

Globethics Repository



Filosofía, Sociedad y Educación [Philosophy, Society, Education]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy
of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Gómez Ramos, Antonio
Publisher	Consejo Superior de Investigaciones Científicas CSIC
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-14 22:58:36
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/228386

Filosofía, Sociedad y Educación. Con una mirada a España Philosophy, Society, Education. Considerations on the Spanish case

ANTONIO GÓMEZ RAMOS

Universidad Carlos III de Madrid¹

RESUMEN. A partir de la amenaza a la presencia de la Filosofía en la Enseñanza Media, y de su situación cada vez más marginal en la enseñanza universitaria, este artículo plantea una discusión sobre la utilidad o inutilidad de la filosofía, su relación con la democracia y su carácter específico en el conjunto del saber. La discusión se extiende a la relación de la filosofía con la sociedad, y a su lugar en la enseñanza superior, con una consideración especial sobre el caso español. Los resultados que se proponen son: 1) aunque carezca de utilidad inmediata, la filosofía acompaña el florecimiento social, y cumple en él tanto una función crítica como integradora. 2) En el caso español, hay que constatar un fracaso y un encapsulamiento de la filosofía que no puede ignorarse en las reflexiones y reclamaciones de los filósofos españoles sobre su situación. 3) La concepción de la universidad con criterios mercantiles que se trata de imponer es contradictoria en sí misma. Va a seguir habiendo una institución de educación superior destinada a la creación de conocimiento y al aseguramiento de la hegemonía social. La pregunta no es si la filosofía tendrá lugar allí, sino cómo

se practicará en él. Dejando la cuestión abierta, se hacen algunas propuestas finales.

Palabras clave: universidad; educación; democracia; Manuel Sacristán; Gustavo Bueno; mercantilización de la universidad; proceso de Bologna.

ABSTRACT. Philosophy as a subject might disappear from Spanish secondary education, and its place at the university becomes more and more marginal. Basing on this fact, this article considers the usefulness and uselessness of Philosophy, its connection with democracy and its particular specificity in the whole of human knowledge. The discussion extends to the relationship between Philosophy and society and its place in higher education, with special consideration to the Spanish case. These conclusions are proposed. 1) Even if it lacks immediate utility, Philosophy always accompanies social flourishing; it fulfills a role that is both critical and integrating. 2) As for the Spanish case, a failure and self-encapsulation of philosophy should be noted, and this cannot be ignored in the reflections

¹ Este trabajo forma parte del proyecto de investigación “Encrucijadas de la subjetividad: experiencia, memoria e imaginación”, (FFI 2012-32033), financiado por la DGCyT.

and complaints by Spanish philosophers about their current situation. 3) The conception of university with market approaches that is being imposed nowadays is self-contradictory. We must reckon that an institution of higher education aimed to produce knowledge and to preserve social hegemony will exist on. The question is

not whether philosophy will have a place there, but how it will perform it. Leaving the question open, some final proposals are made.

Key words: university; education; democracy; Manuel Sacristán; Gustavo Bueno; philosophy the markets; Bolonia process.

Comencemos por la enseñanza media. Tradicionalmente, para las Humanidades, para los estudios clásicos y la Filosofía, sobre todo, los recortes venían de la izquierda. El utilitarismo ramplón que orienta a menudo a la socialdemocracia mejor intencionada no entendía el valor de la filosofía o del latín en la escuela, y cada nueva reforma educativa que se concebía como progresista en España (en sintonía, de todos modos, con las europeas) conllevaba una reducción significativa de las materias humanísticas en la educación secundaria. La asignatura de Historia se ha ido salvando más o menos, pues su valor político y de adoctrinamiento se percibe muy bien en un país con demasiados asuntos del pasado sin aclarar. Y la Literatura sobrevivía mal que bien, porque nadie se atreve a renegar de la narración, aunque el canon clásico iba perdiendo vigencia. De modo que, tras la extinción planificada y ya casi definitiva de las lenguas clásicas en los planes de estudio, era la Filosofía la que braceaba por su supervivencia, encajando sucesivas pérdidas menores. En la última reforma, sin embargo, ha sido un gobierno de la derecha el que se ha propuesto darle la puntilla a la Filosofía en bachillerato. Con la nueva ley de educación, la LOMCE, deja de ser obligatorio cursarla para acceder a la universidad. Para colmo, el argumento para dejarla en esa situación, en boca del ministro del ramo y de los ideólogos de turno, ha apelado a la utilidad con más contundencia que todos sus predecesores, y llegó a revestirse, en un proyecto que al final no vio luz, de una zafia ideología sobre las supuestas virtudes de la metafísica para el espíritu empresarial.

