

LA FILOSOFÍA, HOY (XXII)

# La Ilustración parisina: del estructuralismo a las ontologías del presente

«Je ne crois pas aux choses  
mais aux relations entre les  
choses»

G. Braque, *Reprospects*

I

¿N os cabe imaginar, ni que sea en el atisbo de un momento, la atención que concederá la crítica del futuro al movimiento que hemos conocido bajo el nombre de estructuralismo? ¿Lo entenderá como una corriente cultural, una atmósfera, un clima, pero cuyos rasgos teóricos, característicos y unitarios, no dejan de desdibujarse ante cualquier intento de determinación rigurosa? ¿Cerrará los ojos indulgentemente ante lo que ya será visto como un teoricismo ingenuo, unas pretensiones metodológicas algo rústicas para destacar, por el contrario, los rasgos de familia que, paradójicamente, le aproximan a aquellas corrientes de pensamiento que más empeño puso en combatir? ¿O quedará caracterizado precisamente por eso, por el hilo rojo de sus antagonismos, por su oposición a toda forma de atomismo lógico, a to-



**Miguel Morey** (Barcelona, 1950) es catedrático de Filosofía de la Universidad de Barcelona. Sus últimas publicaciones son *Camino de Santiago* (1986), *El orden de los acontecimientos* (1987) y *Deseo de ser piel roja* (1994, XXII Premio Anagrama de Ensayo).

\* BAJO la rúbrica de «Ensayo», el Boletín Informativo de la Fundación Juan March publica cada mes la colaboración original y exclusiva de un especialista sobre un aspecto de un tema general. Anteriormente fueron objeto de estos ensayos temas relativos a Ciencia,



do empirismo, a todo subjetivismo (tanto fenomenológico como existencial), por su antihistoricismo y su antihumanismo (G. Vattimo, ed.: *Enciclopedia Garzanti di Filosofia*, 1981)? ¿O bien se destacará, ante todo, su dimensión política, haciendo de él una manifestación especialmente intensa y lúcida de las convulsiones que sacudieron a la inteligencia parisina, desde la guerra de Argelia al mayo del 68, recordando con perplejidad entonces el trágico destino que golpeó a sus principales representantes: Barthes, Althusser, Foucault...? En consecuencia, ¿se leerá de este modo en la filigrana de sus textos algo como un aviso desgarrado ante la inminencia de la globalidad que la caída del Muro de Berlín o la mun-

→

Lenguaje, Arte, Historia, Prensa, Biología, Psicología, Energía, Europa, Literatura, Cultura en las Autonomías, Ciencia moderna: pioneros españoles, Teatro español contemporáneo, La música en España, hoy, La lengua española, hoy, y Cambios políticos y sociales en Europa.

