo, este modo de pensar autoritario en extremo que aquí se evidencia, y que se afirma sobre una base moral, no es más que la versión de izquierda de un autoritarismo que pronto se manifestaría en toda su violencia, aunque tomó la forma de las posiciones políticamente opuestas a las que asume esta revista. Todas estas furibundas afirmaciones podrían hacer pensar que se trataba de un Departamento “tomado” por grupos políticos extremistas y que este número sería la expresión caricatural de esta situación. Pero eso —que por supuesto es verdad— esconde un hecho tan determinante como este; y es que por el otro lado, es decir, por el lado de las posiciones extremistas de derecha, existía el mismo espíritu, pero con signo inverso. La demostración de esto la tuvimos poco después, cuando los militares llegaron al poder y se inició el proceso de “depuración” de la Universidad, proceso en el que no hubo revistas con amenazas y bravatas moralistas, sino algo peor, exoneraciones, quema de libros, censura, asesinatos, desaparición de personas, exilios y otros horrores. Lo importante es no olvidar ninguna de estas dos violentas y horribles caras de la medalla y, sobre todo, no usar a una para justificar la otra. Ambos extremismos, el de izquierda y el de derecha, el de palabra y el de obra, son hermanos, son simples

polarizaciones de una situación dominada por una misma ideología de sectarismo y violencia, ideología que no por el hecho de expresarse en términos de justicia social o de liberación, de redención social o de salvación patriótica del país, se hace por ello menos violentista y autoritaria. Por eso, este deplorable número de la *Revista de Filosofía* no debe tomarse únicamente como la manifestación de ese grupo concreto que en ese preciso momento logró apoderarse de la dirección del Departamento para llevar a cabo sus planes políticos, sino como una fotografía de la situación general, en la cual la sociedad chilena perdió el equilibrio y se dejó arrastrar hacia la pendiente del extremismo. Muchos de los que en esta revista no hablan, decían simplemente lo contrario, es decir, la misma violencia y la misma barbarie, pero con sentido inverso. Ni de un lado, ni de otro, hablaba la filosofía. Y es porque ella perdió la voz, precisamente en la que era su casa, que se alzaron en esta revista, con esta estridencia y en su nombre, las voces bárbaras de la ideología.

Por otra parte, no se trata de condenar moralmente a los individuos que participaron en este número, la mayoría de ellos hoy día bastante alejados de la filosofía, y además, de estas ideas. En realidad, ellos son más bien el síntoma visible que ha quedado de una enfermedad que se hallaba entronizada en casi toda la sociedad chilena. El extremismo intelectual fue una de sus caras, pero los que no dejaron escritos no debieran sentirse por ello fuera de una responsabilidad que, analizadas las cosas profundamente, debiera ser asumida por todos. Muchos de ellos, por lo demás, apoyaron sin restricciones a la dictadura. Los que callaron o se retiraron al resguardo de la academia tampoco están libres de culpa: entre ambos extremos se produjeron hechos que tampoco podían ser ignorados o pasados a llevar. Cuando la única excusa pasa a ser el miedo, eso quiere decir que el mal ha llegado a ensuciar hasta las almas más equilibradas y justas.

El extremismo político se transformó finalmente en un extremo politicismo, es decir, en una forma de existencia, en la cual la política se absolutiza y no encuentra frente a ella ningún poder que le haga frente o le dé una medida. Las propias manifestaciones que con posterioridad al golpe militar se disfrazaron de antipoliticismo, bajo la forma de cruzadas en contra de la política y los políticos (“los señores políticos”), en realidad no eran más que expresiones diferentes de extremismo político. Usaban la crítica de la política para aplastar sin piedad al adversario y negarle todo derecho. Por su parte, el academicismo de aquella época también se presentó finalmente como una posición política más, pues la politización general no dejaba espacio ni legitimidad para nada que fuera indiferente al conflicto de base que operaba en la sociedad. Las posiciones de centro estaban obligadas a expresarse políticamente y no tenían ningún peso, todo estaba empujado hacia el extremo, como si el Logos hubiera desaparecido de todo discurso, transformándose éste en mera expresión de una toma de posición inamovible. Este tipo de discurso no podía ser afectado por el otro, instancia cuya réplica sólo podía causar la exasperación de quien no se cree escuchado. Sólo se era capaz de ver como prueba de la escucha del otro, el asentimiento a las propias posiciones: “el que no está conmigo, está contra mí”. Esa situación es quizás la más alejada de la posibilidad del pensamiento, el cual requiere como condición indispensable para su aparición, el espacio de libertad en el que el individuo pueda entregarse

a la plena disposición de sus poderes de comprensión. El pensamiento busca al otro, pero apela exclusivamente a su alteridad, quiere que el otro sea precisamente eso, otro, y no repetición o voluntad que se pliega ante su poder. ¿De qué le sirven los discípulos al filósofo, si estos no son capaces de rehacer el único camino que lleva a la filosofía, el del pensamiento propio?