Cunde otra vez la alarma. Entre los miembros del gremio de la filosofía, se dan dos tipos de respuestas. Hay quienes apelan, con un dejo de bravura, a la inutilidad de la filosofía como su mayor virtud: no sirve para nada, y eso es lo que la hace valiosa. Y hay quienes, sin desmentir necesariamente lo anterior, y sin temor a la paradoja, recuerdan solemnes que sin filosofía, sin el pensamiento crítico y racional que ella está llamada a producir, no hay democracia posible: con lo que la inútil filosofía sirve para apuntalar la democracia, que es lo que, como concepto, nadie pone en cuestión. Desde luego, ninguna de las dos respuestas tiene valor persuasivo alguno ante quienes dirigen esto que llamamos democracia siguiendo —o afirmando que siguen— criterios exclusiva-

mente de utilidad—, ni valen mucho en los medios que les dan voz. Las argumentaciones, por una vía u otra, pueden ser extraordinariamente refinadas y sugerentes. Pero, con la calculadora en la mano, y ateniéndose a criterios de igualdad: si la filosofía efectivamente no sirve para nada, por altos que sean sus otros méritos, ninguna razón habría para destinar fondos y recursos públicos a una actividad como esa antes que a cualquier otra. En cuanto a su servicio a la democracia, bastaría traer a colación algunas citas desde Platón hasta Nietzsche, Heidegger o el mismo Ortega para poner en duda que la relación de la filosofía con la democracia sea, de primeras, tan favorable.

La reflexión que planteo aquí parte de que, efectivamente, la filosofía no sirve para nada, al menos en el sentido en que se entiende “servir” en el marco utilitarista dominante. Y, también, en segundo lugar, dará por cierto que no puede existir una sociedad libre sin una buena dosis de pensamiento filosófico. Son dos convicciones justificadamente arraigadas en el gremio de los filósofos. Pero, en vista del escaso poder de convicción que tienen, tal vez convenga repasar estas dos respuestas que la filosofía se da a sí misma para justificarse. Puede que no sean ellas mismas muy filosóficas; y nada valen si no van acompañadas de una reflexión de la filosofía como actividad, incluso como profesión de un gremio determinado; una reflexión sobre su papel en la escuela, en la universidad y en la democracia.

1. FILOSOFÍA Y UTILIDAD

1.1. Para empezar: lo que no sirve para nada, al menos, no está al servicio de nadie. Eso es ya la primera muestra de una libertad de la que la filosofía y los filósofos, como los artistas, a veces pueden jactarse. Hay no poca dignidad en ello, e incluso en reclamarlo frente a quienes esgrimen la calculadora con una mano y retienen el poder en la otra; pero de poco puede valer a la hora de exigirles a estos unas asignaturas obligatorias en el bachillerato y un lugar exclusivo en la universidad. Con una disposición más favorable a la escucha y el debate, los filósofos podrían muy bien forzar una reflexión sobre la noción de utilidad, acerca de la cual los utilitaristas no siempre han tenido las ideas muy claras: no sólo en el sentido machadiano de la pregunta por dónde está la utilidad de nuestras utilidades; sino también a la hora de justificar las preferencias por las que se decide lo que es realmente útil y lo que no lo es. Pues hay no pocas actividades y eventos igual de inservibles e inútiles que la filosofía; y algunas de ellas, por cierto, dotadas con presupuestos muy altos, de tal manera que su única utilidad parece estar en los réditos inmediatos que le producen a quienes las practican o se benefician de ellas. Pertenecen a este género, con seguridad, una buena parte de los programas de televisión de mala calidad