'La filosofía, hoy' es el tema de la serie que se ofrece actualmente. En números anteriores se han publicado ensayos sobre *La ética continental*, por Carlos Thiebaut, catedrático de la Universidad Carlos III, de Madrid (febrero 1997); *Actualidad de la filosofía política (Pensar la política hoy)*, por Fernando Quesada Castro, catedrático de Filosofía Política en la U.N.E.D (marzo 1997); *La filosofía del lenguaje al final del siglo XX*, por Juan José Acero Fernández, catedrático de Lógica de la Universidad de Granada (abril 1997); *Filosofía de la religión*, por José Gómez Caffarena, profesor emérito de Filosofía en la Universidad de Comillas, de Madrid (mayo 1997); *La filosofía de la ciencia a finales del siglo XX*, por Javier Echeverría, profesor de Investigación en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Instituto de Filosofía), de Madrid (junio-julio 1997); *La metafísica, crisis y reconstrucciones*, por José Luis Villacañas Berlanga, catedrático de Historia de la Filosofía de la Universidad de Murcia (agosto-septiembre 1997); *Un balance de la modernidad estética*, por Rafael Argullol, catedrático de Humanidades en la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona (octubre 1997); *El análisis filosófico después de la filosofía analítica*, por José Hierro Sánchez-Pescador, catedrático de Lógica y Filosofía de la Ciencia de la Universidad Autónoma de Madrid (noviembre 1997); *Imposible futuro (Un ejercicio de la filosofía de la historia)*, por Manuel Cruz, catedrático de Filosofía de la Universidad de Barcelona (diciembre 1997); *La «Dialéctica de la Ilustración», medio siglo después*, por Jacobo Muñoz, catedrático de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid (enero 1998); *Filosofía del diálogo en los umbrales del tercer milenio*, por Adela Cortina, catedrática de Ética y Filosofía Política de la Universidad de Valencia (febrero 1998); *La ética anglosajona*, por Victoria Camps, catedrática de Filosofía Moral y Política de la Universidad Autónoma de Barcelona (marzo 1998); *Marxismos y neomarxismos en el final del siglo XX*, por Francisco Fernández Buey, catedrático de Filosofía Política en la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona (abril 1998); *La fenomenología como estilo de pensamiento*, por Javier San Martín, catedrático de Filosofía en la U.N.E.D. (mayo 1998); *El movimiento fenomenológico*, por Domingo Blanco, catedrático de instituto y profesor titular de Ética de la Universidad de Granada (junio-julio 1998); *La hermenéutica contemporánea, entre la comprensión y el consentimiento*, por Mariano Peñalver Simó, catedrático de Filosofía de la Universidad de Cádiz (agosto-septiembre 1998); *Más allá de la fenomenología. La obra de Heidegger*, por Ramón Rodríguez, catedrático de Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid (octubre 1998); *Movimientos de Deconstrucción, pensamientos de la Diferencia*, por Patricio Peñalver Gómez, catedrático de Filosofía de la Universidad de Murcia (noviembre 1998); *Las Escuelas de Francfort o «Un mensaje en una botella»*, por Reyces Mate, profesor de Investigación y director del Instituto de Filosofía del CSIC (diciembre 1998); *Filosofía del Derecho: legalidad-legitimidad*, por Elías Díaz, catedrático de Filosofía del Derecho de la Universidad Autónoma de Madrid (enero 1999); y *Hermenéutica filosófica contemporánea*, por Juan Manuel Navarro Cordón, catedrático de Metafísica y director del departamento de Filosofía I de La Universidad Complutense, de Madrid (febrero 1999).

La Fundación Juan March no se identifica necesariamente con las opiniones expresadas por los autores de estos Ensayos.

**LA ILUSTRACIÓN PARISINA: DEL ESTRUCTURALISMO...**

dialización informática avicinaban, el aviso de que, en adelante, el saber habrá de pensarse de otra manera, que la libertad tendrá que buscarse en otro lado?

Es bien posible que, en el futuro, siga resultando convencionalmente aceptable que «el estructuralismo propiamente dicho comienza cuando se admite que conjuntos diferentes pueden aproximarse, no a pesar sino en virtud de sus diferencias, que se trata entonces de ordenar» (A. Noiray, ed.: *La Philosophie*, 1969), y que, en este sentido, la atención se dirija a los filósofos de la diferencia, considerándolos las expresiones más punteras y emblemáticas de este pensamiento: G. Deleuze, J. Derrida, M. Foucault, F. Lyotard... Aunque también puede ser que se contenten con señalar, siguiendo una indicación de R. Barthes, que «el estructuralismo no es (todavía) una escuela o un movimiento; es una actividad, de modo que cabe hablar de la actividad estructuralista, como se habla de la actividad surrealista». Y que «esta actividad, más que un grupo de ideas comunes, caracteriza la obra de los autores [«Lévi-Strauss y Louis Althusser, o Lévi-Strauss y Jacques Lacan, o Michel Foucault y Roland Barthes»] mencionados al principio del artículo» (J. Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, 1979).

En todo caso, sea entendido como movimiento, escuela o actividad, es seguro que se recordará, con la tozudez propia de los tópicos, su filiación saussuriana, repitiendo tal vez para la ocasión las palabras de Lévi-Strauss, su unánime jefe de filas: Saussure «representa la gran revolución copernicana en el ámbito de los estudios sobre el hombre, por habernos enseñado que no es tanto la lengua cosa del hombre cuanto el hombre cosa de la lengua. Con esto es necesario entender que la lengua es un concepto que tiene sus leyes, leyes de las cuales el hombre mismo no es conocedor, pero que determinan rigurosamente su modo de comunicar y por lo tanto su mismo modo de pensar. Y aislando la lengua, el lenguaje articulado, como principal fenómeno humano que, en un estudio riguroso, revele leyes del mismo tipo que las que regulan el estudio de las ciencias exactas y naturales, Saussure ha elevado las *ciencias humanas* al nivel de verdaderas y propias ciencias. Por lo tanto, todos debemos ser lingüistas, y solo partiendo de la lingüística, y gracias a una extensión de los métodos de la lingüística a otros órdenes y fenómenos, podemos intentar hacer progresar nuestras investigaciones». (P. Caruso: *Conversazioni con Lévi-Strauss, M. Foucault, J. Lacan*, 1969).

