

## BAJO EL SIGNO DE INTERROGACIÓN

*Eugenio Trías*

“El ver un problema en el valor de la vida por parte de un filósofo es... una objeción contra dicho filósofo, un punto de interrogación sobre su sabiduría, una falta de sabiduría”

NIETZSCHE, El ocaso de los ídolos.

### I

EN EL ARTÍCULO DE FERRATER MORA sobre “Admiración”, resume éste la idea platónica y aristotélica acerca de que “la filosofía comienza con la admiración” del siguiente modo:

“El que de nada se *admira* no puede ni siquiera *preguntar*; sin pregunta no hay *respuesta* y, por lo tanto, *saber*” (el subr. es mío).

Según Descartes, la admiración es “una súbita sorpresa del alma, que hace que sea llevada a considerar con *atención* los objetos que le parecen más raros y extraordinarios”.

Esta definición de Descartes no incluye ninguno de los términos que parecen involucrarse, en los textos canónicos sobre el tema de Platón y Aristóteles, con la admiración: a saber, “pregunta”, “respuesta”, “saber”...

Podemos decir quizás: “no incluye *necesariamente* ninguno de estos términos—que sin embargo incluye *históricamente*”. Pues si la admiración se considera punto de partida de la reflexión filosófica, ¿no ha sido reputada de este modo porque *históricamente* se ha entendido por admiración “la condición de posibilidad de una interrogación, de una pregunta; y por tanto de una respuesta; y por tanto—en general—de un *saber*”?

Aquí sólo pretendemos *interrogar* si esa fatalidad es, así mismo, una *necesidad* que se infiere del punto de partida. O si, por el contrario, se advierte entre “admiración” e “interrogación” finalmente un hiato solapado por una inferencia que es sólo *histórica*; y se percibe, como posibilidad o como promesa, la instalación en ese hiato de “otra inferencia” de la *admiración* de naturaleza diferente a la *interrogación*.

Si, pues, sorprendemos un *supuesto* o una *creencia* allí donde advertíamos una necesidad inexorable —y por lo mismo incuestionada— (y habida cuenta que la cuestión que planteamos es decisiva por cuanto afecta y altera virtualmente la *tópica* habitual acerca del “punto de partida de la filosofía”), podemos aventurar quizás la posibilidad de *inaugurar otros supuestos*. O lo que es lo mismo: introducir un giro a la cuestión del “punto de partida”.

## II

“Ser filósofo, se dice, consiste en no dar nada por supuesto”. Ferrater Mora trata el tema, fundamental para la filosofía, “sobre el dar por supuesto” y se pregunta: “¿Qué significa no dar nada por supuesto?” y aventura una hipótesis que me parece decisiva: “¿No habrá que dar por supuesto cuando menos que no hay que dar por supuesto nada?” (*El ser y el sentido*, “Sobre el dar por supuesto”).

Ferrater Mora ha tocado con esta interrogación sorprendente, admirable, el problema delator: ese que evidencia lo que es la filosofía, lo específico de esta actividad o discurso. En último término ha señalado el *supuesto* mismo de la filosofía, a saber: erigir como punto de partida de la misma la ausencia de suposición; o dicho de forma más punzante: dar por supuesto justamente la ausencia de toda suposición.

De momento deberemos reflexionar sobre esa suposición: ello nos llevará a analizar el modo recurrente como la consume —es decir: ¿Cómo consigue esquivar todo supuesto?

## III

Se ha dicho muchas veces que la filosofía moderna, ese estilo de filosofar que se inaugura con Descartes, pretende “partir de cero” —o lo que es lo mismo: filosofar sin supuesto previo alguno. Y para ello erige como punto de partida la sistemática *duda* acerca de lo que se sabe; es decir, de lo que “se sabe”, sin otra seguridad o garantía que una interior certeza —o inclusive, en los casos más desfavorables, que una tradición o autoridad. La filosofía reduce, mediante esa duda universal, el saber recibido, el saber “en curso” —el “saber establecido”— a la condición de *opinión* que debe ser *cuestionada*. El ejercicio de la duda se prolonga, por tanto, en una interrogación universal sobre ese saber que es puesto entre paréntesis —o lo que es lo mismo: rebajado provisionalmente a la condición de opinión.