y con un público mínimo, el segundo comentarista en los acontecimientos deportivos, o muchas de las reuniones y consejos de políticos y cargos públicos o altos directivos, realizadas a menudo con un dispendio notable. Y si, para decidir si algo es útil o no, se realizara el experimento mental de imaginarlo repentinamente eliminado de la faz de la tierra, por ver qué consecuencias tiene ello en la marcha del mundo: resultaría, seguramente, que los panaderos, los cuidadores de ancianos o los recogedores de basura están entre los más seres útiles del mundo —y lo están—, mientras que los altos dignatarios y sus voceros en los medios quedarían en la escala muy cerca de donde se dice que están los profesores de filosofía.

Ahora bien, en cierto modo, la filosofía, aunque no sirva para nada, alguna función sí que debe de cumplir. No es fácil dar con la explicación, pero el hecho es que, históricamente, y hasta hoy, las sociedades más florecientes, también las más exitosas económica y políticamente, siempre han producido, o se han visto acompañadas, de algún tipo de institución y de práctica institucionalizada de pensamiento, de las llamadas Humanidades: en todo caso, de actividades espirituales sin efecto inmediato. Podían estar sufragadas por el erario público, o podían estarlo por la llamada iniciativa privada; no siempre ha sido tan fácil distinguir eso: pero el hecho es que las sociedades florecientes de cada momento han tenido siempre un alto grado de reflexión sobre sí mismas. Fue así en Grecia, en Roma, fue así en lo mejor de la Edad media, lo fue en la Ilustración europea, lo ha sido y lo es en los grandes Estados del mundo moderno, de Alemania y Francia a Inglaterra y Estados Unidos. Lo que mantenía pujantes y dinámicas a esas sociedades era una producción y circulación capilar de ideas, al menos en unas zonas determinadas —quizá funcionaba como la aireación de la tierra o como la lubricación de una máquina— y en ese proceso se daba y se da siempre algo así como la Filosofía y otras Ciencias Humanas sin utilidad inmediata. Carece de sentido preguntar aquí cuál es la causa y el efecto: si el pensamiento y la cultura lo son del florecimiento de las sociedades o al revés; pero lo cierto es que van inevitablemente de la mano. Incluso si fueran un mero subproducto, si el pensamiento resultara como un efecto colateral, un epifenómeno de las sociedades afluentes, un signo de que lo son, como el esplendor de los museos o de la arquitectura en las calles, convendría atender a ese signo. Si es buena señal que una sociedad exhiba en sus museos grandes obras de arte que los turistas visitan con fruición, o que en ella se ejecute regularmente para el gran público, en salas de concierto, todo el repertorio de la gran música occidental, también lo es que las grandes obras de la Filosofía tengan un lugar estable donde se comenten y se transmitan. Y si es buena señal que se hagan provocativas exposiciones de arte contemporáneo, conciertos de música atonal —con más público del que se suele esperar—, también es

bueno que proliferen los coloquios y seminarios donde unos llamados filósofos exploren las ideas más raras y extravagantes. Puede que ello no produzca directamente un incremento del PIB, ni una sociedad más rica, floreciente y democrática (lo último, como discutiré luego, no siempre lo ha hecho), pero es seguro que la sociedad no lo es si eso no se da. Por decirlo en el argot de quienes manejan la calculadora: la presencia de una actividad filosófica libre y rica es un *buen indicador* de la salud y la pujanza de un cuerpo social.

