

DEL PORQUÉ DE LA FILOSOFÍA

Comentarios a «la vida, los problemas y la filosofía»

Jesús Vega Encabo
Universidad Autónoma de Madrid

RESUMEN

El trabajo comenta críticamente el artículo de Diana Pérez, «La vida, los problemas y la filosofía» (en esta misma revista), quien a su vez analiza y discute las posiciones metafilosóficas de Eduardo Rabossi en su libro *En el comienzo Dios creó el Canon. Biblia berlinensis*. Se argumenta que, ya sea dentro o fuera de un determinado Canon, la filosofía está esencialmente obligada a plantearse a sí misma como problema. Pero esto la hace profundamente inestable y paradójica.

PALABRAS CLAVE: Filosofía, metafilosofía, problemas filosóficos, Canon, inestabilidad, carácter paradójico, excepcionalidad institucional.

ABSTRACT

«About the reason for philosophy. Comments on ‘Life, problems and philosophy’». The paper makes critical remarks on Diana Pérez’s article «La vida, los problemas y la filosofía» (in this issue of *Laguna*), who in turn analyses and discusses the metaphilosophical positions of Eduardo Rabossi in his book *En el comienzo Dios creó el Canon. Biblia berlinensis*. It is argued that, whether inside or outside a determinate Canon, philosophy is essentially bound to take itself as a problem. But this entails a deep unstable and paradoxical character for philosophy.

KEY WORDS: Philosophy, metaphilosophy, philosophical problems, Canon, instability, paradoxical character, institutional exceptionality.

Difícilmente escapa la filosofía a su tendencia de cuestionar su propio estatuto. Dar por sentado lo que hacemos a través de la reflexión y la discusión, aceptar sin más la institución filosófica o el mismo carácter institucional de la filosofía, atenta contra lo que motiva y da sentido a la actividad. No hay filosofía sin metafilosofía¹. No podría ser de otro modo. Y, sin embargo, es en este punto en el que exhibe su misma condición, su inestabilidad esencial, las inevitables paradojas en las que se encierra. No hay posiciones metafilosóficas estables; esperar lo contrario equivaldría a una renuncia al tipo de cuestionamiento que nos empuja a iniciar la reflexión en un primer momento. Inevitable e inestable; como he dicho en algún otro lugar, la



filosofía es la actividad del insatisfecho². Dos son, sin embargo, las condiciones en las que el esfuerzo filosófico se cancela. La primera, cuando uno se convence de haber alcanzado un punto de llegada firme. La segunda, cuando uno queda atrapado en el mecanismo de las uvas verdes y cree haber satisfecho sus ansias con el convencimiento de que ya no es razonable continuar la búsqueda. Pero no hay deshonra alguna en reconocer la propia condición; quizá resida ahí parte de la razonabilidad que reclamamos para aquello que hacemos. Una muestra de honestidad.

El texto de Diana Pérez «La vida, los problemas y la filosofía» hace gala de esa insatisfacción y de esa honestidad. En este artículo, difícilmente encuentra uno la posición monolítica y estable de quien quiere encerrar la filosofía en los estrechos límites de una definición. Construido en constante diálogo, el texto traza nítidos senderos de amistad y de reconocimiento, de acuerdo y de discrepancia. Algunas de las críticas muestran su disconformidad con algunas ideas, también de orden metafilosófico, que yo mismo había vertido a través de mis comentarios sobre el brillante libro de Eduardo Rabossi, *En el comienzo Dios creó el Canon. Biblia berolinensis*³. Luego volveré sobre algunas de ellas. Quiero, en primer lugar, manifestar un punto de acuerdo sin el que mis observaciones perderían su sentido. Diana Pérez acierta en lo que no hace: no inicia su incursión con la pregunta «¿qué es filosofía?», como si la definición (real o nominal) marcara, delimitara, normativamente un espacio. En filosofía, cómo se pregunte suele tener consecuencias en el modo de explorar lo que está en juego en cada caso. No es que suponga que esta cuestión carece de sentido o que es evitable; más bien, sugiero que no es un buen punto de partida, que en ella se esconde una forma de entender y de comprender la filosofía, que hemos heredado de algunos de los diálogos platónicos y de una cierta concepción metafísica. Recomiendo que no nos comprometamos con ella sin más.