De hecho este arranque no es privativo de la modernidad —sino constitutivo de la filosofía misma; o por lo menos: de lo que puede entenderse habitualmente por filosofía. De hecho esa reducción del saber recibido a opinión como consecuencia de una interrogación universal es característica de la filosofía de raíz socrática. Sócrates define ese espacio en el que se asienta la filosofía a partir de él —ese “espacio vacío”, ese “supuesto de la ausencia de supuestos”— como *docta ignorancia*, ignorancia autoconsciente que le constituye a él —al decir del oráculo— en el único y en el más sabio.

El tema que lanzábamos en un principio —la admiración como punto de partida de la reflexión filosófica— se complementa con este tema de la ignorancia docta del siguiente modo: ésta tiene que habérselas con el saber adquirido mientras que la admiración presupone su previa supresión. Pues, en efecto, sólo en virtud de esa previa reducción de lo que “se sabe” sin garantías —sólo retirando de la mirada o de la conciencia el conjunto de posibles espectros que se pretenden “conocimientos” —sólo entonces es posible finalmente partir de cero y mirar o concienciar de forma originaria y matinal un mundo que ahora y por vez primera se ofrece

como espectáculo o como *tema*. Fijada al fin la atención sobre ese tema que es el mundo —él en toda su generalidad o sus sectores y parcelas se ofrecen al fin como temas susceptibles de *cuestión*. Podemos pues admirarnos —y en virtud de esa admiración erigir “lo que aparece” en *tema*. Y consumada esa erección: constituir el tema en *problema*.

Podemos pues al fin preguntar o *cuestionar* “eso que aparece” —esa profusión o esa cohorte de cosas de nuestro entorno, esa multiplicidad y los giros y amalgamas de lo múltiple: su desplazamiento y cambio, su *devenir*. Podemos pues preguntar por él y cuestionarlo de forma al fin filosófica, es decir, sin supuesto alguno (previamente reducido, “ignorado”).

Pues eso es, desde Platón, desde Sócrates, la filosofía: una nesciencia que posibilita la admiración —que hace posible estatuir a ésta en “punto de partida”. La treta metódica de una duda o de una docta ignorancia constituye así el umbral o el prolegómeno de la filosofía: su propedéutica. Una vez reducido todo saber previo y “supuesto”, es posible asomarse otra vez a las cosas. “Ir a las cosas” o “hacia las cosas mismas”: tal es el lema de toda filosofía desde Sócrates a Hegel y de éste a Husserl.

Se trata pues de retirar previamente todos los signos familiares, palabras o imágenes conocidas —heredadas o transmitidas— que nos hacen creer que conocemos cuando únicamente opinamos. Y una vez retirado todo signo, retener un único signo —*signo de admiración* que nos enfrente al mundo como espectáculo y como campo virtual de acción o *afirmación*.

Mas he aquí que ese signo de admiración parece conjurar otro signo —*signo de interrogación* mediante lo cual eso que “hay” y nos aparece como tema se constituye en *problema*. Sobre ese paso —o traspaso; sobre esa involucración —¿necesaria? ¿histórica?— entre ambos signos conviene detenerse y, por una vez, *reflexionar*.

## IV

Aquí no pretendemos tematizar ese movimiento propedéutico mediante el cual la filosofía se constituye como tal: no hablaremos pues de método —de ese camino que conduce al “punto de partida”. Dejaremos en el tintero la cuestión de la duda y de la docta ignorancia —y por tanto la posible *cuestión* que todavía puede plantearse acerca del lugar que se le hace ocupar secularmente (¿Histórico? ¿necesario?).

Aquí repararemos en el mismísimo “punto de partida”, la admiración —en tanto que *parece* inexorablemente vinculada a la interrogación como su condición o su consabido supuesto. Preguntar si se trata de una inapelable condición o simplemente de un cuestionable *presupuesto fundamental*: este es, en último término, el objetivo de nuestra empresa.

Con ese fin conjuraremos aquellos textos en que de forma más directa y explícita se trata el asunto que nos ocupa: analizaremos por tanto el Teeteto 155 D de Platón y el libro A de la Metafísica (2.982 b 11 y ss.).