1.2. Por sí mismo, esto no es mucho, salvo para justificarle a la filosofía más respeto del que le conceden habitualmente los apóstoles de la utilidad. Pero todavía no explica por qué, para satisfacer ese indicador, habría que obligar a todos los alumnos de bachillerato, no digamos a los niños de primaria, a pasar por dos cursos al menos de filosofía; ni tampoco por qué haya de concedérsele a la Filosofía una Facultad propia en las universidades públicas. Más aún, aquí surgen dos preguntas adicionales, nada fáciles de abordar: por un lado, no todo ser humano, ni siquiera todo ser humano inteligente, tiene que estar dotado para las preguntas filosóficas, o tener sensibilidad para ellas —como no tiene por qué estarlo para la música, para el dibujo o para el deporte—; de hecho, los propios filósofos han cultivado a menudo un cierto elitismo que les distingue y separa del conjunto de sus conciudadanos, con los que se han entendido regular o mal. Por otro, en España tenemos una larga tradición de Filosofía como asignatura obligatoria en el bachillerato, así como de populosas Facultades de Filosofía, sin que aparentemente esto haya revertido, comparándonos con sociedades de nuestro entorno, ni en un florecimiento social y democrático ni en un esplendor de la propia filosofía por estos pagos. Ya esto debería ser particularmente alarmante para el gremio de los filósofos españoles, y sería bueno que nos detuviésemos a hacer una reflexión profunda sobre ello. La reflexión sobre esta segunda cuestión sería larga, y no puede tener lugar aquí; pero no deja de estar relacionada con la primera —sobre la exclusividad de la filosofía—, y creo que ambas lo están con la relación entre filosofía y democracia a la que me refería al principio.

2. FILOSOFÍA Y DEMOCRACIA

2.1. Vayamos con la primera. ¿Es la filosofía para unos pocos, o es para todos, y hay, por ello, que obligar a todo el mundo a aprender alguna vez algo de filosofía, y además, en la escuela? Puede que todos los hombres sean filósofos, como se ha dicho alguna vez, pero es verdad que una gran parte de ellos son perfectamente impermeables a las cuestiones y sutilezas en las que los filósofos se enredan. Tienen, además, todo el derecho a serlo. Nietzsche, que defen-

día la rareza del filósofo, se reía de la concepción divulgadora, “ciceroniana”, la llamaba, de la filosofía. Aun así, podría argumentarse que al menos una vez en la vida, durante su período de formación, todos los seres humanos deben tener contacto con la filosofía, igual que lo tienen con la educación física —aunque no les guste el deporte ni lo vayan a practicar luego nunca— o lo tienen con las artes plásticas —aunque sean unos negados para el dibujo, o les de dolor de cabeza al entrar en un museo—. Tal vez no les entre el gusanillo de la filosofía, tal vez no se queden, como decía Sócrates, “mordidos por los discursos”, y luego recordarán con aburrimiento y estupor las horas de Filosofía pasadas en el bachillerato (tal es el caso para una parte grande de nuestra población adulta); pero sí tendrán unos conocimientos sobre la historia y los conceptos fundamentales de nuestra cultura que cualquier universitario, y desde luego, cualquier ciudadano culto, debe poseer en una sociedad moderna. Como argumento, no es malo: a parte de adquirir los imprescindibles conocimientos instrumentales —pues así es como nuestros gobernantes entienden las matemáticas, la lengua y el inglés, en especial—, todos los ciudadanos, y desde luego, todos los titulados superiores y profesionales, deben saber algo de Platón y algo de las concepciones posibles, antiguas y modernas, de la moral, igual que deben saber algo de Velázquez y Picasso, o algo de Geografía, algo de Ciencias Naturales o incluso algo de cómo correr, saltar y jugar a la pelota. Hay un fondo común de conocimientos, llamado a veces cultura general, que garantiza cierta cohesión social y deben por ello compartir la mayoría de los ciudadanos: no sólo acceden por él al sistema económico y a ciertos niveles de prestigio social; también por él siguen las narraciones y las prácticas en las que una sociedad se constituye. En última instancia, puede que esa sea la razón efectiva por la que los Estados modernos han mantenido la Filosofía en sus programas educativos; y puede que, sobre esa base, los propios profesores de filosofía diseñen el criterio con el que evalúan a sus alumnos, por lo menos cuando enseñan Historia de la Filosofía para el acceso a la universidad. De hecho, el diseño actual de las pruebas para ese acceso les obliga a hacerlo así, y transmiten un cúmulo de conocimientos cuya adquisición no requiere filosofar ni apenas pensar.