Pero, incluso sobre la base de este acuerdo, aún quedarán bailando en el aire los acentos que deberían permitir una caracterización cerrada del gesto saussuriano. Porque sabemos que, al definir la lengua como un sistema de signos, Saussure imagina «una ciencia que estudie la vida de los signos en el cuadro de la vida social; esta ciencia podría formar parte de la psicología social y, en consecuencia, de la psicología general; nosotros la llamamos semiología... Podría decirnos en qué consisten los signos, qué leyes los regulan. Puesto que aún no existe no podemos decir qué será; sin embargo tiene derecho a existir y su sitio está determinado desde un principio. La lingüística es sólo una parte de esta ciencia general, las leyes descubiertas por la semiología serán aplicadas a la lingüística, y ésta se encontrará conectada a un dominio bien definido en el conjunto de los hechos humanos» (*Cours de linguistique générale*, 1916). ¿Quiere esto decir que se entenderá que el estructuralismo fue, ante todo, el abanderado de la inflación semiologicista que, a partir de los años sesenta, amenazó con saturar el espacio entero en el que era pensable lo humano? Sin duda, es posible. Pero resultará igualmente aceptable señalar que «allí donde puede decirse que el estructuralismo representa un progreso real es en su tratamiento altamente sofisticado de las figuras retóricas como la metáfora o la metonimia, figuras que (según Roman Jakobson) son los ejes estructurales de toda comunicación lingüística y que alcanzan su más alto poder expresivo en la poesía y otras formas artísticas» (T. Honderich, ed.: *The Oxford companion to philosophy*, 1995); con lo cual la caracterización de la especificidad del gesto saussuriano sería bien otra, llevándonos de la distinción originaria entre paradigma y sintagma al juego de permutaciones y conmutaciones de Lévi-Strauss, a la estrategia de la metáfora y la metonimia en Jakobson, al análisis de los mecanismos inconscientes de la condensación y la sustitución en Lacan...

Ante una disparidad tal de aperturas posibles, podemos comprender fácilmente que la crítica del futuro deberá inventar los criterios de sentido y de valor que le posibiliten una caracterización cabal del estructuralismo, entendiéndolo tal vez como Foucault, como «esa conciencia despierta e inquieta del saber moderno» (*Les mots et les choses*, 1966), atendiendo a lo que implicó como reordenamiento de la Biblioteca de nuestra tradición: el (re)descubrimiento de nuevos autores y nuevas familias, nuevos hábitos de lectura, nuevos ejes de atención... La crítica del futuro, a buen se-

**LA ILUSTRACIÓN PARISINA: DEL ESTRUCTURALISMO...**

guro, inventará un nombre con el que caracterizar las errancias del pensamiento de esta segunda mitad del siglo: un nombre que, tal vez incluso plácidamente, acogerá lo que hemos conocido como estructuralismo junto a otras aventuras espirituales bien dispares, según unos criterios de coherencia que, ni siquiera en el atisbo de un momento y por más empeño que pongamos, nos cabe imaginar.