Es importante considerar que en una situación como la que describimos, el centro tiende a desaparecer, precisamente porque la “centralidad”, en el sentido del consenso desde el cual es posible la conversación –ese referente común que es la base de la convivencia– comienza a disolverse. No hay aceptación común de modos de conducta ni de racionalidad y ni siquiera de normas mínimas de buen vivir. Todo eso desaparece: por eso, en esas situaciones se diluyen todas esas formas de autodominio o de moderación, a través de las cuales se trata de no herir al otro, de no avasallarlo, de no aplastarlo. Y lo más grave es que todas estas distorsiones en la relación con el otro adoptan una apariencia engañosa y se presentan como formas de liberación, como rompimiento de cadenas y de represiones, como lo contrario de lo que en realidad son: expresiones de autoafirmación en las que se niega al otro, en lugar de buscar hacer algo en común con él. Recuerdo las asambleas del entonces Departamento de Filosofía: en medio de un ambiente de histeria colectiva, se vociferaba sin control a favor o en contra de las causas más dispares: uno tomaba la palabra para declarar a voz en cuello que él era homosexual y que la lucha revolucionaria tenía que entenderse como un acto de liberación sexual (llamaba a la promiscuidad que por fin traería la verdadera unidad entre los hombres), otro, representante del grupo “Droga”, de reciente formación, reivindicaba el uso de la marihuana y del ácido lisérgico como respuesta final al problema de la felicidad humana sobre la tierra, otro denostaba a un profesor, tratándolo de cobarde porque no se unía a la lucha armada; los más astutos aprovechaban la confusión para hacerse elegir ayudantes y hasta profesores por votación directa, y si se llegaba a nombrar a Platón, a Kant o a Heidegger, era para denunciar el escándalo de que algún profesor se estuviera todavía ocupando de ellos, en lugar de enseñar materias que verdaderamente pudieran llegar a ser una ayuda eficaz en la lucha revolucionaria. En suma, cada cual erigía su propia opción como única vía éticamente legitimada, eliminando desde la partida cualquier terreno común de discusión, en el cual esta opción ya tomada pudiera correr el peligro de ser descartada. Como si sorpresivamente se hubieran abierto las compuertas de la historia y cada cual hubiera tenido en ese momento la impresión de estar ante la efectiva posibilidad de hacer valer lo suyo, no para compartirlo con los demás, sino para imponerlo como verdad común. Ahora bien, este desquiciamiento destruye necesariamente lo que intenta, y exaspera de tal manera los ánimos, que, queriéndolo o no, toda posición moderada resulta empujada al extremismo.

Frente a esto, la filosofía es la apelación a la libertad del otro: yo te muestro lo que veo, para que tú veas. Incluso la argumentación, como forma de hacer valer el pensamiento propio fundándose en un razonamiento que se supone común, sólo surge en momentos de exasperación de los filósofos frente a la distorsión de la sofística. Nada más ajeno a la argumentación que la forma de expresión propia de la filosofía en sus comienzos, por ejemplo, que el lenguaje de Heráclito o de Parménides. La

desesperación de Sócrates consiste en buscar sin descanso el terreno común escondido detrás de las falsas argumentaciones sofísticas. Pero la filosofía no tiene por qué vencer a nadie. Vencer es un propósito ajeno a su cometido y, por lo demás, inútil, en cuanto no está en juego en ella ningún otro poder que no sea el que surge autónomamente del propio ejercicio de la libertad de pensamiento. Se piensa libremente, para que otros piensen libremente a su vez, no para ganar adeptos o para generar, por medio de influencias intelectuales, grupos de poder. Las escuelas filosóficas convivieron pacíficamente en Atenas hasta el año 529, fecha en la cual el Emperador Justiniano decretó su cierre. A ningún filósofo se le habría ocurrido condenar a otro por sus ideas o imaginar que su pensamiento se iba a transformar en modalidad de vida para todos los demás hombres. Por eso, filosofía hay allí donde hay libertad, y se acaba donde la libertad se termina.

Por otro lado, es importante señalar que en ese ambiente desquiciado del Pedagógico, toda posición, cualquiera que hubiese sido su contenido, se presentaba asentada en postulados de carácter ético moral, de tal modo que la oposición de fondo tendía a transformarse en un conflicto maniqueo: los que comparten mis ideas, aunque esto no ocurra en forma total y completa, son buenos; los que se me oponen, en cambio, son malos. Las alianzas pasaban por encima de cualquier principio, y los personajes más dispares, que uno hubiera tomado como enemigos irreconciliables, de pronto aparecían unidos por los más curiosos pactos. Por otra parte, personajes que de tomarles la palabra compartían casi todo lo que postulaban, aparecían de la noche a la mañana transformados en opositores odiosos y aborrecibles. Lo cual demuestra que esta manera moralista de comprender las propias postulaciones era justamente una de las causas de que ellas tendieran al extremismo. Este último podía tomar las formas más inesperadas: Antonio Skármeta, que entonces era estudiante de filosofía, comenzaba a vivir sus primeros éxitos literarios. Un periodista le preguntó qué era lo que a él le gustaría hacer en la vida; y él, con su eterna sonrisa socarrona, respondió: “Disc-Jockey”. Su respuesta fue publicada en un diario y dio lugar a condenas tan violentas de parte de algunos profesores, que Skármeta, que además era sospechoso por haber pasado algunos años de su vida en Estados Unidos, se vio obligado a responderlas a través de una carta que pegó en los árboles del Pedagógico. Estaba excluido el humor. En este clima de irritación general, se anatematizaba a diestra y siniestra. De ahí el tono condenatorio y la falta de equilibrio de los artículos de esta revista, que tienden a desautorizar al adversario con adjetivaciones morales. Como se ha descartado toda lógica común, queda abolida la equivocación, el error y hasta la ignorancia: se trata de voluntades malévolas que se oponen y ante las cuales ningún otro discurso que el condenatorio puede ser válido. El interlocutor queda anulado, la lucha es una lucha de valores, no de razones o argumentos, la lucidez la da la voluntad de conducir la historia en un sentido o en otro. El que piensa de otro modo es lisa y llanamente un ser despreciable que merece ser aniquilado, un mentiroso, un puerco, defendiendo ávidamente sus sucios intereses. Un ejemplo de esta actitud es el artículo dedicado a pulverizar un escrito de Juan de Dios Vial sobre “Filosofía y proletariado”: “Nos ocuparemos de este artículo no porque sea significativa para la historia de las ideas del país –que no lo es– ni por su contenido increíble; sino porque

es el hecho más flagrante de deshonestidad intelectual que hayamos conocido. A esta deshonestidad queremos nosotros agregarle la publicidad”.