2.2. Sin embargo, es este un argumento que pone a la filosofía en una línea de competencia con otras materias que también deberían conocer todos, y sobre las que el responsable político del plan educativo de turno debe decidir: Filosofía, Historia, Química, Geografía, Economía, Educación Física, Música... Además, a esa línea podrían añadirse las que se quedan fuera por ahora, pero que no dejan de tener su atractivo, y también, por qué negarlo, un alto valor para la formación personal de los individuos: desde el yoga y las técnicas de relajación y concentración hasta los rudimentos de la cocina. ¿Por qué no iban a

ser tales materias también asignaturas en el currículo de todo estudiante de enseñanza media? ¿Dónde está el canon? Y aunque este quedara establecido: quedar siempre dentro de él sólo por las razones expuestas le hace un flaco favor a la filosofía, la cual, aunque funcione como una asignatura más, no es una disciplina más entre otras, o no se entiende a sí misma así. Si la filosofía es para todos y para unos pocos a la vez, no puede ser porque disponga de una reserva de conocimientos mínimos a los que, como a la Historia, a la Física, o al ejercicio físico, todo ciudadano debe poder acceder. Tal vez eso valiera para la Historia de la Filosofía entendida como acumulación de conocimientos eruditos sobre personajes e ideas (y dejo aquí de lado la manida cuestión de si tal conocimiento es posible sin hacer filosofía, o de si se puede hacer filosofía sin tal conocimiento); pero, desde luego, no es a eso a lo que se refieren los filósofos cuando debaten su peculiar posición en la sociedad y en la academia.

La discusión sobre la posición social de la filosofía debe plantearse de otro modo. En cierto sentido, es verdad que la filosofía es para unos pocos, y el estudiante joven que se resiste a dejarse abordar por ella está en su pleno derecho a hacerlo. Los filósofos son una planta rara, como decía Nietzsche, porque el momento de la reflexión supone una suspensión del movimiento natural de la vida; y esta no podría sostenerse indefinidamente en esa suspensión. Ninguna comunidad podría existir si todos sus miembros actuaran como filósofos; ningún individuo podría subsistir si estuviera filosofando todo el rato. Las preguntas del pensamiento le sacan al que las hace de las condiciones naturales de existencia, para ponerle en un espacio diferente del cotidiano. Ello no significa que la filosofía esté “fuera del mundo”. En verdad, las preguntas del pensamiento surgen de lo cotidiano mismo, surgen en el conflicto de la vida natural; no tienen por qué ser nada trascendentes ni transcendentales —lo cual, por cierto, es sólo un modo posible de reaccionar al conflicto de la vida natural—; pero la reflexión sobre esas preguntas que hace la filosofía coloca al que se las plantea fuera de lo cotidiano, fuera de la vida natural: significa una interrupción del curso natural de las cosas y un replanteamiento, del cual, quizá, puede resultar una transformación. Por eso, el filósofo, que se demora en conflictos que a los miembros de la sociedad les pasan desapercibidos, identificando problemas donde nadie ve que nada esté mal, está, en cierto modo, fuera de juego, como nos enseñó José Luis Pardo. Es bueno que lo esté; pues, por mal que vayan las cosas, sería peor que *todos* se pararan a pensar. Pero tampoco es un ser extraordinario, ni un mesías salvador. En realidad, atiende a un conflicto que se produce en el orden cotidiano mismo y del que la sociedad toma conciencia en él. En el fondo, podría considerarse al filósofo es como un sensor social que pone en conceptos y en lenguaje conflictos y contradicciones que una comunidad alberga sin saberlo. Pueden ser conflictos en el ámbito meramente prác-

tico, como las desigualdades sociales y la desigualdad en el reparto del sufrimiento y del daño, o en la distribución del poder; y pueden ser conflictos en el ámbito teórico, en cuanto a la deficiente justificación de las prácticas sociales y morales, o del propio conocimiento teórico y científico. En este sentido es como la filosofía se ha querido ver a sí misma como crítica.