Es cierto que Rabossi había sugerido un comienzo muy diferente, un comienzo que le servía para extraer todo un amplio espectro de consecuencias a las que hará mención en su libro. Nos dice que la prioridad del preguntar debe orientarse hacia el cómo y no tanto hacia el qué. Este simple cambio nos revela toda una dimensión oculta de la propia actividad filosófica en nuestros días, su anclaje institucional, su lugar entre el resto de prácticas y formas del saber. Podría decirse que nos pone ante los ojos de su condición mundana, de la realidad misma de su «concepto». Esto no quiere decir que, hegelianamente, el concepto despliegue sus características necesarias

¹ No soy excesivamente partidario de hablar de «metafilosofía», pues sugiere una actividad diferente de segundo orden sobre la filosofía misma como objeto. Y del mismo modo que no creo que la filosofía sea un tipo de disciplina del tipo meta-X, tampoco creo que la reflexión sobre el estatus y la naturaleza de la reflexión sea metafilosofía en este sentido.

² He defendido esta idea en VEGA ENCABO, J., «El 'estado de excepción' de la filosofía», *Análisis Filosófico*, vol. xxx/1, 2010, pp. 61-88.

³ Véase el artículo ya citado, que apareció en un volumen de *Análisis Filosófico* (editado por Nora STIGOL y María Cristina GONZÁLEZ) sobre el libro citado de Eduardo Rabossi y en el que se incluían también contribuciones de Josep Corbí, Alberto Moretti, Guillermo Hurtado o Jorge Gracia, de los que también se hace eco en su texto Diana. El texto de Eduardo Rabossi del que hablamos está publicado póstumamente en el año 2008 en Buenos Aires.





en las formaciones históricas (institucionales) con que nos topamos; y tampoco quiere decir que las consideraciones sobre el «cómo» se limiten a la constatación positiva y empírica de lo que es la filosofía en nuestros departamentos universitarios o en otros lugares limítrofes donde pueda ejercerse. Rabossi sabe moverse, como buen filósofo, en la imbricación de los conceptos con la realidad, y traza así la genealogía de una concepción de la filosofía que es inseparable de su condición institucional. Su sorprendente conclusión es que esa filosofía es muy reciente, no tiene mucho más de 200 años, y está regida por una especie de decálogo o Canon. Es fácil discrepar con el diagnóstico de Rabossi, pero nada fácil es sortear el dilema que nos plantea, una dilema que reclama una decisión imposible: o bien conformarse a los preceptos canónicos o bien ser un transgresor en nombre de una cierta idea de la filosofía. Creo que Diana, Eduardo y yo mismo compartimos la tensión que deriva de ese dilema y la inquietud que provoca. Quizá sea únicamente el efecto de un errado diagnóstico (el diagnóstico de la juventud de la filosofía como institución) y de una pregunta sesgada por el cómo de la filosofía. Aunque no creo que sea así. Es más bien, pienso yo, una consecuencia de la imposibilidad de formular una posición metafilosófica estable.

Diana plantea, pues, otro inicio, otra forma de preguntar. Reconoce que primariamente el cuestionamiento filosófico se inicia con el «¿por qué?». «[F]ilosofar es, básicamente, preguntarse por qué, y tal pregunta puede (y debe) formularse reflexivamente». Tiene sentido preguntarse entonces: «¿por qué filosofía?». La filosofía ha de encontrar una razón de ser. La idea de filosofía ha de conformarse a aquello que hace de ella una actividad fundada en razón. Creo que tanto Diana como yo estaríamos de acuerdo en que la pregunta del «por qué» no reclama, en este caso, una mera explicación, psicológica, sociológica, o de cualquier otro tipo. Por eso mismo, no basta tampoco con insistir en que el cuestionamiento filosófico es una necesidad, algo inevitable, quizá natural en el ser humano; o, en palabras de la propia Diana, «una actitud sana y natural que en dosis pequeñas todos los humanos tenemos»⁴. Primero, esta necesidad no puede ser entendida como una mera compulsión sostenida sobre un mecanismo cognitivo-causal. Segundo, el reconocimiento de que existe esta tendencia natural no funda ningún tipo de valor en relación a su ejercicio. Tercero, tampoco el que estemos dispuestos a cuestionarnos casi todo mediante un «¿por qué?» funda un derecho que garantice igualmente un reconocimiento social o otorgue legitimidad de algún tipo a la actividad filosófica.