En el caso particular de la ideología que en ese momento se apoderó de la dirección del Departamento de Filosofía, la ética de base era la que surgía de la rebeldía ante la miseria y de la explotación, de la conmiseración ante la pobreza. Frente a esta dirección de pensamiento, la “metafísica” es sinónimo de irresponsabilidad culpable de quienes, en lugar de entrar resueltamente en la lucha política revolucionaria, se pierden en discusiones bizantinas acerca de temas que no tienen ni tendrán jamás ninguna relevancia social. Ejemplo de este último tipo de pensamiento es, en primer lugar, el de Heidegger, a quien se aprovecha para vincular de inmediato, y sin mayores comentarios, con el fascismo hitleriano. Para ello se publican traducidos algunos de sus discursos del año 1933 y 1934. Además, un artículo especial de Rivano sobre un texto irónico de Günter Grass sirve para desautorizar en forma olímpica todo intento de acercamiento nacional a la obra del pensador alemán: “Si tienen validez y razón de ser el desprecio y repudio de la filosofía alemana por uno de los mejores intelectuales alemanes, ¿cómo no ha de tenerlo el rechazo de su adefesía imitación en lugares donde campean el hambre y la explotación al amparo del frenesí ‘metafísico’?” Es decir, la existencia del hambre y el subdesarrollo latinoamericano transforma sin discusión alguna el estudio de Heidegger en una irresponsabilidad. Pero los denostados son muchos más, como lo demuestran los comentarios a la selección de textos filosóficos publicados bajo el título “Filosofía, violencia y verdad”: Sartre, Max Scheller, Nietzsche, Unamuno, Toynbee (?). Además de enrostrarle a estos autores su presunta cobardía intelectual e indiferencia, la idea del artículo es justificar la violencia con citas de pensadores ilustres. El fondo de todo es la justificación de una posición que ya se ha tomado, pero en cuyo surgimiento la filosofía no ha tomado parte ninguna. Se trata de condenar, de llamar a los pensadores al banquillo de los acusados, de erigirse en juez de una moral que jamás se ha discutido, que simplemente se aplica sobre la base de la fuerza de las convicciones que se comparten con el grupo al que se pertenece.

La filosofía, en cambio, hace del cuestionamiento su único suelo. Su legitimidad está dada por la radicalidad de este remontarse a los orígenes. Para ella no hay nada resuelto de antemano, nada que no tenga que fundarse en el proceso de surgimiento del propio discurso. Si el pensamiento tuviera que inclinarse ante otra instancia, sea esta una fe, una sensibilidad moral, una tradición o una costumbre, ello sería la deserción de su propia vocación, la renuncia a su cometido esencial.

3.

Pero hoy día todavía la discusión sobre estos temas se hace difícil, por el hecho de que generalmente todos los actores involucrados buscan en las acciones del opositor la causa de los procesos que condujeron a la situación de conflicto. El tema esencial de estas discusiones se transforma en una decisión acerca de la causa y el efecto. La causa de la politización y del extremismo sería siempre la acción del adversario. Pero

es precisamente este modo de pensar, que no asume la propia responsabilidad y que comprende la acción propia como una respuesta a la acción del otro, la que impide generar el terreno común en que puede surgir cualquier acuerdo. Curiosamente, se reproduce aquí la misma situación que podemos encontrar en cualquier contienda infantil: “¡Tú empezaste primero! ¡No, fuiste tú! ¡No, tú!, etc.”. Y esta es precisamente la lógica del extremismo, una lógica en la que cada uno de los participantes legitima su posición, excluyendo desde la partida la razón de su adversario. El extremismo se legitima en la medida en que se presenta como *reacción*: la acción es del otro, por eso se traspasa hacia él la responsabilidad de los propios excesos. En la medida en que lo que yo hago es una respuesta frente a lo que el otro acomete, mi acción está libre de responsabilidad. Como él empezó la violencia, yo tengo derecho a la violencia, yo actúo en “legítima” defensa y en nombre de los altos valores pisoteados por mi adversario. “Yo tengo derecho a la violencia porque sufro la violencia de la explotación y la miseria. Alguien tiene que ser responsable de lo que yo sufro y ese tiene que ser destruido”. “Yo tengo derecho a la violencia porque el otro se ha alzado en contra de los poderes establecidos y ejerce violencia en contra de la ley y del orden”. En ambos casos, es la violencia la que se alza en contra de la violencia. Lo único que cambia en cada caso es lo que cada cual pone como más alto valor. Pero en ambos casos, el esquema de validación es el mismo: el fin justifica los medios.

Pero es fácil darse cuenta de que todo posible acuerdo viene del espacio que se genera entre los que discuten, cuando ambos son capaces de ver al otro y de verse a sí mismos más allá de la atribución de responsabilidades, cuando ambos retiran el juicio causal y son capaces de ver la situación en toda su amplitud y complejidad, cuando se establece como verdad común, que hay medios que ningún fin justifica. En este caso, la retirada o la distancia que se toma muestra que la responsabilidad es común, pero a la vez, que hay una inocencia en los actos, pues el conflicto se ha generado porque los que han participado en él, han caído presos de una situación que ellos mismos jamás hubieran podido controlar. De ese modo, la libertad que implica la responsabilidad se hace una misma cosa con la red que ha tejido el destino, y esa red ha sido tejida con los mismos hilos que la libertad le fue entregando. Así, cada cual asume su entera responsabilidad, al mismo tiempo que reconoce su entera inocencia, del mismo modo como puede responsabilizar al otro, sin restarle a la vez su inocencia. Ese acto de mutuo reconocimiento es lo que llamamos, *la comprensión del otro*, aun en aquellos aspectos en que su acción nos ha perjudicado. Es significativo que en Chile este tipo de comprensión haya existido con mayor frecuencia en el campo de quienes han sido víctimas de atropellos en sus derechos, mientras quienes han sido victimarios han continuado en su actitud inamovible de soberbia y de desprecio.