Es verdad que a la filosofía, además de esa función crítica y “desestabilizadora”, se le ha atribuido, y ella asume con gusto, una función integradora, sistematizadora: la capacidad de vincular saberes dispersos, de establecer conexiones de sentido entre los saberes, los fenómenos, las prácticas humanas. Así, quien se halla desorientado en el caos de la historia, de las disfunciones sociales o de las tensiones políticas, de la diversidad de discursos científicos y opiniones puede encontrar en muchos discursos filosóficos una explicación que resitúa todo eso en una perspectiva universal por la que todas esas particularidades perturbadoras quedan colocadas en un contexto donde adquieren sentido e incluso, a veces, justificación. Reducir a unidad lo diverso es una vieja definición platónica de filosofía: buscar la razón oculta que todo lo conecta, incluso lo más contradictorio, y ofrecer un mapa general de significados y conceptos por el que orientarse, por el que asegurarse de que no se habita un mundo absurdo. Esta función integradora, a veces totalizadora, forma parte también del impulso filosófico, y le ha sido reclamada a menudo desde la sociedad: se ha vendido siempre bien, sobre todo si el sistema integrador que ofrecía está teñido de teología, de ideología, o de las supersticiones del momento. Al realizar esa función, y más si lo hace con algunos de los tintes indicados, la filosofía puede proporcionar una cosmovisión que es un cobijo de sentido. Gracias a él, se estabilizan y cimentan muchas relaciones y jerarquías, y por él la filosofía cumple, ha cumplido muchas veces, un servicio social y político. A menudo, como bien observan los propios filósofos de inclinación más crítica, es un servicio al poder, ofreciéndole justificaciones racionalizadoras. Hay aquí una ambigüedad inherente a la filosofía de la que no se la puede desprender, en tanto que ella misma forma parte de la realidad. Valga Hegel como ejemplo. Él era plenamente filósofo cuando buscaba la racionalidad en la historia, cuando intentaba entender la historia como racional al entender la razón como histórica; pero una vez cerca de la corte, en Berlín, esa racionalidad buscada en la historia no era separable para otros, y quién sabe para él, de una justificación de lo existente.

Lo cierto es que la función integradora, cuando es real búsqueda de la verdad, y no mera ideología justificadora, realiza el mismo movimiento que la función crítica: mostrar que algo es distinto de cómo se ofrece inmediatamente, descubrir en ello unas relaciones y condiciones que fuerzan a desprenderlo de su percepción inmediata para ponerlo en cuestión o situarlo en un contexto diferente, o simplemente fuera de contexto: de lo último resulta la función crítica;

de lo primero, la función universalizadora, integradora. Al final, es la función integradora la que acaba por salvar a la filosofía como institución superior del saber, sobre todo si se funde con una ideología justificadora: pero el movimiento puramente filosófico, ya sea de integración o de análisis y crítica, es otro.

Sin duda, la filosofía se atraviesa, produce incomodidades y da lugar a complicaciones. Pero las incomodidades y complicaciones se producen ya por sí solas, pues la realidad está siempre dividida y es una continua producción de complicaciones y de conflicto. La filosofía brota como la reflexión sobre las complicaciones. No para resolverlas, sino para señalarlas, ponerlas al descubierto y para conocerlas. En general, esa toma de conciencia no aporta la solución, pero deshace, al menos, el estancamiento que resulta de un conflicto no explicitado. En el trabajo científico, que siempre tiene un arranque de asombro filosófico, esto es bastante obvio: ninguna teoría nace sin una pregunta previa por algo que no se explica, que no funciona. En el ámbito de las ciencias sociales, debería ser obvio también: las sociedades que saben reconocer los conflictos y discutirlos a la luz pública, que saben hacerlos manifiesto, son, a la vez, por decirlo en lenguaje darwinista —tan caro a los economistas de la calculadora— las más adaptadas y aptas para la supervivencia. No porque la filosofía en cuanto tal aporte solución alguna a esos conflictos. De hecho, no siempre es ella quien los señala y desvela: es esta una tarea en la que los artistas, los literatos, los cineastas, los sociólogos o simplemente los periodistas son mucho más duchos que el filósofo. Pero este debe saber localizar las contradicciones conceptuales que ese conflicto encierra, y orientar la discusión, o aportar elementos clave para ella. En ese sentido, la filosofía tiene un valor terapéutico mucho más bajo del que algunos le quieren atribuir. La filosofía no cura, pero formula las preguntas teóricas con las que abordar el conflicto: ¿qué nociones de “derecho” y de “humano” hay implícitas en el actual desastre de la desigualdad global y la carnicería de las migraciones sur—norte? ¿Qué noción de naturaleza y de vida digna hay implícita en la catástrofe medioambiental? Son sólo dos ejemplos tan cercanos e inmediatos que casi no parecen filosóficos. Hay textos de Marx, de Heidegger o de Aristóteles, y especulaciones con menos nombres propios, que ayudan a formular y diseñar esas preguntas y otras. Luego, es la propia sociedad la que resuelve —o no— esos conflictos, la que es capaz de discutirlos o de soterrarlos. Cómo ocurra eso es otro problema, más de la sociología del conocimiento que de la metafísica —aunque no deje de plantear preguntas a la metafísica. Hay sociedades con un alto nivel de discusión filosófica que han resuelto históricamente mal sus conflictos —y no mal, sino catastróficamente mal—: la Alemania de la primera mitad del siglo XX; pero los resolvió razonablemente bien en la segunda. Y hay sociedades con bajo nivel filosófico, que los han resuelto igualmente mal: España,