Además Diana nos dice: esta necesidad deriva de «nuestra propia constitución cognitiva/conceptual». Esta tesis, de clara raigambre en la tradición filosófica, es de indudable interés. Por un lado, cree garantizar así su universalidad, el que la filosofía esté abierta a todos y quizá también el que todos estén en disposición de reconocer

⁴ Mucho habría que decir sobre esto, sobre el carácter sano de una actitud natural frente al carácter artificial y artificioso de muchas discusiones filosóficas que denotan una tendencia al pensamiento enfermizo. La idea de la filosofía como enfermedad y terapia a un tiempo ha tenido cierto éxito; para mí esto no es sino una manifestación más de la dificultad de encontrar una concepción metafilosófica estable.

su «necesaria» existencia. Por otro lado, hay que reconocer que no por ello la filosofía se hace «normal», una actitud cotidiana en la que todos nos embarcamos en busca de la razón de ser de cada cosa, sin fin. La idea es: llevamos al extremo una práctica que nos es consustancial. Pero si, en primer lugar, el que sea consustancial a nosotros no es garantía suficiente por sí misma para su ejercicio legítimo, es obvio que más necesitada de justificación está la práctica exacerbada y fuera de lo normal, que se extralimita. ¿No hay límites a llevar más lejos esta actitud natural, cotidiana? ¿Hay límites al cuestionamiento filosófico, un espacio, quizá cambiante, pero más allá del cual carezca ya de sentido hacer filosofía? Si la pregunta es primariamente la de «¿por qué?», entonces se hace inevitable dar claves de las condiciones en que el ejercicio de la filosofía —del cuestionamiento incesante— deja de tener su razón de ser.

Los límites de la filosofía son los límites de la locura y de la inexpresabilidad. Allí donde nos encontremos a punto de sumirnos en los desvaríos de la razón debemos calmar nuestras ansias insatisfechas por la pregunta; cuando las palabras comiencen a perder sus contornos y estemos condenados a la incomunicación, cuando ya no seamos capaces de reconducirlas a las prácticas (colectivas) de dar sentido, debemos cortar las alas a nuestra natural tendencia al cuestionamiento. Dejar de filosofar puede convertirse, en ocasiones, en un logro en sí mismo filosófico. La filosofía no es terapia, pero sí cuidado, pues siempre juega en los límites del extravío. Por eso, la filosofía no es una actividad estrechamente racional; requiere un ejercicio de la voluntad. En esto sigo a Wittgenstein, quien reconoció que la labor filosófica no era puramente intelectual e involucraba un ejercicio de la voluntad, quizá incluso de cultivo del carácter. Aunque por eso mismo me alejo de él: su énfasis es deudor de su creencia errónea en que los problemas filosóficos son provocados por la propia filosofía; estamos atrapados en los errores filosóficos —decía— por el mero hecho de tener un lenguaje. Estamos «enfermos» de filosofía. Lejos de reprimirla, sugería Wittgenstein, hemos de iniciar una terapia filosófica. Pero el cultivo filosófico no es solo ni prioritariamente terapéutico; el error está en ver en la filosofía una enfermedad.

Si hay una razón de ser de la filosofía, la tendencia natural a cuestionarse todo, indefinidamente, debe ser examinada y, en su caso, refrendada o reprimida. Es en este punto donde se juega la reclamación de autoridad que la filosofía esgrime ante otros. Y es aquí donde se hacen más visibles las dificultades para encontrar una posición metafilosófica estable. La pregunta por la razón de ser de la filosofía sólo parece poderse formular de manera filosófica si uno asume que la filosofía misma ya es depositaria de un cierto derecho racional al examen. En tono kantiano, la razón ha de examinarse a sí misma y encontrar los límites dentro de los cuales ejerce legítimamente. El trilema epistemológico de búsqueda de fundamentos, de circularidad y de arbitrariedad se reproduce aquí. Y los escépticos podrían de nuevo agarrar la presa y no soltarla. Finalmente, nada parece asegurar que podamos esgrimir algo más que este hecho sobre nuestra natural tendencia al cuestionamiento insatisfecho⁵.