## II

Con toda certeza, nos decimos, lo que no dejará de sorprender en el futuro y así será señalado es la repetición, por última vez en nuestro siglo, en el momento fundacional de esta corriente, del gesto clásico copernicano, en su contenido y por sus efectos, pero también por el talante kantiano de sus maneras, por el modo de importar de un dominio científico los protocolos de experiencia que le permiten darse un objeto. Lévi-Strauss, en *Anthropologie structurale* (1958), señala así el movimiento general que abrió la lección de la lingüística (de la lingüística saussuriana en general, y de la fonología de Trubetzkoi en particular): 1) paso del estudio de los fenómenos lingüísticos conscientes al de su infraestructura inconsciente; 2) rechazo a considerar los términos como entidades independientes y la correspondiente búsqueda de las relaciones entre los mismos; 3) introducción del concepto de sistema y de estructura subyacente a los sistemas; y 4) descubrimiento, bajo una base inductiva y deductiva al mismo tiempo, de leyes generales. Ante este horizonte, bajo sus auspicios, se acuña la herramienta mayor del estructuralismo, la noción de «modelo estructural». Sus características son: «En primer lugar, una estructura presenta el carácter de un sistema. Consiste en elementos tales que una modificación cualquiera de uno de ellos comporta una modificación de todos los demás. En segundo lugar, todo modelo pertenece a un grupo de transformaciones cada una de las cuales corresponde a un modelo de la misma familia, de modo que el conjunto de tales transformaciones constituye un grupo de modelos. En tercer lugar, las propiedades antes citadas permiten prever cómo reaccionará el modelo, en caso de modificación de uno de sus elementos. Finalmente, el modelo debe ser construido de tal modo que su funcionamiento pueda explicar todos los hechos observados» (*Éloge de l'Anthropologie*, 1960). Y, junto a esta noción, tan sólo será preci-

sa entonces la caución que permita su aplicación a otros ámbitos de experiencia, para que la prodigiosa maquinaria analítica muestre de lo que es capaz. Aquí, la caución que da nacimiento cumplido al modelo lévi-straussiano, y que lo convierte en ejemplar para el resto de las ciencias humanas, puede estilizarse como una operación en dos pasos: reducción de los principales fenómenos de la vida en sociedad a sistemas de intercambio (de palabras, bienes, mujeres, etc.); y reducción de los elementos reales que entran en tales sistemas a sistemas de signos.

Nos decimos que es seguro que toda mirada futura se detendrá en la importancia de este gesto fundacional, en el prodigio, modesto y genial, de una filiación casi mecánica del modelo lévi-straussiano a partir de las enseñanzas de la fonología de Trubetzkoi. «La fonología tiene, en relación con las ciencias sociales, el mismo deber renovador que la física nuclear, por ejemplo, ha tenido para el conjunto de las ciencias exactas» (*Anthropologie Structurale*). Nos decimos que es seguro que las consecuencias de este gesto se medirán del mismo modo a como se hizo ya en el pasado, como lo hizo Foucault, por ejemplo: «El punto de ruptura tuvo lugar el día en que Lévi-Strauss para la sociedad y Lacan para el inconsciente nos han enseñado que el sentido no era probablemente más que una especie de efecto de superficie, un brillo, una espuma, y que aquello que nos atraviesa profundamente, aquello que nos precedía, aquello que nos sostenía en el tiempo y en el espacio, era el sistema» (*Entretien avec M. Chapsal*, 1966). Creemos saber cómo se señalarán los profundos desplazamientos que a partir de ahí se sucedieron en la comprensión misma del tiempo (un tiempo ahora plural, no homogéneo, no sometido a la exigencia de continuidad lineal, sin teleología ni progreso, extraño a toda filosofía de la historia...) y del espacio (un espacio en el que la atención a las estructuras ha desalojado al sujeto de su pretensión hegemónica, o para decirlo con Althusser, en *Lire le Capital*, 1966: «La estructura de las relaciones de producción determina los lugares y las funciones que están ocupadas y asumidas por los agentes de producción, los cuales son solamente los ocupantes de estos lugares, en la medida en que son los portadores de estas funciones...»); nos repetimos que ni el antihumanismo ni el antihistoricismo podrán ser obviados cuando se trate de dar cuenta de aquello que de fundamental hubo en el movimiento estructuralista. Pero lo cierto es que no lo sabemos, que no podemos saberlo. Porque

**LA ILUSTRACIÓN PARISINA: DEL ESTRUCTURALISMO...**

la distancia que abre ese coeficiente de extrañeza («Trato de entender a los hombres y al mundo como si estuviera completamente fuera del juego, como si fuera un observador de otro planeta y tuviera una perspectiva absolutamente objetiva y completa», declara Lévi-Strauss en *Conversazioni*) nos lo impide; este coeficiente mismo por el que las ciencias humanas reciben del estructuralismo una lección que las aproxima a su cumplimiento como ciencias, pero a costa de emplazarlas sin paliativos a dejar de ser «humanas». Se recordarán aquí las palabras de Lévi-Strauss en *La pensée sauvage* (1962): «Creemos que el fin último de las ciencias humanas no consiste en constituir el hombre, sino en disolverlo». Y las de Foucault, tal vez el más lúcido explorador de los abismos de esta mirada a la que obliga a interiorizarse, radicalizando este arte lévi-straussiano de la conmutación de las perspectivas, cuando carga los acentos así, casi en una consigna: «...todo lo que se ha pensado será pensado de nuevo por un pensamiento que todavía no ha salido a la luz...».