La retirada, la abstención del juicio extremista, la distancia frente al pensamiento que busca liberarse de toda responsabilidad para responsabilizar al otro, es por esencia un acto filosófico, en la medida en que la filosofía conlleva siempre esta retirada, aunque en un sentido todavía más radical que el que acabamos de exponer. Este último es, por así decirlo, una abstención de juzgar al otro; la retirada filosófica, en cambio, es la apertura de un territorio donde el hombre es capaz de ponerse entre paréntesis en forma absoluta, con el objeto de comprender en el sentido más completo que le sea posible, al ser humano y a su mundo. La filosofía abre de este modo, un

espacio de “indiferencia”, de abstención de mirar interesadamente (Más allá del bien y del mal), que es la fuente de toda tolerancia y el origen de la profunda inteligencia que desentraña, hasta donde sea posible, el misterio de la vida. Por eso, la filosofía debería presentarse siempre como la fuente de todo humanismo y de toda universalidad, aunque ningún humanismo ni ninguna universalidad “establecida” puedan servirle a ella como punto de apoyo. Así, la ciencia, el arte y el pensamiento, del mismo modo como la justicia y la acción de legislar, requieren siempre de una independencia y de una autonomía frente a todo poder instrumentalizador que desvirtúe o distorsione su esencia.

Ahora bien, si estos conflictos generados por la intolerancia y el sectarismo de uno y otro lado han tenido lugar en nuestro país, es porque la fuerza de las instancias que deberían haber resguardado su autonomía por encima de cualquier poder ajeno a ellas, era demasiado débil. Lo que sucedió en la Universidad es que su autonomía no fue resguardada y ni siquiera afirmada. Y lo que sucedió en la Escuela de Filosofía es que la propia filosofía no fue capaz de afirmar su esencia y su identidad, su especificidad libertaria. Es la razón por la cual todas las instituciones del país fueron fácilmente instrumentalizadas, perdiendo así su función esencial. Lo mismo pasó también en el terreno de la justicia, donde hasta hoy día, aquellos que debieran haber resguardado su poder independiente, se inclinaron ante poderes extraños y, sobre todo, ante el poder de la fuerza bruta, la del autoritarismo basado en las armas. El miedo, la complicidad con los poderes fácticos, desvirtúa necesariamente el carácter de aquellas actividades que basan su existencia en la libertad y en la independencia. De ahí que haya sido justificada la actitud de los filósofos que durante los años de dictadura tomaron posiciones a favor de la democracia, y lamentable la de aquellos que apoyaron la violencia irresponsable del izquierdismo o el despotismo ignorante de los militares.

4.

A pesar de ello, no debe creerse que la propia democracia sea por ello necesariamente consustancial a la filosofía. La democracia abre espacios de pensamiento libre, pero no por ello queda a resguardo del poder crítico del pensamiento, el cual, para cumplir cabalmente su cometido, debe dirigir su poder de cuestionamiento en dirección a la propia democracia. La filosofía no es ni de izquierda ni de derecha, ni demócrata ni antidemocrática, ella tiene su propia misión, que es precisamente la de pensar sin atadura ninguna que no provenga de sus propias instancias definitorias. La filosofía se autodefine cada vez, estableciendo de esa manera sus propios límites y sus propios intereses, y ganando cada vez nuevos espacios de libertad. Y así como en la dictadura se hace antidictatorial, porque no puede aceptar ninguna sujeción en su labor de pensamiento, así también en la democracia puede hacerse crítica, si ésta no responde adecuadamente a las exigencias que provienen de sus condiciones de existencia. Es la filosofía la que podría darle un fundamento a la democracia y no al revés, como algunas veces se ha pretendido (Por ejemplo, en el artículo de Richard Rorty, *La*

prioridad de la democracia sobre la filosofía, publicado en el libro de Gianni Vattimo, "La secularización de la filosofía", Gedisa Editorial, 1998, Barcelona, España).

5.

El número negro de la Revista de Filosofía es un número negro para la filosofía, marca la oscura consumación de una situación violenta y de un proceso que, por un lado o por otro, conducía hacia el término de la filosofía. El politicismo de ultrazquierda conducía hacia la desintegración de la vida académica, porque transformaba en instancia suprema un poder que nada tiene que ver con la academia. El "marxismo", tal como era entendido por sus sostenedores más radicales, se transformaba en un absolutismo de bases morales, más que teóricas, y era una verdadera fábrica de Savonarolas que predicaban con furia en contra de todo lo que oliera a no revolucionario. Por eso este número no es más que un panfleto que ironiza desde una seguridad ilimitada, sin la menor disposición al diálogo filosófico o a la discusión profunda. No existe la menor fisura en las convicciones del que persigue condenar a sus detractores, que más que contradictores, aparecen como déspotas irresponsables, enemigos de clase, insectos a quienes debiera aplastarse o expulsar de la Universidad.