⁵ En un texto que se publicará próximamente («Una paradoja topológica sobre el lugar de la filosofía», *Isegoría*), sugiero que hay tres modos de buscar una legitimación a la actividad filosófica:



Sin embargo, los optimistas no han faltado en la historia de la filosofía; son aquellos que confían en que un examen crítico y detallado de esta nuestra naturaleza como seres pensantes, como seres racionales y discursivos, permita establecer el derecho legítimo de la razón y, con él, del ejercicio de la filosofía, como cuestionamiento que busca incesantemente dar cuenta de un «por qué». Por eso, el escéptico es, al mismo tiempo, un pesimista sobre la razón, sobre su capacidad de auto-justificación a través de su propio uso. Algunos de ellos encaran, en último término, los límites del pensar y de la justificación racional con la consigna de volver a la vida, de recogerse en los límites de la actitud natural ante las cosas, que está lejos de ser la del cuestionamiento insatisfecho.

Quizá sea que la pregunta por el porqué esconda nuevas trampas, que la búsqueda de razones no deba reconstruirse implícitamente como una búsqueda de razones últimas, de un fundamento no-circular que garantice definitivamente el valor racional de la propia actitud natural de preguntarse. La filosofía se ocupa de nosotros mismos en tanto seres racionales, dotados de capacidades discursivas, pero no puede ni debe intentar una justificación última de esta naturaleza. Ir más allá en la demanda es otra forma de extralimitarse. En este caso, la pregunta del porqué ha de adquirir un nuevo sentido e identificar un diferente valor.

Supongamos que la filosofía tiene una razón de ser y que ésta queda desvelada mediante el propio análisis de lo que nos constituye como seres discursivos y racionales, sin sucumbir en las formas idealistas (hegelianas) que coronan la experiencia del espíritu en la filosofía como saber absoluto⁶. Ahora debemos preguntarnos por su práctica. ¿En qué consiste su ejercicio? ¿De qué se ocupa y cómo se ocupa de ello? Aquí las propuestas del último siglo han sido legión. Diana nos ofrece una de las más sugerentes: el filósofo se ocupa de los conceptos; en particular, el filósofo es un ingeniero de los conceptos⁷. Nuestro esquema conceptual es una especie de estructura en cuyo seno distintos conceptos desempeñan una función. El ingeniero

entenderla como un derecho natural sostenido sobre la propia constitución humana; entenderla como un derecho civil sostenido sobre un proceso constitucional que sanciona su ejercicio (y funda así una institución); entenderla como un acto a-jurídico en el que declara un legítimo derecho a su ejercicio, alejada de un Canon o constitución sancionada civilmente.

⁶ A veces me gusta decir, muy irónicamente, que el saber absoluto que representa la filosofía es un saber del no-saber. Es el reverso socrático del anhelo de un sistema. Una lectura hegeliana de la tarea de la filosofía sin estas derivas metafísicas se puede encontrar en varios de los artículos de Robert BRANDOM recogidos en *Reason in Philosophy. Animating Ideas* (2009). Allí hace de la filosofía una actividad que tiene como tópico central al hombre como ser racional y discursivo, y que procede a una especie de auto-conciencia de nosotros mismos como seres específicamente discursivos a través del uso de herramientas expresivas para hacer explícito lo que está implícito en el uso de los conceptos.

⁷ Diana cita a Simon BLACKBURN y su libro *Pensar. Una incitación a la filosofía* como inspirador en este punto. Este asunto de cómo el filósofo se ocupa de los conceptos requeriría un mayor comentario, pues los conceptos no son únicamente su centro de atención sino también su herramienta (¿cómo podría ser de otro modo?). Sería interesante comparar las distintas metáforas implícitas en las concepciones metafisológicas: el filósofo como analista de conceptos, el filósofo como ingeniero de conceptos, el filósofo como artista de los conceptos, etc. Doy solo algunas pinceladas a continuación.





es capaz de entender adecuadamente en qué consiste el desempeño funcional y es capaz de sugerir transformaciones y modificaciones en la estructura de conceptos. Podría incluso decirse que no simplemente analiza los conceptos (es más, al estudiar sus relaciones no asume que capta verdades analíticas) sino que también realiza una tarea de síntesis conceptual mediante la cual dar sentido a ciertos problemas.

No puedo sino sentir una cierta atracción por esta reconversión práctica de nuestra tarea con los conceptos. Recoge toda una tradición en la que el saber hacer se sitúa en el corazón de nuestras preocupaciones. Recientemente, Luciano Floridi se ha atrevido incluso a proponer que la filosofía no es sino ingeniería conceptual, cuyo tarea es «crear, refinar y ajustar nuestros artefactos conceptuales para responder cuestiones abiertas»⁸. Podría ser, incluso, que hubiera algo así como un conocimiento filosófico, de carácter «construccional», semejante al saber de los hacedores expresado a través de esta práctica de construcción y de fabricación conceptual. El filósofo diseña y planifica relaciones conceptuales; ayuda, con ello, a transformarlas⁹. Se pueden establecer «mejoras» de nuestro sistema de conceptos, que ha de ser constantemente enriquecido y «limpiado».