## V

Importa reparar exactamente en el contexto en que por vez primera se expone la tesis acerca de la admiración como punto de partida. Ese contexto no es en absoluto eventual, accidental —como iremos viendo. Se trata de aquel pasaje en que Sócrates, examinando la tesis de Teeteto de que el conocimiento es percepción, trae a colación la doctrina “relacionista” de Protágoras (“algo *es* del modo como uno lo *percibe*”) y expone, finalmente, el meollo de esta doctrina (al decir de Sócrates): la doctrina heraclítea del flujo universal.

Nos situamos, pues, en plena discusión acerca de la tesis heraclítea —la cual atenta contra dos incuestionados supuestos acerca de “lo pue hay”, a saber: *identidad* y *persistencia*. Parece, en efecto, que una cosa “es lo que es” —o es

algo *en sí*. Parece también que *persista* o *repose* en esa su condición o identidad, al parecer, indiscutible.

Frente a ese parecer se yergue la filosofía heraclítea, como el esfuerzo por *pensar* —sin *reducir*— el *devenir* y la *diversidad*. Evita Heráclito afirmar el ser y su identidad, unidad y unicidad *a costa de* una diversidad y un devenir entendidos como apariencia o como engaño. Afirma por el contrario ese devenir y esa multiplicidad, por así decirlo, “como tales” —*irreducibles* al ser y a la unidad.

## VI

“Lo cierto es que se trata de una notable doctrina, —señala Sócrates. Afirma que nada es *una* cosa en sí misma, ni puede ser adecuadamente nombrada con un término definido, y ni siquiera puede decirse que sea de una especie definida. Por lo contrario, si dices que algo es “grande”, llegarás a la conclusión de que también es pequeño; si dices que es “pesado”, has de ver que también es liviano; y así ocurre con todo, puesto que nada es *una* cosa o *cierta* cosa de una especie definida. En realidad, todas aquellas cosas que acostumbramos a decir que “son” están en proceso de devenir, como resultado del cambio, del movimiento y de la mezcla mutua. Nos equivocamos hablando de ellas como “siendo”, puesto que ninguna jamás es. Siempre están en devenir”.

Tenemos, pues, frente a la afirmación de que “algo es *una* cosa en sí misma”, la afirmación de que algo es a la vez o *también* otra cosa: es a la vez algo y otro: no es unidad sino multiplicidad. No reposa en sí, en su identidad: no es “ser” sino que “deviene”. Frente a la tesis de la unidad, se afirma aquí —como estatuto de “lo que hay”— la multiplicidad. Frente al ser, el devenir.

## VII

Ahora bien, si nos mantenemos al nivel de esa multiplicidad y ese devenir que se afirma y procuramos *pensarlo*,

surgen entonces las dificultades o aporías. Puedo en efecto abrir los ojos y expresar eso que veo, a saber, que “Sócrates es más alto que Teeteto”. Puedo a continuación cerrarlos, volverlos a abrir así que el devenir ha producido sus efectos: pasan los años, abro los ojos y exclamo: “Teeteto es más alto que Sócrates”. Pues bien, Sócrates aparentemente ha permanecido igual a sí mismo en tamaño —y sin embargo se presenta primero como “más alto”, luego como “más bajo”. Es, pues, a la vez alto y bajo, grande y pequeño, mayor y menor. “Seré pues yo después lo que no fui antes y aún no soy”: el devenir libera esos contrarios: lo húmedo se tuerce en seco, su contrario; lo caliente en frío. El devenir exhibe, por tanto, no identidades o unidades, sino multiplicidades.

### VIII

¿Cuál es el *efecto* que produce en nuestras almas ese esfuerzo por pensar el devenir y la diversidad que libera? ¿Cómo reaccionamos ante ese flujo y ante las aporías o dificultades que ofrece? Teeteto confiesa que esas aporías le causan “un extraordinario asombro”:

“Algunas veces, el pensar en ellos me produce vértigo”.

En efecto, pensar el devenir y lo múltiple produce vértigo —a menos que al pensar ese flujo y esa diversidad la solapemos finalmente en el “uno que reposa en sí mismo” (unidad que reúne y reconcilia una dispersión que termina por hacerse insoportable a un pensamiento “lógico”).