en la primera mitad del siglo XX... y parece que sólo algo mejor en la segunda. En todo caso, llegados a este punto, el lector puede entretenerse en repasar sus conocimientos de historia y de geografía cultural.

Lo cierto es que, si la democracia es el régimen político que no tiene miedo a exponer abiertamente sus conflictos y sus contradicciones, la filosofía, como actividad que trabaja sobre conflictos y contradicciones, sobre el asombro de estas, es inherente a la democracia. Ello no implica que una y otra hayan de entenderse bien, o estar en armonía: lo contrario es muy a menudo el caso. Ni que la filosofía sea una pieza funcional en el engranaje de resolución de conflictos. Simplemente, está ahí cuando el conflicto se revela, y algo de ella flota en el ambiente cuando el conflicto entra en su salida. Por eso, no es sólo, aunque también, una más entre las varias materias que forma el acervo común al que todo ciudadano debe poder acceder. Es también algo muy específico.

3. LA ESPECIFICIDAD DE LA FILOSOFÍA COMO SABER

3.1. Saberse “especial”, reclamar el reconocimiento de tal, y a la vez, admitir, y hasta desear, ser tratado igual que todos es una situación difícil de manejar; más aún de hacérsela comprender a los demás. Sócrates, en su apología de la vida filosófica que, a la vez, era una justificación de su propia vida, se permitía reclamar una pensión especial como alternativa a su condena a muerte; pero antes que nada se tenía a sí mismo por un buen ciudadano ateniense. Desde entonces, el filósofo reclama también un estatuto especial entre el conjunto de los mortales: un estatuto que no le asimila a los santos ni a los clérigos —y por eso, cualquiera puede, en principio, ser filósofo— pero le distingue de los demás que pululan por la ciudad, a la vez que se sabe uno de ellos. También la filosofía es un saber más en la serie de entre los que, como he dicho más arriba, tienen que serle presentados alguna vez a los ciudadanos en su proceso educativo: como tal, una asignatura más. Sin embargo, es un saber que sabe de los otros saberes y es capaz de articularlos tanto como de descolocarlos. Gana así una posición peculiar entre ellos, y el filósofo se permite hablar de problemas del conocimiento en ciencias naturales tanto como de los problemas de la fundamentación de las concepciones morales, de arte o de organización de la vida. La filosofía es la reina de las ciencias; pero, como decía Moritz Schlick, no está escrito que la reina de las ciencias haya de ser ella misma una ciencia.

Este carácter tan específico de la filosofía se expresa en dos rasgos característicos de ella que la hacen más inaprehensible que otros saberes y prácticas humanas, y tiene, como mostraré luego, algunas consecuencias para con la clase de personas que la practican.