Cuando se dice "todo es político", y nadie se puede sustraer al enfrentamiento que tiene lugar en la sociedad, se afirma que el pensamiento debe doblegarse ante las exigencias morales o políticas que se piensa están en juego en dicha situación. Se afirma: "¡Si tú no piensas tomando tales o cuales principios como inamovibles, quedas fuera del proceso!" Y eso es precisamente lo que un filósofo no debería jamás aceptar, porque ello lleva consigo necesariamente la afirmación de que existe una instancia exterior al pensamiento, que no debe ser cuestionada. Como decía Nietzsche en "La Gaya Ciencia" (Libro Primero, N° 1): "Y periódicamente el género humano no cesará de decretar: '¡Hay algo frente a lo cual en forma absoluta no se tiene más el derecho de reír!'" Es decir, "hay algo serio, hay algo sagrado e intocable. Esa es la base de nuestra esperanza; por consiguiente, el que la toca es un destructor o un criminal". Pero piensa sólo aquel que es capaz de atravesar ese territorio sagrado hacia las planicies de la libertad, hacia una intemperie que sólo encuentra suelo en el propio camino que hace el pensamiento. Y quien pretenda poner al pensamiento en un suelo que no es propiamente pensado, sino creído, apostado o simplemente elegido por ataduras convencionales o tradicionales, se sale inmediatamente de la filosofía. Filosofar es pensar por sí mismo, responder de lo que uno piensa en forma radical, afirmarse en la única barrera que no es posible jamás atravesar, la que separa o une lo que somos capaces de pensar e imaginar, del misterio inconmensurable del ser.

6.

Jorge Millas, en 1983, en una entrevista de la revista Huelén, N° 11, llegó a decir lo siguiente: "Los jóvenes de hoy no se forman, ni son formados; son más bien

deformados por la peor de todas las deformaciones: la política”. Y aclara más adelante: “Yo no pretendo, naturalmente, que el joven deba sustraerse al imperativo político de nuestra hora; al contrario, pienso que hacerlo es inmoral. Pero sí afirmo que la ocupación política pone al joven ante una porción mínima de la realidad, la más periférica de todas y que, por ende, una formación integral de la persona debe extenderse mucho más allá de los meros afanes ciudadanos”. Esta conclusión es extraída de una experiencia que no fue ajena a las contradicciones de su época, pero lo importante es que ella terminó en la afirmación de lo esencial: “Este mismo género de influencia, o acaso peor, han ejercido las pseudo-filosofías nacionalistas y racistas que, hipertrofiando las naturales tendencias heroicas del adolescente y del joven, han transformado a una apreciable parte de la juventud en una legión delirante de autómatas y monomaniáticos, en quienes el espíritu ha perdido la más excelsa de sus funciones: la comprensión”. Lo denunciado muestra con claridad la dependencia de lo que aquí se llama nuevamente “comprensión”, de la libertad de juicio, que la adscripción a una determinada posición política impide ejercer en plenitud. Así, la política, en cuanto apuesta, en cuanto deseo de que la dirección de la historia vaya en un determinado sentido, coarta ese distanciamiento desde el cual el que toma la opción del ver y del pensar puede lograr ejecutar sin trabas su cometido. El comprender es únicamente posible desde la libertad del ver; sin esa libertad, la razón se ve constreñida por un deseo de que las cosas sean de un determinado modo, y en lugar de comprensión libre y abierta hacia una realidad que está allí delante suyo, se transforma en justificación de un querer.

7.

Pero nadie ha mostrado de manera tan radical la autonomía de la filosofía con respecto a la política como Nietzsche. En su obra de juventud, “Schopenhauer educador”, la tercera de sus “Consideraciones Intempestivas”, expresa de manera incomparablemente clara las exigencias libertarias que debe cumplir todo filósofo ante cualquier poder externo a la filosofía, pero particularmente ante la política. “Toda filosofía que crea que un acontecimiento político pueda descartar, o más todavía, resolver el problema de la existencia es una bufonería de filosofía, una pseudofilosofía. Desde que el mundo existe se ha visto a menudo fundar estados; es una historia vieja. ¿Cómo una innovación política bastaría para hacer de los hombres, de una vez por todas, los felices habitantes de la tierra?” La política aparece aquí como el territorio de una constante ilusión, el espejismo que atrae cada vez al ser humano hacia una eventual posibilidad de superación de sus conflictos. Pero la filosofía consiste precisamente en el distanciamiento con respecto a esta ilusión: nunca en la historia se ha cumplido lo que el político se ha propuesto. La historia de la política es una historia de fracasos, de modificaciones que no coinciden con lo que el hombre se ha propuesto. El resultado es siempre diferente y la lucidez es reconocer esta distancia. La historia de Chile de los últimos cuarenta años es una formidable comprobación de este hecho, pues en nuestro país todas las propuestas políticas han fracasado, sus resultados no han sido nunca los que han pregonado sus protagonistas. El problema de la existencia no se

resuelve políticamente, pensar de este modo es una ingenuidad. La política no es más que un terreno de lucha de intereses en los que estos se presentan según una imagen prospectiva, programática. El discurso político es futurista, promete soluciones, se dirige a un mundo dolorido que desea abrirse a mejores horizontes. En este sentido, la política, en el sentido en que nosotros la entendemos, es esencialmente moderna, comprende el tiempo como una progresión realizable por medio de las acciones y decisiones humanas. Por eso se puede decir que la política es lo contrario de la filosofía, del mismo modo como la ilusión es contraria a la verdad. Lo cual no quiere decir que los filósofos no puedan tomar opciones políticas o, incluso, no puedan participar en política desde su libertad de espíritu. Lo importante es que cuando esta última está en juego, sepan decidir en favor de su vocación esencial. En relación con esta figura de participación desde la distancia, Ernst Jünger, en su extraña novela "Eumesvil", ha forjado la figura del "anarca", que podría valer como una descripción de la sensibilidad filosófica ante el poder.