Ese vértigo es, pues, piedra de toque: según si lo asumimos o lo evitamos —según si pensamos el devenir sin solaparlo o finalmente lo *reducimos*— decidiremos dos vías contrapuestas que se abren a la reflexión: una vía vertiginosa y otra reposada, reconfortable. Frente a una filosofía del devenir y de lo múltiple, una filosofía del Ser (idea o concepto, sustancia o “Dios”). Frente a una filosofía que afirma, asume y “ama” lo que hay (*amor fati*), una filosofía que lo reduce, lo *moraliza*.

## IX

El punto de inflexión de estas dos vías se produce en el momento en que el devenir es pensado. Ese momento en que el alma se halla herida por las dificultades y paradojas que ese devenir le ofrece. Esa inflexión es la consecuencia del vértigo o asombro que el alma siente: es esa "otra secuencia" en la cual el asombro es mantenido o *encauzado*. Pues según si nos mantenemos en ese asombro y vértigo o despejamos ambos de algún modo, persistiremos en una u otra vía: vía del devenir o vía del Ser.

Tenemos, pues, que el asombro del alma es delator de una bifurcación fundamental que discrimina dos estilos filosóficos. O mejor: es la consecuencia que se extrae de ese asombro lo que decide una y otra vía. En cualquier caso podemos afirmar, con Sócrates, que:

"el asombro es lo típico del filósofo. Pues la filosofía, en efecto, no tiene otro origen y fue un buen genealogista aquel que hizo que Iris (filosofía, dialéctica) fuese la hija de Taumas (asombro, admiración).

## X

Hemos llegado, por fin, al meollo del asunto: la filosofía es hija de Taumas, nace pues de la admiración o asombro. ¿Asombro ante qué? Asombro ante lo que hay, eso que hay: multiplicidad y devenir. Asombro y admiración que produce lo múltiple y lo cambiante toda vez que incide en el alma y la fuerza a *pensar*. Es pues ese pensamiento o reflexión acerca de ese devenir y de esa diversidad lo que asombra. Es en efecto el conjunto de dificultades y aporías que ofrece a la mente lo que pone a ésta en situación de vértigo y de admiración. Llegamos pues al *punto de partida*.

## XI

Esta idea la recoge Aristóteles en el libro primero de la *Metafísica*: "fue la admiración lo que inicialmente em-

pujó a los hombres a filosofar”. Y añade más adelante: “Todas las ciencias parten de una admiración inicial”. El problema es saber exactamente qué se infiere de esa admiración. O dicho de otro modo: cuál es el paso siguiente que insinúa la filosofía, o la ciencia, al decir de Aristóteles.

## XII

Veamos las cosas más de cerca. Aristóteles afirma, en efecto: “Todas las ciencias parten de una admiración inicial, preguntándose si realmente una cosa cualquiera sucede tal como aparece”.

Sorprendemos en ese texto ese “paso segundo” que parece inferirse de la admiración. Lo destacaremos al transcribirlo de nuevo, destacándolo con bastardillas:

“Todas las ciencias parten de una admiración inicial, *preguntándose* si realmente una cosa cualquiera sucede tal como aparece”.

Aristóteles no parece prestar demasiada atención a un punto que ahora conviene destacar: *el hecho mismo de preguntar*. O expresado de otro modo: “la actitud interrogativa ante lo que hay”.

Aristóteles parece sugerir una lectura en la que el peso de la atención del lector recaiga sobre aquello por lo cual las ciencias se preguntan. Aristóteles parece ordenar esa atención del siguiente modo: “Todas las ciencias parten de una admiración inicial, preguntándose *si realmente una cosa cualquiera sucede tal como aparece*”.

Nosotros desoímos esa sugerencia implícita y proponemos ahora una lectura mal intencionada, modificando el centro de atención: es el hecho mismo de “preguntar”, “interrogar” lo que pasa a primer plano.

Sorprendemos en efecto en ese texto una implícita asunción por parte de Aristóteles (que justifique el hecho de que no la destaque): para él admirarse es punto de partida por cuanto las cosas o “lo que hay” aparece como *tema*. Y *en consecuencia*, como “cuestión”, como “problema”. “Eso que hay” y se ignora, eso que ofrece al alma un buen



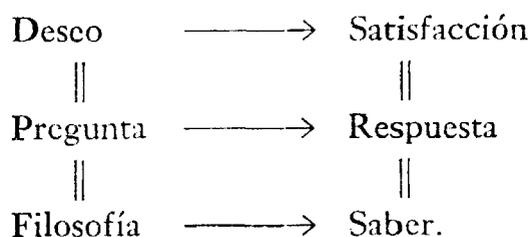
## XIV

Hemos hablado de un estado de vértigo que acompaña a la admiración: estado que de momento no ha sido todavía *valorado* por ese ser que se asombra. Y sin embargo, en el contexto del Teeteto, ese estado es implícitamente juzgado como *insatisfactorio*.