Una alternativa, no menos sugerente y en la misma línea, la habían introducido Gilles Deleuze y Félix Guattari en su obra *Qu'est-ce que la philosophie?*, en la que parten de la afirmación de que «la philosophie est l'art de former, d'inventer, de fabriquer des concepts» (p. 8)¹⁰. Más aún, el filósofo es un creador de conceptos. Aquí se despliega más bien la analogía del artista. Pero tanto ingenieros como artistas son deudores de una misma actitud: la de la transformación, por encima del descubrimiento o de la disección de lo ya existente, de algo dado a lo que uno responde. Por haberse reducido a buscar un acceso privilegiado a la realidad (quizá inyectada en los conceptos), el filósofo había perdido de vista lo que es su forma peculiar de conocer a través de la creación. El filósofo no hace inventario de los conceptos (que llega a contemplar y a delimitar quizá a través de sus intuiciones), sino que ejerce su libertad y su espontaneidad para crearlos; y esta creación se apoya, seguramente, en conceptos ya existentes, en su historia, en sus previas determinaciones. El ingeniero es quizá el trasunto del creador en un marco en el que se pone el énfasis en el estricto diseño y control de la realidad conceptual.

¿Por qué he insistido en este punto? Porque a la atracción que ejercen concepciones metafisológicas como las que he expuesto, y que en algún sentido tanto Diana como yo podríamos estar dispuestos a aceptar, acompaña igualmente la impresión de que son incapaces de ofrecer algún tipo de indicación sobre la validez y la pertinencia de los resultados de la creación y de la fabricación conceptual. ¿No se requieren criterios para decidir sobre la pertinencia y la adecuación de las transfor-

⁸ FLORIDI, Luciano, «A defence of Constructionism: Philosophy as Conceptual Analysis», *Metaphilosophy*, 42/3, 2011, pp. 282-304. La cita corresponde a la página 293.

⁹ Los detalles de una metodología filosófica basada en la analogía con el ingeniero también le sirve a Floridi para destacar procesos de descomposición analítica y de modelización.

¹⁰ DELEUZE y GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie?*, París, Les Éditions de Minuit, 1990.

maciones y de los cambios conceptuales? ¿En base a qué proceder a revisar nuestra estructura de conceptos? ¿A qué responde la creación y fabricación conceptual? Este es otro de los puntos en los que cuestiones filosóficas sustantivas y cuestiones metafísicas se enredan irremediabilmente; pues la pertinencia y la adecuación de este «hacer» conceptos se definirán de modo muy diferente según la concepción que adoptemos sobre la naturaleza misma de los conceptos.

Pero hay un asunto de orden más general que no puede dejarse de lado: ¿es que la reflexión filosófica ha de ceñirse única y exclusivamente a los aspectos conceptuales? ¿No hay un afuera del concepto, un límite a las formas de conceptualización que debe estar presente, de un modo u otro, en la reflexión filosófica? Sin duda, nos compete quizá crear nuevos conceptos, por ejemplo para dar cuenta de ciertas experiencias. Pero este mismo hecho no debería hacernos olvidar el hecho de que los conceptos responden a algo: primariamente a la experiencia de la realidad que busca abrirse paso entre la red de conceptos y de discursos. Quizá nuestra sapiencia permea irremediabilmente nuestras formas de sensibilidad, pero de ahí no se sigue que las agote o que las incluya finalmente como una más de las determinaciones de los conceptos. Creo conveniente recordar que las categorías a las que uno presta atención son cruciales en la reconfiguración de la propia concepción de la filosofía; aunque Diana nos recuerda una de ellas («vida»), luego desaparece de (o corre quizá implícita en) su discurso. Yo prefiero la categoría de experiencia. Los propios conceptos arraigan en la experiencia y responden a ella. Huelga decir que esta categoría de experiencia excede los estrechos límites de lo empírico. Pues quizá sea nuestra experiencia de seres que responden a demandas normativas la que más profundamente nos constituye. Si hay algo de lo que se ocupa la filosofía es de la imbricación de los conceptos con la realidad y de los puntos de fricción, es decir, de experiencia en que se desenvuelve nuestra existencia. Es ahí donde crecen los problemas filosóficos, que no pueden por tanto ser eternos o perennes.