8.

Es importante recordar que en la misma obra anteriormente citada, Nietzsche enumera las que para él, en ese momento de su vida, son las condiciones que hacen posible la aparición del filósofo. La segunda de ellas nos ubica de inmediato en la misma sensibilidad de las palabras que citábamos de Millas. Dice que Schopenhauer muy temprano "se armó de indiferencia frente a las limitaciones nacionales hasta mostrarse incluso demasiado riguroso hacia ellas". Y más adelante afirma: "pues quien tiene el *furor philosophicus* en el cuerpo no tendrá tiempo ninguno para el *furor politicus* y se guardará sabiamente de leer los diarios cada día, o más todavía, de servir a un partido" (Consideraciones intempestivas, 7, p. 80).

Queda muy claro que quienes han intentado vincular a Nietzsche con el fascismo, no lo han leído muy cuidadosamente, pues en estas palabras el pensador se aleja de esta corriente política por lo menos en dos ideas esenciales: en primer lugar, porque para el fascismo todo es político, es decir, en esto comparte con el marxismo la idea de la centralidad de la política. Pero, al igual que en las versiones más radicales de esta última tendencia, al fascismo le es inherente la colectivización de su cometido a través de la pertenencia al partido, cosa que según Nietzsche choca directamente con el carácter esencialmente individual del pensamiento. La filosofía es netamente independiente. La política, además, está siempre atada a las ilusiones del presente. Es el motivo por el cual Nietzsche le recomienda al filósofo abstenerse de leer los periódicos, el ejemplo más evidente de la ilusión de querer saber y controlar los sucesos. Y en segundo lugar, el fascismo es una ideología centrada en el nacionalismo, lo cual para Nietzsche es absolutamente incompatible con el espíritu filosófico. Esta incompatibilidad resulta del hecho de ser el nacionalismo una perspectiva interesada que necesariamente deberá contaminar con su partidismo la mirada del filósofo. A pesar de ello, según el pensador, esta independencia de espíritu, que lo hará distanciarse de las cegueras que conlleva la afirmación acrítica de lo nacional, no debe inducir a una

indiferencia de sus responsabilidades cívicas. Por eso, inmediatamente después de la afirmación recién citada, dice: “Sin embargo, no dudará ni un instante en tomar su lugar si su país está realmente amenazado”.

El espíritu de independencia del filósofo ante la política significa que su mirada está dirigida a otra cosa. Por eso, Nietzsche valora las situaciones en las que la política pasa a ser un asunto que no compromete la acción de todos los ciudadanos. Es loable el hecho de que ella se transforme en una ocupación especializada, dejando un margen abierto de acción independiente, aunque no indiferente. El hecho de no ocuparse de política no significa ser indiferente a ella, pero lo positivo de las situaciones en las que lo político está restringido al ámbito de acción de los políticos, es que, de ese modo, cada cual puede entrar de lleno en lo suyo. Una sociedad sana sería aquella en la cual, mientras los políticos asumen su rol de modo profesional, el resto de los ciudadanos pasa a asumir sus propias responsabilidades. La politización generalizada de la sociedad es una muestra de la decadencia de dicha sociedad y, en ningún caso, algo positivo. “Todos esos Estados donde son otros que los hombres de Estado, los que tienen que ocuparse de política, están mal organizados y merecen perecer por el número de sus políticos” (Op.cit. 7, p. 80).

Para Nietzsche, otra de las importantes características de lo político, que necesariamente alejan esta actividad de la filosofía, reside en el vínculo evidente que tiene la política con la historia, y esta, por su parte, con el pasado. La mirada filosófica es una mirada limpia, que busca determinarse desde la cosa observada, es una mirada dirigida hacia “las cosas mismas”. Por eso, las vivencias del pasado, que llegan hasta nosotros como mitos o costumbres o tradiciones, crean un velo de distorsión que impide la pureza y la objetividad de la mirada filosófica. Esta última quiere enfrentarse con las cosas con la misma ingenuidad que tiene el verlas por primera vez. “Aquel que deja interponerse entre él y las cosas, nociones, opiniones, acontecimientos del pasado, libros, aquel por tanto, que en el sentido más amplio, es nacido para la historia, no verá jamás las cosas por primera vez y no será jamás él mismo una de esas cosas que se ven por primera vez; pero ambas cosas se pertenecen recíprocamente en el filósofo, porque a él le es preciso extraer de sí mismo la más grande enseñanza y porque él se sirve de sí mismo como imagen y abreviado del universo” (Consideraciones intempestivas, 7, p. 80). El filósofo extrae de sí mismo lo que sabe, tiene que construir a partir de sí y con sus propias fuerzas lo que piensa. La obra filosófica es una obra individual y autónoma, no es ni un saber erudito, ni nada que pueda verdaderamente transmitirse de un hombre a otro. Sólo puede aprenderse la actitud, el ejemplo de vida, pero el contenido debe reconstruirse cada vez; se trata más de una fidelidad consigo mismo, que de una asimilación de conocimientos. En esto, Nietzsche no es el primero, pues ya Platón, en su Carta VII, había expuesto esta misma idea. Hablando sobre la posibilidad de enseñarle a alguien la filosofía, Platón dice: “No existe un trabajo mío sobre estas materias ni existirá jamás, porque no es materia para ser expresada como ocurre en otras disciplinas, sino que es el resultado de un gran contacto con el tema mismo y de un convivir con él, lo que permite que, de improviso, como si saltara una chispa de fuego, brota la luz en el alma que se alimenta por sí misma”. El alma que se “alimenta por sí misma” es el alma del filósofo que, según

Nietzsche, debe extraer de sí mismo “la más grande enseñanza”. Digamos, además, que todo el trabajo de interpretación que ha hecho Heidegger de la filosofía de Nietzsche se basa en la misma idea expresada aquí, según la cual el filósofo, para comprender y explicar lo que busca, “se sirve de sí mismo como imagen y abreviado del universo”. Es el motivo por el cual figura como exérgesis de su obra la siguiente frase de Nietzsche: “La vida... más misteriosa –a partir del día en que el gran liberador ha llegado hasta mí, el pensamiento de que nos estaba permitido ver en la vida un experimento del que conoce”.