Ese estado de vértigo es correlativo de tantos otros estados similares en que se halla el alma ante las dificultades y aporías del devenir —y que Platón describe como un estado *embarazoso*. Ese estado es juzgado como insatisfactorio, en efecto. De otro modo no se entendería la función mayéutica de Sócrates, consistente en ayudar a que el alma salga de su embarazo (bien haciéndole abortar o permitiéndole el nacimiento de un pensamiento con el cual al fin se sofoque el embarazo y la causa o razón del mismo: las aporías del devenir y de lo múltiple).

¿Cómo logra Sócrates su objetivo? Mediante el método de las preguntas y las respuestas: interrogando al alma. E interrogando, por esta vía indirecta, a la cosa misma, causa del embarazo: el devenir, lo múltiple.

El asombro no alumbraba todavía “criaturas”: únicamente es constancia de una concepción; es pues dolor previo al parto. Es actitud interrogativa —una actitud provisional que no puede soportarse indefinidamente: que debe cancelarse o en aborto o en feliz alumbramiento. O dicho de otro modo: la interrogación sólo se *satisface* fuera de ella misma: en la *respuesta*. En efecto: lo que la satisfacción es al deseo, eso es la respuesta con relación a la pregunta. Y eso mismo es el saber acerca de lo que hay —la “ciencia”— con relación a la filosofía (amor o deseo de saber). Señalemos estas relaciones:



Lo importante, sin embargo, es constatar la implícita valoración de ese asombro como insatisfactorio. Esa valoración nos da, en efecto, una valiosísima pista para entender esa implícita involucración de admiración e interrogación. En su momento señalaremos que esa valoración *delata* (en sentido *genealógico*) a la filosofía.

## XV

Volviendo al Teeteto, vemos cómo el diálogo prosigue una vez se ha llegado a esa situación de embarazo y asombro. Y se prosigue del mismo modo como se comienza: interrogando. Que el diálogo termine en meras conclusiones negativas (el conocimiento “no es” percepción, no es opinión ni opinión acompañada de una razón) no debe sorprendernos. Otro diálogo —como señala correctamente Cornford (La teoría platónica del conocimiento) recoge el tema y aprovecha la lección del Teeteto: éste en efecto ha allanado el camino que conduce a plantear al fin la cuestión. Allí se puede al fin saber por qué el conocimiento no puede quedar involucrado en la percepción y en su fluyente y disperso objeto. El conocimiento trata con ideas, cuya movilidad y combinatoria no puede confundirse con ese “flujo universal” resistente al pensamiento y al conocimiento. En lugar de pensar ese devenir y esa diversidad en tanto que tales, Platón decide pensar objetos idénticos a sí y que reposan en sí mismos. Las aporías de esa identidad y de ese reposo también se le ofrecen a Platón (y ello constituye el principal centro de interés del Sofista).

De hecho, el Sofista ofrece más problemas de los que resuelve. O mejor, no resuelve ninguno: tan sólo los plantea (así el problema de lo mismo y de lo otro, del ser y del no ser; así también el problema del estatuto ontológico de la apariencia). En cualquier caso, las aporías aparecen de nuevo —es verdad— si bien en un elemento traspuesto: no en el campo del devenir sino en el campo de la idea.

## XVI

Platón hace, pues, problema del devenir y de lo múltiple. Eso que hay, esa multiplicidad de árboles u hombres, esa diversidad y profusión o dispersión de objetos bellos o de conductas virtuosas; esa inherencia de contrarios en cosas que nos parecen quizás una y la misma: todo eso es objeto de *cuestión*. Abro los ojos y digo o expreso lo que veo: este árbol. Ahora bien, giro la cabeza y ya no veo este árbol sino aquél otro árbol. Si pues pregunto qué eso que llamo árbol y digo: “éste, aquél” —Sócrates decreta esa respuesta como inválida por interminable, indefinida. Distingue pues entre definición y enumeración y centra la cuestión: acerca de lo bello en sí, de la justicia en sí, de lo igual en sí. Es la *idea* de lo bello y justo lo que debe buscarse como respuesta a la pregunta, no la pura repetición de esa diversidad de conductas justas que se ofrece como punto de partida. *Pensar no es repetir en palabras esa diversidad sino representarla en un concepto*. O dicho al modo platónico: recortar lo diverso en lo común, eso que el lenguaje recoge en los “nombres comunes”: hallar pues eso que reposa en sí a pesar de lo diverso y del flujo y que —como señala en el *Cratilo*— posibilita hablar. Y en consecuencia, pensar.