Cabe ahora pronunciarse sobre algunas de las observaciones que Diana introduce sobre mi posición metafísica. No creo que a la filosofía le corresponda una tarea meramente descriptiva, tal y como ella sugiere. Cuando en mi artículo «El 'estado de excepción' de la filosofía» volví sobre la observación wittgensteiniana de que para hacer filosofía hay que atender a lo que está a la vista, no pretendía en ningún caso reducir su función a un catálogo de los usos de nuestras palabras o a una certificación descriptiva de nuestra estructura de conceptos. Más bien, quería recordar las prevenciones que uno debe tener hacia quienes buscan la profundidad en la filosofía, como si hubiera algo que desocultar y que guarda las claves explicativas de todo, el acceso a las esencias. Tampoco la sugerencia sellarsiana de avanzar en la comprensión en cómo se conectan las cosas entre sí ha de interpretarse únicamente como «una actividad meramente descriptiva, nada conflictiva». Todo lo contrario. Nos ocupamos de nuestra autoimagen, pero nuestra autoimagen es cambiante y, en muchos puntos, contradictoria; nuestra autoimagen es, además, una de nuestras herramientas de transformación personal y colectiva; nuestra autoimagen entra constantemente en conflicto interno y externo, y exige encarar una y otra vez su modificación.

Pero son sin duda las cuestiones institucionales las que más nos inquietan y nos deben inquietar. Ocupan un espacio importante en la reflexión de Diana y



quiero acabar ofreciendo mi propia visión sobre la función docente de la filosofía, quizá así también se disipen algunos malentendidos. Recordemos que Rabossi hacía de la filosofía que se cultiva hoy en día una institución, a cuyo canon habría que conformarse al menos en cierto nivel. Como institución, parece obligar a sus «miembros» a seguir el decálogo de preceptos que rigen en ella. Pero esto sanciona igualmente la anomalía y la excepcionalidad de la propia filosofía, cuyo lugar dentro del orden de los saberes es incierto. Creo que hoy en día seguimos sin haber resuelto la cuestión del lugar de la filosofía y sin dar debida cuenta de su valor como paideia. Ciertamente, no se puede reclamar de la actitud idealizada que Jaeger proyectó sobre la antigua Grecia y, menos aún, del ideal de sistema que ya Kant había declarado inalcanzable y convertido en mera proyección regulativa. Estamos lejos de poder explicar plenamente cuál es su tarea docente. ¿Por qué se enseña? ¿Qué se enseña? No sé si algunos querrían aún dotar de cierta centralidad a la filosofía el marco de las enseñanzas en general (y, especialmente, de las universitarias), remedando las aspiraciones idealistas que dieron pie a la reforma de la universidad humboldtiana, querámoslo o no ya enterrada; no es mi caso. Me sigo preguntando una y otra vez cuál es el derecho que asiste a la filosofía para erigirse en instancia jurisdiccional de los saberes; Kant pudo construir su filosofía en torno a esta imagen porque a su vez confiaba en que la filosofía se identificaba con la razón misma¹¹. Los artífices de la razón —las disciplinas y los saberes particulares— no se identifican con lo racional mismo; sí la filosofía como forma suprema del espíritu de libertad.

Es cierto que muchos siguen haciendo una defensa del ideal de la paideia en la forma de una educación del ciudadano crítico y libre. Y —continúan— la filosofía debería desempeñar un papel crucial en el seno de las humanidades, garantes y depositarias de todo un legado cultural único y lleno de esperanzas de liberación para el alma bella. La filosofía tendría su lugar en el proyecto de las viejas humanidades, que hacen de toda renovación un proceso de recuperación de la tradición, un esfuerzo de la historia por pensarse a sí misma. Quizá así tenga que ser si quiere preservarse. Pero tengo mis dudas de que la filosofía —en lo que ha reclamado para sí incluso tradicionalmente— haya de querer preservarse; el aguijón socrático no sólo pretende examinar condiciones de validez de los saberes en el espacio público sino también ser un acicate para renovar las condiciones de vida colectiva. La filosofía ha de buscar constantemente su propia transformación, pues responde a condiciones cambiantes de la realidad. En cualquier caso, seguimos sin tener claro cómo contribuye en su enseñanza al proyecto de las viejas humanidades. A veces tengo la impresión de que quiere reservarse únicamente la tarea de revisar los callados «sistemas filosóficos» del pasado, asumiendo que existe ese hilo de la historia que representa la *philosophia perennis*, una filosofía que se escribe aún con las mismas palabras y las mismas obsesiones, los mismos problemas.