Esta autonomía no es por tanto una dirección a la que el filósofo apunte idealmente, sino la condición misma de la existencia de la filosofía. Por este motivo, la filosofía es siempre individual, en un sentido mucho más radical del que se piensa habitualmente, pues la individualidad es precisamente su condición de posibilidad, no es una limitación, sino, al contrario, el ámbito de esencia en la que ella se realiza. Así, la filosofía es el retroceso del individuo hacia la radical originalidad de su propia mirada. No hay filosofía si no es como mirada desde sí mismo, sin contaminación que la desvíe hacia otra cosa que lo que este “sí mismo” ve, y sin distorsión que interfiera y aleje este “sí mismo” de lo que se presenta ante su mirada. La filosofía es el puro ver desde sí mismo. Y esa es la razón por la que toda afectación que decida desde una tradición lo que el filósofo afirme o niegue es ajena al propósito esencial de la filosofía. Del mismo modo como Heidegger, por las mismas razones expuestas, considera absurda una filosofía que se declare o se descubra “cristiana” (“Es por lo cual –podríamos nosotros agregar– no hay jamás en el cristianismo una fiesta del pensar, es decir, no hay filosofía cristiana”; Nietzsche, tomo I, p. 16), se podría afirmar la absurdidad de una filosofía que pretendiera determinarse políticamente. “Filosofía política” sólo hay en la medida en que sea posible una mirada filosófica dirigida hacia la política, pero en ningún sentido como una filosofía que asuma presupuestos políticos, vale decir, presupuestos que no surgen de una necesidad de la propia mirada filosófica, sino de un ámbito extraño a ella. Una filosofía de izquierda es tan absurda como una filosofía de derecha, aunque por supuesto una indagación política pueda descubrir, como muchas veces se ha hecho, las implicancias políticas de un determinado pensamiento. Pero, debemos decir que estas implicancias sólo tienen validez dentro del ámbito de la política, pero en ningún caso en el territorio de la plena autonomía del pensamiento, que es el territorio de la filosofía. Desautorizar a un verdadero filósofo por sus opciones políticas es tan absurdo como desautorizar a un arquitecto por la fe religiosa que él profesa. La única medida para la filosofía proviene del modo en que cada individuo sea capaz de realizar la esencia de la filosofía. Hasta dónde alguien sea filósofo es una cuestión que sólo puede decidirse en el ámbito propio de la filosofía, jamás fuera de él.

En relación con este último tema, el pensamiento de Nietzsche no puede ser más radical, por lo que puede valer como expresión de una conciencia clara de las prerrogativas del filósofo ante el tribunal de la propia filosofía. Esta radicalidad también ha sido compartida por Heidegger y es uno de los temas más desconocidos en la actualidad por sus intérpretes y detractores. La causa de ello es que su comprensión requiere ubicarse en forma plena en la radical autonomía del pensamiento filosófico,

actitud que es difícilmente encontrable en nuestra época, marcada más bien por las miradas exteriores a la filosofía, sea determinadas por intereses religiosos, por intereses políticos o sociales, por intereses morales, sea por intereses simplemente prácticos o técnico científicos. Para Nietzsche, la filosofía se justifica por sí misma y su importancia debe ser ubicada en un terreno superior a la de la importancia del Estado. “Pero en fin – ¡qué nos importa la existencia de un Estado, la promoción de las universidades, cuando se trata ante todo de la existencia misma de la filosofía sobre la tierra!, o –para no dejar planear ninguna duda sobre lo que quiero decir– cuando el nacimiento sobre la tierra de un filósofo es indeciblemente más importante que la conservación de un Estado o de una universidad” (Consideraciones inactuales, 8, p. 94). Esta misma idea será desarrollada en la obra posterior de Nietzsche, alcanzando su expresión más acabada en sus escritos póstumos. La filosofía como creadora de los valores sobre los que debe asentarse cada vez la vida humana.

El nacimiento del filósofo depende de su capacidad de mantener su independencia con respecto al Estado y a todos los poderes que pudieran afectar su mirada. Nietzsche, en su deseo de preservar la independencia de la filosofía, llega hasta el extremo de mirar con desconfianza la aceptación del cargo de profesor de filosofía en una universidad. “Mientras sea favorecido y tenga un empleo, le será preciso reconocer algo como superior a la verdad, el Estado. Y no simplemente el Estado, sino también al mismo tiempo todo lo que el Estado reclama en su propio interés: por ejemplo, una forma determinada de religión, de orden social, de constitución de las fuerzas armadas – todas cosas sobre las cuales se inscribe un *Noli me tangere*” (Op. cit. 8, p. 85). Frente a estas afirmaciones, no podemos menos que reconocer hidalgamente que en el Chile de los últimos años no ha habido héroes de la filosofía. Todos hemos caído, cual más, cual menos, en las tentaciones o las limitaciones de la política, de la moral, de la religión, de las ventajas de un trabajo estable y hasta de otras mezquindades que es preferible ni siquiera nombrar. Por lo menos, lo que nos ha pasado deja ahora las cosas claras, como para que sean por fin reconocidas, o al menos, no ignoradas, las únicas auténticas exigencias a las que un verdadero filósofo debe someterse. Sea esa la principal enseñanza que extraemos de esta relectura del número negro de nuestra *Revista*.