## XVII

En Platón, por tanto, la *cuestión* de lo que hay —efecto, como hemos visto, de una admiración juzgada como “embarazosa” o *valorada negativamente*— conduce a *trascender* eso que hay. Solapa esa profusión y flujo y se planta en la identidad que reposa consigo misma. La cuestión de lo que hay no es inocente. En efecto “pone en cuestión” (en el sentido fuerte de la expresión) eso que se ofrece como multiplicidad y flujo. Esa cuestión de lo que hay se despeja en la unidad y “reposo” de la idea. La idea, por consiguiente responde a esa *interrogación*.

## XVIII

Importa señalar esa trascendencia: Fijar la atención en ese instante en que, al decidirse la filosofía por la vía de la interrogación, despeja ésta fuera del ámbito o elemento sobre el que inicialmente incidía la interrogación. Pues se pregunta por eso que hay y ofrece dificultades. Pero en el curso que conduce de la pregunta a la respuesta algo ha sucedido; algo a lo que podríamos denominar *un cambio de elemento*.

Se pregunta en efecto por la *razón* de esa diversidad de bellos, justos o iguales. Y esa razón se halla *fuera* de una diversidad que el mancebo ingenuo (=todavía no corrupto por la dialéctica socrática) enumera o “señala con el dedo”. Pero Sócrates pide algo más que una mera ostentación de singulares —o una ostentación de las dificultades que ofrecen en su universal conflagración. Pide algo más: una razón —y sin embargo, esa razón no “explica” la diversidad (no da cabal razón de ella).

No da razón de esa diversidad, sino de una unidad solapada en esa profusión —y que se insinúa al alma. Esa multiplicidad “evoca” en el alma una unidad que debe ser hallada e investigada fuera de lo múltiple, en otro elemento. Lo múltiple en sí no es ni explicado ni razonado: es de hecho lo resistente a explicación o a razón. Es por ello lo irracional, eso que se resiste al logos porque carece de él.

Las verdaderas razones de “lo que hay” y de lo “real” no se hallan por tanto en el elemento del devenir sino en “otro elemento” que lo trasciende.

## XIX

Podríamos resumir diciendo: la pregunta incide sobre la inmanencia de lo que hay, del mismo modo como la admiración y el vértigo correspondiente. Pero al despejarse la interrogación nos hallamos “fuera” de esa inmanencia: ésta ha sido pues *trascendida*. En el curso que conduce de la interrogación a la respuesta, eso que llamábamos “lo que

hay” se nos ha escindido en una dualidad. Esa dualidad es pensada con palabras diferentes (según las filosofías): apariencia / esencia, inmanencia / trascendencia, etcétera. Así mismo lo singular ha dejado paso a lo general; y el signo ostensivo (el dedo de Cratylo) ha dejado paso al *concepto*.

## XX

De hecho —analizando las cosas más de cerca— nos encontramos que la misma *formulación* de la interrogación es delatora de ese cambio de elemento. De hecho sólo la actitud interrogativa se halla todavía ante el “primer elemento”. Pero en el instante mismo en que eso que se ofrecía como tema aparece como problema, en el momento pues en que se cuestiona eso que hay —entonces está decidido ese paso o traspaso. En el instante en que decidimos la interrogación por la vía del “tí esti”; ya hemos establecido las condiciones de ese cambio de elemento.

Pues al preguntar “qué es” *presuponemos* ya que algo “es” a pesar de “las apariencias”: esas “apariencias” que nos hablan en el lenguaje de la movilidad universal. De hecho hemos ya fijado una distinción canónica entre esencia y apariencia. Y hemos preguntado implícitamente “si realmente una cosa cualquiera sucede tal como aparece”...