### III

Esa imposibilidad de imaginar la otredad radical de toda mirada futura sobre nuestro presente (sin dejar empero de presentirla cada vez que asumimos nuestra propia otredad radical respecto del pasado) forma parte, atañe en lo fundamental al proyecto foucaultiano: constituye el efecto intempestivo específico de su discurso, tal vez la línea mayor de su gradiente nietzscheano. Escolarmente puede caracterizarse el modo de aparición en escena del quehacer foucaultiano poniéndolo en parangón estrecho con un gesto etnológico: el de la crítica a toda proyección etnocéntrica. Así, podemos decir que, al igual como la etnología nos prohíbe todo etnocentrismo en nuestro acercamiento a las culturas espacialmente otras, el quehacer histórico, entendido como una suerte de etnología interna a la cultura occidental, nos prohíbe toda racionalización retrospectiva en nuestro acercamiento a las culturas temporalmente otras, esto es, a nuestro pasado. De este modo, críticas tan denostadas como las que Foucault realiza a la historia lineal y continuista o al sujeto fundador hallan aquí el suelo modesto de su sensatez.

Considerada la obra de Foucault según la unidad retórica «li-

bro», diríamos que tal unidad se articula mediante la presión de dos momentos retóricos mayores, que constituyen su principio y su final. Un libro determinado, cuyo mismo título ya enuncia el objeto que se va a problematizar, se abre con la afirmación de que tal objeto es un invento reciente. Que tal objeto –la locura, la enfermedad, la sexualidad...– es un invento reciente quiere decir que el lugar y la función que ocupa en nuestros discursos y en nuestras instituciones nos es específico, y que ese modo de sernos específico tiene una historia, reciente y caduca, cuyos pormenores pueden determinarse mediante el análisis. Y además, que entre él y el objeto confuso que parece precederle en la historia y cuya verdad secreta nuestro objeto presente estaría encargado de decir (la sexualidad respecto de la lujuria, la enfermedad mental respecto de la sinrazón o la posesión...), entre ambos no media la línea sinuosa pero continua del progreso de un conocimiento cada vez más adecuado, sino la brusca mutación que separa dos espacios de lo discursivo, dos órdenes de gestión institucional que son entre sí inconmensurables. Sentado como punto de partida el carácter de invento reciente de nuestro objeto, el grueso del libro se aplicará a establecer la trabazón de condiciones de posibilidad (tanto discursivas como institucionales, tanto las que atañen a los modos de lo decible como las que remiten a las formas de lo visible) que hubieron de darse cita y converger en un momento histórico determinado para que la emergencia de tal objeto pudiera hacerse necesaria. Las formas de discurso que reconocemos bajo el nombre de *arqueología* o *genealogía* se dan como tarea precisamente el despliegue moroso de estos pormenores. Luego, en sus últimas páginas, el libro se cierra tal como ha comenzado, con un idéntico guiño al afuera del no-saber, con un mismo gesto intempestivo. El escándalo que levantó el final de *Les mots et les choses* ha acabado por entronizarlo como modélico al respecto: «En todo caso, una cosa es cierta: que el hombre no es el problema más antiguo ni el más constante que se haya planteado el saber humano. Al tomar una cronología relativamente breve y un corte geográfico restringido –la cultura europea a partir del siglo XVI– puede estarse seguro de que el hombre es una invención reciente. El saber no ha rondado durante largo tiempo y oscuramente en torno a él y a sus secretos. De hecho, entre todas las mutaciones que han afectado al saber de las cosas y de su orden, el saber de las identidades, las diferencias, los caracteres, los equivalentes, las palabras –en breve,

**LA ILUSTRACIÓN PARISINA: DEL ESTRUCTURALISMO...**

en medio de todos los episodios de esta profunda historia de lo *Mismo*— una sola, la que se inició hace un siglo y medio y que quizá está en vías de cerrarse, dejó aparecer la figura del hombre. Y no se trató de una liberación de una vieja inquietud, del paso a la conciencia luminosa de una preocupación milenaria, del acceso a la objetividad de lo que desde hacía mucho tiempo permanecía preso en las creencias o en las filosofías: fue el efecto de un cambio en las disposiciones fundamentales del saber. El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizá también su próximo fin.