¹¹ Véanse sus reflexiones en KANT, I. (1798), *Der Streit der Fakultäten in drei Abschnitten*, en *Werkausgabe* Band xi, ed. W. Weischedel, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977.





No obstante, igual de pernicioso es a mi parecer la promoción vacía y sin objeto de la crítica por la crítica; en ella se esconde finalmente el diletantismo de los que rozan superficialmente las manifestaciones culturales para lanzar sus juicios sumarisimos sobre las causas (finalmente también perennes) de una situación siempre a punto de sumergirnos en la disolución, de hacernos recaer en tiempos oscuros. Mucho se juega en este punto, pues parece como si la enseñanza de la filosofía como crítica se erigiera, entonces, en un contrapeso necesario al poder que nos asedia. Filosofía es crítica del poder. El resto de imágenes sucumbe a esta omnipresencia de las estructuras del poder y hace de la filosofía una empresa acomodaticia. Jacques Bouveresse, en su fascinante ensayo *Le philosophe chez les autophages*¹² dio buena cuenta de las tensiones deletéreas de esta forma de practicar la filosofía. Si hemos de enfrentarnos al orden establecido es, ante todo, en lo que tiene de intolerable, de inaceptable. El ejercicio de la imaginación filosófica, en este caso, no debe abandonarse a la crítica indiferenciada; debe hacerse bajo el gobierno callado de una sensibilidad hacia lo que aparece como evidente y obvio para quizá así desentrañar lo que permanece latente.

Reflexionar sobre la relación con el poder es, sin duda, uno de los temas obsesivos de la filosofía. Si hay un aspecto que me gustaría recuperar de la aún fascinante exposición kantiana en *Der Streit der Fakultäten* es el de cómo la universidad escenifica el enfrentamiento (inevitable) entre el ejercicio autónomo de la razón (o, si se quiere, de la búsqueda de la verdad y el diseño de las instituciones) y las constricciones externas y heterónomas impuestas desde el poder, en sus más distintas instancias (estructurales o políticas). La universidad es un espacio teatral, en el que lo más arraigado, lo más sólido, de las sociedades es puesto al descubierto y, si es necesario también, puesto en entredicho. Allí se exhiben las consecuencias (suspendidas) de tales enfrentamientos; allí se experimenta imaginativamente con el futuro; allí se libera la violencia provocada por las tensiones sociales. Es la universidad ese espacio en el que se domeña, al menos simbólicamente, el enfrentamiento entre la razón, el juicio libre, y el poder, con sus demandas sociales. Por eso, representa un espacio autónomo, pero que debe responder ante el Estado¹³. Es en ese espacio teatral donde la filosofía quiere encontrar su lugar y proyectar su voz con autoridad.

Bernard Williams nos avisaba, en un magnífico texto sobre la filosofía como disciplina humanista¹⁴, sobre el escaso rendimiento que uno puede esperar de la propia reflexión filosófica sobre la filosofía. No puedo sino estar de acuerdo con su diagnóstico, pero al mismo tiempo es difícil sustraerse a lo que considero una demanda, una responsabilidad de la filosofía: debe pensar una y otra vez —quizá sin encontrar una salida a sus paradojas— sobre su lugar y sobre su tarea docente. En mi artículo «Una paradoja topológica sobre el lugar de la filosofía», daba cuenta

¹² BOUVERESSE, J., *Le philosophe chez les autophages*, París, Les Éditions de Minuit, 1984.

¹³ No estaría de más extraer consecuencias de estas ideas para la ordenación de nuestra vida cotidiana en las facultades, en especial en lo relativo a nuestras obligaciones y responsabilidades investigadoras y docentes.