## XXI

La interrogación, la actitud interrogativa supone, por consiguiente esa escisión. Por eso Aristóteles no centra la atención —en el pasaje anteriormente comentado en la “interrogación como tal”, sino en el hecho de que:

“todas las ciencias parten de una admiración inicial, preguntándose *si realmente una cosa cualquiera sucede tal como aparece*”.

## XXII

Ese cambio de elemento, ese traspaso de “lo que hay” a algo que lo trasciende es inherente, por tanto a la actitud interrogativa y es el efecto de ésta. Pues esa interrogación sólo mediante ese trueque se “responde”. La interrogación aparece, por tanto, como la condición de posibilidad de la escisión entre inmanencia / trascendencia. Ella se sitúa en el intersticio de ambas: ha sido acuciada y engendrada precisamente por las dificultades de la inmanencia (y por la insatisfacción que producen esas aporías) y ha sido despejada o respondida en la trascendencia.

## XXIII

Recapitulemos lo dicho mediante un cuadro que dibuja el proceso o curso descrito (ese que conduce de la admiración a la “respuesta”):

Ambito:	Lo que hay se presenta como:	La actitud correlativa del alma es:
Inmanencia	Diversidad, Devenir (tema)	Asombro, vértigo, admiración
	Diversidad, Devenir (problema)	Interrogación, cuestión
Trascendencia	Unidad, Ser (idea, sustancia)	Respuesta

## XXIV

Podríamos proseguir nuestra encuesta aduciendo un ejemplo moderno en el que reaparece este mismo esquema. Me refiero al arranque mismo de la Fenomenología. Un arranque encuadrado dentro del propósito de la misma: ese paso de la conciencia natural a la ciencia o esa “manifestación”

primera de ésta, como ciencia que todavía “no es en su verdad, desarrollada y desplegada”. El modo o la manera como Hegel consigue “liberar (a la ciencia) de esta apariencia” estriba en *interrogar* la conciencia ingenua que abre los ojos —*admirada* ante lo que hay (diversidad, devenir)— y exclama: árbol, casa, día, noche... Descubrimos nuevamente la misma admiración situada estratégicamente como punto de partida. Punto de partida de una primera interrogación sobre lo que hay, mediante la cual se cuestiona su profusión (diversidad, devenir) y se la contesta o *responde* en otro elemento: ese elemento de lo universal que es ya la premonición de un concepto (“aquí”, “ahora”).

La Fenomenología consigue ese propósito de liberar a la ciencia de su apariencia mediante un entrelazamiento de preguntas y respuestas, o de respuestas que son a su vez sometidas a interrogación y así sucesivamente hasta el instante en que al fin ingresa la conciencia en la esencia o sustancia misma del saber. Nuevamente advertimos cómo ese entrelazamiento de preguntas y respuestas se halla orientado hacia un *telos* que es, de algún modo, una respuesta definitiva o saber absoluto (mediante la cual la filosofía deja de ser mero deseo o apetencia de saber y es al fin el saber mismo).

## XXV

Podríamos formular como hipótesis que el cuadro en que concluíamos nuestro análisis (fin del párrafo XIII) estipula acaso un sistema de operaciones consustanciales a la filosofía misma —acaso a la filosofía postplatónica, cuya recurrencia podría perseguirse con detalle, como hemos insinuado (sin desarrollar) en la Fenomenología del Espíritu y con toda probabilidad en otros textos filosóficos modernos y contemporáneos. Si esa hipótesis pudiéramos confirmarla alguna vez, nos hallaríamos quizás con una *estructura recurrente* en la filosofía especialmente delatora de la especificidad de este modo de pensamiento. Y esa especificidad vendría corroborada por la idea apuntada en un principio: la de que la filosofía constituye el intento por construir un edificio de

saber sobre la base de una radical ausencia de supuestos. Mediante las operaciones estipuladas en aquel cuadro podría afirmarse que la filosofía postplatónica consigue realizar ese programa.

## XXVI

Y sin embargo, hemos sorprendido un punto que siempre se daba por descontado. Hemos visto cómo Aristóteles no *pensaba* en la relación entre “admiración” e “interrogación”. No pensaba en ella porque la daba por sobreentendida o supuesta. Hemos delatado un supuesto donde menos podíamos buscarlo.