Si esas disposiciones desaparecieran tal como aparecieron, si, por cualquier acontecimiento cuya posibilidad podemos cuando mucho presentir, pero cuya forma y promesa no conocemos por ahora, oscilaran, como lo hizo a fines del siglo XVIII el suelo del pensamiento clásico, entonces podría apostarse a que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena».

De un modo general podríamos decir que éste es el encofrado retórico que preside la obra mayor de Foucault; encofrado desde el que ésta se deja leer como la problematización de uno de nuestros objetos morales eminentes (la locura, la enfermedad, la sexualidad, etc., piezas fundamentales para el establecimiento de nuestra normalidad y envite moral privilegiado de una cultura como la nuestra en la que lo moral se articula por elevación de lo normal a normativo), mediante el recurso a establecer su carácter de invento reciente y la plausibilidad de su próximo fin. Gesto intempestivo, pues, por el que los valores de nuestro presente se problematizan hasta el límite de su irrealización al someterlos, mediante el detalle de la historia efectiva de su pasado y operando un efecto retroprofético o de profecía retrospectiva desde su supuesto futuro, a una torsión telescópica (es decir, una *mise en abîme*) de la perspectiva habitual que nos los presenta como obvios, naturales y razonables; lento y meticuloso despliegue de ese efecto intempestivo que está en el corazón de la crítica nietzscheana, y cuya formulación más emblemática reza así: «En algún rincón apartado del Universo rutilante, configurado por innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro donde animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue aquél el minuto más arrogante y mendaz de la 'Historia Universal'; pero tan sólo fue un minuto. Al cabo de unas pocas respiraciones más de la Naturaleza, el astro aquel se congeló, y los animales inteligentes murieron».

## IV

Esa imposibilidad de imaginar la otredad radical de toda mirada futura sobre nuestro presente (sin dejar empero de presentir-la cada vez que asumimos nuestra propia otredad radical respecto del pasado, la misma que nos impide ya escribir su historia en los términos de nuestro presente) señala una tarea a la medida de una experiencia de la zozobra que, cuanto menos a partir de lo que conocemos como estructuralismo, ha pasado a ser para nosotros cada vez más urgentemente contemporánea: pensar el presente. Y pensarlo sin hacer de él una culminación satisfecha del pasado ni la tranquilizadora anticipación de una reconciliación futura; sino sosteniéndolo como ese espacio del límite en el que se abre la pregunta: «¿qué ocurre hoy, qué somos nosotros que acaso no somos nada más que lo que ocurre?» (M. Foucault, *Entretien avec B. H. Levy*, 1975).

Es muy posible que los expertos del futuro pongan esta pregunta radical en continuidad con la cuestión crítica, tal como se asienta en la versión kantiana del ideal ilustrado, o con la actividad diagnóstica propia del filósofo del futuro, según Nietzsche (el propio Foucault, en sus *Conversazioni con Caruso*, lo recordaba así: «Nietzsche ha descubierto que la actividad peculiar de la filosofía es la actividad diagnóstica... ¿Qué es lo que somos hoy? ¿Y qué es este hoy en el cual vivimos? Tal actividad diagnóstica comportaba un trabajo de excavación bajo los propios pies, para establecer cómo se había constituido antes de él todo aquel universo de pensamiento, de discurso, de cultura, que era su universo... Yo trato en efecto de diagnosticar, y de diagnosticar el presente: de decir aquello que somos hoy, qué es lo que significa actualmente decir aquello que decimos»). O puede que vean en ella algo específico que sólo a nosotros nos compete: nuestro modo de redescubrir, de repetir, de refundar la emoción filosófica, el vértigo fascinante, abismo y espejo a la vez, por la ignorancia.

En cualquier caso, los hombres del futuro sabrán que esta cultura que fuimos, consagrada a jugar sus suertes ontológicas sobre la línea límite del presente, creyó en ellos y a ellos encomendó su pensamiento en cada tirada decisiva. Y que nos sentimos en cierto modo sus semejantes, tal vez porque alcanzamos a comprender que nos serán completamente extraños. □