9.

Al final de su libro sobre Nietzsche, Heidegger quiso mostrar, con la misma claridad, la importancia de la filosofía, si la palabra “importancia” puede llegar a significar la fuerza de lo que nos sostiene, para llevarnos hacia donde nos dirigimos fatal o destinalmente: “En la historia del ser, la rememoración acontece como un pensamiento preliminar sobre el comienzo y acontece desde el ser mismo. El acontecimiento (apropiador - Ereignis) otorga cada vez el plazo desde el cual la historia toma la garantía de un tiempo. Pero cada plazo en el que el ser se entrega no podría jamás ser encontrado a partir del tiempo contado históricamente y con su medida. El plazo acordado sólo se muestra a una reflexión que sea capaz de presentir la historia del ser,

aun si esto sólo pueda lograrse en la forma de una indigencia (Not) esencial, la cual, sin ruido ni consecuencia, sacuda todo lo verdadero y real”.

La filosofía o, para ser más exacto y más fiel al pensamiento de Heidegger, el pensamiento que es rememoración (Erinnerung) acontece como una exigencia que proviene del ser mismo. No es por lo tanto explicable como una reflexión que tenga su fuente y su explicación en el hombre, en cuanto ente sustancial (subsistente de manera autónoma) que, ejerciendo su facultad de pensar, tome por objeto al ser. La rememoración es un momento de la historia del ser mismo, no solamente una época determinable de la historia del pensamiento. La verdad del pensamiento es soportada por la verdad del propio ser. Y es aquello desde donde la rememoración surge, lo que otorga un tiempo y, por consiguiente, lo que determina el giro que este suceso trae consigo para la historia en el sentido usual de la palabra. Es de ese modo como el pensamiento, entendido como síntesis realizada, del esfuerzo humano que responde al requerimiento del ser, y del ser mismo que sucede como este mismo acontecimiento, puede ser comprendido como un hecho destinal y así ser evaluado en su verdadero y propio peso. Cuando juzgamos al pensamiento por sus posibles resultados inmediatos o por las consecuencias que este en forma aparente pueda haber llegado a tener, nos quedamos muy lejos de las verdaderas realizaciones que a este le está entregado llevar a cabo. El pensamiento es menos que cualquier impulso de orden técnico o político (en realidad, la política responde a la esencia de la técnica, por consiguiente, ella se encuentra fundada en una filosofía que el pensamiento que es rememoración ya ha atravesado) y mucho más que eso mismo, en la medida en que el destino mismo del hombre se realiza a través de su advenimiento. Por eso, el pensamiento es capaz de sacudir “lo verdadero y lo real”, sin necesidad de que su paso se note. Lo mundano, que es el ámbito en el que la política tiene lugar, está siempre sustentado en el espacio abierto por un pensamiento. Así, la política en el sentido moderno en que la entendemos, pertenece a las realizaciones en el territorio abierto por la esencia de la técnica. El pensamiento, en cambio, cuando es verdadero pensamiento, siempre ha dejado ya el territorio anteriormente abierto, para entrar en un nuevo espacio y así determinar un futuro destino. Del mismo modo como en los comienzos de la modernidad la independencia de la filosofía consistió en el proceso de secularización que condujo a la autonomía con respecto a la religión, hoy día se ha ganado una nueva autonomía con respecto a la técnica y a las realizaciones fundadas en ella (la política, por ejemplo). Es la razón por la cual, por el momento, no existe ninguna formulación más radical de la autonomía del pensamiento que estas palabras de Heidegger. Para nosotros, el alejamiento extremo con respecto a la filosofía ha sido el punto de la máxima politización. El acercamiento a la filosofía no es necesariamente la despolitización, pero sí, ser capaces de esa nueva independencia ganada en relación con la política.

Para un pueblo, la filosofía es el mayor de los bienes. Los que nos dedicamos a ella no debiéramos perder jamás de vista su “importancia”, (en el sentido de lo que nos porta en cuanto filósofos). Si la vida nos ha puesto ante este camino, al que no se llega porque uno lo decida, sino porque no se puede dejar de entregarse a él sin traicionarse a sí mismo, nuestra mayor preocupación debiera ser la de mantenernos

dignos de esta vocación y de responder a ella con la más profunda radicalidad. En filosofía no se puede ser filósofo a menos que se lo sea radicalmente. El único extremismo válido aquí es el de entregarse por entero a esa fidelidad consigo mismo a la que hemos sido llamados. Perder el centro, dirigirse hacia la periferia de lo filosófico es para un filósofo perder el alma. Y cuando los filósofos pierden el alma, es el país al que pertenecen el que también la pierde. En Chile, toda una generación se alejó de su centro, ojalá que las generaciones que vengan, lo recuperen. Para ello, nosotros mismos debemos estar dispuestos a volver a nuestro propio centro, si es verdad que existe en el fondo de nuestra alma esa llama con luz propia nombrada por Platón, que se acrecienta con la llama del otro, aunque jamás por ese mismo contacto, se encienda.

“Son las palabras más silenciosas, las que traen la tempestad”.

“Los pensamientos que llegan con pies de paloma son los que dirigen el mundo”.

(F. Nietzsche, Así habló Zaratustra, segunda parte,
La hora más silenciosa)