Y ello por la siguiente razón: por cuanto *no es inevitable* la actitud interrogativa ante lo que hay como secuela de la admiración y del vértigo que nos produce “lo que hay”... *a menos que juzguemos ese vértigo como sentimiento insatisfactorio*. Bien podríamos por el contrario mantenernos en esa inseguridad y en ese terror —sin tratar de esquivarlo (reduciéndolo). Heráclito era, en cierto modo, la prueba fáctica de esa posibilidad; *la contraprueba a la asunción indiscutida de la interrogación como secuela inevitable de la admiración*.

## XXVII

Podemos, pues, preguntar: ¿Qué sucedería si modificáramos la *función* de la admiración (condición de posibilidad de la interrogación) y entendiéramos ese asombro de otro modo? Y ese otro modo ¿No podría ser, acaso, una *insistencia* en la admiración, un mantenimiento en el asombro-embarazo-vértigo, sin evitarlo o esquivarlo, sin rebasarlo en otra actitud (interrogativa)? Podríamos, por eso, preguntar: ¿Qué sucedería si en lugar de mantener, por reducción de supuestos, un único signo (signo de admiración) como condición de otro signo (signo de interrogación) nos mantuviéramos insistentemente en el primero? ¿Si releváramos el signo filosófico por excelencia, el signo (¿?) por otro signo (¡!)? ¿Si en lugar de preguntar... anunciáramos “lo que hay”,

enunciáramos (sin “denunciar”) sus aporías, las convocáramos para *invocarlas*?

## XXVIII

Quizás pudiéramos decir: lo distintivo de la filosofía no es la pregunta por el *tí estí*; mediante la cual entra en escena ésta, con Sócrates. Y si bien caracteriza suficientemente un cierto estilo filosófico la materialidad de esa pregunta (¿Qué es...?) a diferencia de otro estilo en el cual ese contenido es sustituido por otro (por ejemplo: ¿Cómo?) el relevo de contenidos y estilos no nos da todavía una pista suficiente sobre la filosofía como tal. Lo específico de ésta es quizás el signo, el (;): signo de interrogación (¿?) dentro del cual cabe alinear modalidades diferentes o estilos diferentes.

## XXIX

Si la razón filosófica es una razón interrogativa, conviene formularle al fin una última y decisiva cuestión o *la cuestión de la cuestión*. El verdadero “problema” de la filosofía consiste precisamente en “cuestionar” la cuestión. O lo que es lo mismo: ejercer de una vez una verdadera *crítica* de la razón filosófica o una *Crítica de la razón interrogativa*.

Esa crítica someterá a interrogación la propia actitud interrogativa, haciendo ostensible el “juicio de valor” implícito en esa actitud. Constituirá al fin a la filosofía en “objeto” sobre la cual recae al fin la interrogación.

## XXX

Esa “última pregunta” (que no será ya una pregunta sobre contenidos, como es por ejemplo la “cuestión” heideggeriana: ¿Por qué entes y no más bien nada? —sino que afectará a la misma interrogación) podría formularse del siguiente modo: ¿*Por qué interrogar*?

Pero al igual que en la “última cuestión” heideggeriana —convendrá ejercer esa cuestión desde una referencia negativa o *sombra* que la posibilite o justifique. De lo contrario no se advertiría la razón de su formulación.

La pregunta será pues: ¿Por qué interrogar (lo que hay) en lugar de exclamar? ¿Por qué el signo de interrogación y no más bien el signo de admiración? (Un “signo de admiración” —por supuesto— desimplicado de la interrogación: de alguna manera, una admiración “insistente”).

### XXXI

Esa pregunta por la pregunta deberá ser a su vez “interrogada”. Y el regreso al infinito que de esta suerte se insinúa señalará el calvario de una razón que se desfonda en su propio *exceso*: no ladeando su propia lógica interna sino *exacerbándola*. Sólo quedará entonces, como vía *sugerida* por la propia razón interrogativa, esa referencia negativa o *sombra* por transitar: vía *excesiva* para la razón filosófica pero que ella misma, en su puro exceso, sugiere, indica: vía *poética* en la que la filosofía es trascendida en exclamación y cántico. Pues el problema —el verdadero problema filosófico y *humano* es, en último término éste: ¿Por qué interrogar y no más bien cantar...?