¹⁴ WILLIAMS, B., «Philosophy as a Humanistic Discipline», en *Philosophy as a Humanistic Discipline*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2006.

de la paradoja a la que se enfrenta toda filosofía que intenta encontrar un lugar en la estructura universitaria, concebida como la comunidad de aquellos que atesoran y expanden los saberes enseñables de una sociedad. Mi idea rectora se resume así: su no-lugar no la excluye del espacio universitario. Con ello quiero decir que la filosofía no tiene derecho a reclamar su autoridad como un saber entre los saberes, como una posición definida al interior del espacio de posicionamientos relativos que Bourdieu consideraba constitutivos del «campo científico»¹⁵. Eso quiere decir igualmente que la filosofía no está incluida en ese «mundo aparte» de las ciencias; no puede hacer de sí «mundo aparte». En ese mismo sentido no es enseñable; su tarea docente se desliga de las condiciones de reproducción de sus cuerpos docentes (yo añadiría, de paso, que no desligarse de ellas es uno de sus tradicionales males) y de las demandas profesionales que se asocian a las disciplinas. No está disciplinada. El carácter paradójico de su situación es que, al mismo tiempo, reclama una voz que quiere ser escuchada al interior de la universidad, ocupar su espacio. La tentación de hacer de la filosofía la juez que examina, y con ello instaura la posibilidad de ese espacio mismo (de las formaciones del saber y de la universidad misma) debe ser resistida, pero no por ello debe renunciar a alzar la voz y expresar las exigencias que derivan del pensar. La filosofía no ocupa un lugar en la estructura universitaria; la filosofía no define el espacio universitario mismo; la filosofía no se mueve tampoco en los márgenes; la filosofía surge plenamente en los intersticios¹⁶. Ahí se hace, si se quiere, inevitable, pues en el intervalo se manifiestan las tensiones propias de las formaciones del saber en nuestra cultura. Desde ahí debe ganarse su derecho a continuar en la institución sin devenir institución. Por eso, creo que su acomodo institucional concreto es, en última instancia, irrelevante¹⁷; es su responsabilidad, también docente, lo que cuenta: una responsabilidad que se ejerce ante la sociedad en su conjunto (representada

¹⁵ BOURDIEU, P., *Science de la science et réflexivité*, París, Éditions Raisons d'agir, 2001.

¹⁶ Debo decir que algunas de las expresiones que utilicé en «El 'estado de excepción' de la filosofía» puedan dar lugar a confusión y agradezco mucho a Diana que las haya sacado a la luz. Sin duda, la idea de una filosofía que «sobrevuela» las distintas disciplinas puede dar la impresión de que las mira «desde arriba» para juzgarlas. La metáfora platónica de *El Sofista*, en la que me inspiró, es sin duda confusa. Lejos de mi intención devolver a la filosofía derechos ilegítimos al juicio «superior». Algo parecido ha de decirse en relación a mi idea de la filosofía «entre» las disciplinas. Aquí lo expreso como habitando los intersticios. Simplemente quiero con ello enfatizar un par de cosas: primero, que la reclamación de lugar no le corresponde, pues es un efecto de una concepción disciplinar; es más, estaría de acuerdo con Fernando Broncano —en un artículo sin publicar— en que la misma metáfora topológica es parte del problema (véase «Distribuir los lugares, ocupar el tiempo. Una contribución al debate sobre 'El lugar de la filosofía en el conjunto de los saberes'»); yo pongo el énfasis ante todo en que adoptarla nos conduce inevitablemente a paradojas; y, finalmente, entiendo este habitar los intersticios como una manifestación más de la insatisfacción de la filosofía, que no puede ni debe aposentarse ni al interior de otros saberes ni como saber en sí, sino que debe moverse entre los saberes y los hombres.

¹⁷ Aunque en el artículo «El 'estado de excepción' de la filosofía» no decía explícitamente que el grado de filosofía debería desaparecer, podría haberse extraído de mi posicionamiento al lado de Manuel Sacristán en el viejo debate sobre el lugar de la filosofía en la universidad española. Creo ahora que el diseño institucional último es de escasa importancia, pues el reto está en imaginar las condiciones de una tarea docente, se exprese como se exprese al interior de la institución. Es asumir sin más lo que



primariamente por la institución universitaria misma) y ante sí misma (de acuerdo a sus propias condiciones de reflexividad). Esa responsabilidad docente recoge uno de sus viejos ideales: conducir la mirada para hacer visibles aquellos aspectos de la realidad misma que, por obvios, se nos ocultan. La tarea docente de la filosofía es la del cultivo de una cierta mirada, de una cierta sensibilidad, que se mueve desde el concepto a la realidad de la que habla y de la realidad a los conceptos con los que la significamos.

Recibido: octubre 2010
Aceptado: diciembre 2010



son sus condiciones actuales de reproducción institucional lo que atenta contra el propio espíritu del cuestionamiento del que debería nutrirse.