3.2. El primer rasgo es la indefinición de sus contenidos. La filosofía trata de todo y de nada. Cualquier cosa puede ser objeto suyo; y siempre tiene problemas cuando se le pide que haga un elenco preciso de los problemas de que trata. De hecho, cuando lo hace, corre serio peligro de convertirse en un discurso rígido que sólo sirve para el adoctrinamiento. En realidad, lo que ella hace es crear conceptos, como decía Deleuze, o quizá sólo examinar y remodelar, a veces hasta recrear, conceptos ya en curso, con los que los humanos piensan y, sobre todo, actúan. El filósofo se ha definido como un ingeniero de los conceptos. Como tal, puede explicarle muy bien a sus conciudadanos las conexiones históricas y estructurales de los conceptos que usan —y admitamos que son humanos en tanto tienen y usan conceptos—. Sólo con aclararles las conexiones de los conceptos en circulación —y los problemas inherentes a ellos—, como libertad, igualdad, justicia, naturaleza, humanidad... ya tiene bastante que decirles. Inevitablemente, acabará preguntándose por el concepto de concepto, y entonces ya puede parecer que queda fuera del alcance. Sobre todo, porque esa pregunta no es una cuestión de mera autorreferencialidad o de funcionamiento interno —como cuando el físico se pregunta por su disciplina o el artista por su arte: entonces hacen filosofía—, sino que es el momento más puramente filosófico, que acompaña sin que se sepa a todas las otras preguntas.

El segundo rasgo de la especificidad de la filosofía es que es casi imposible de delimitar como disciplina. Parece factible precisar lo que es ciencia en cuanto conocimiento más o menos logrado de la naturaleza; pero las formas y variedades en cuanto a estilo, contenidos, objeto, discurso, que adopta lo que se entienda por filosofía son tantas que no hay manera justa de reducirlas a un denominador común. Lo que en ciertas sociedades tradicionales era evidentemente filosofía, en otras en mero discurso religioso o supersticioso; lo que en un sitio se llama fenomenología o hermenéutica en otro es pura palabrería vana; lo que en ciertas culturas se da como publicismo periodístico, en otras sólo se concibe como sesudo trabajo académico sobre un corpus de textos clásicos; las ramificaciones hacia la sabiduría oriental, la mera crítica social o la teoría de la cultura van tan lejos unas de otras que a veces resulta sorprendente cómo hay acuerdo en colocarlo todo bajo el nombre de Filosofía, enseñarlo además en una única facultad. En esta falta de delimitación, la situación no es distinta, por ejemplo, del arte. No creo que la situación tenga salida; personalmente, me conformaría con establecer que, igual que la música es cualquier cosa que se haga con sonidos, la filosofía es cualquier cosa que se haga con los conceptos en cuanto instrumentos del pensamiento, en la convicción de que ya esa actividad con los conceptos ilumina la realidad que nos preocupa.

3.3. La consecuencia de esta indefinición de los contenidos y de la variabilidad de sus perfiles es, en primer lugar, que cualquier delimitación del gremio de profesionales que se dediquen a ella resulta discutible. Ello no significa que cualquiera pueda llamarse filósofo, a pesar de que cualquiera dispone de los dos únicas herramientas necesarias para hacer filosofía: el lenguaje y la capacidad de razonar. En todo caso, para ser profesor de filosofía parece que se requiere haber acreditado —en una institución educativa superior— una familiaridad con un corpus de textos, discursos y problemas que se reconoce como Filosofía. Lo que ese gremio de profesores de Filosofía pueda establecer como aceptable es una discusión tan académica como filosófica y meramente profesional; pero difícilmente se puede desde ese gremio acusar honestamente de intrusismo a quien practique en público la ingeniería de conceptos y crítica social que he definido más arriba como filosofía. Podemos aceptar que los novelistas, los cineastas, los dramaturgos o incluso los teólogos tengan más capacidad de suscitar filosofía que muchos profesores de esta. Como también nos hemos acostumbrado a que mucho de lo que circula como filosofía, sea hecho por gente de dentro o de fuera del gremio, es simplemente falsa moneda. Con el arte ocurre igual, y no se puede hacer nada al respecto. Y con la medicina —cuyo parentesco con la filosofía en cuanto sabiduría de la vida tampoco se debe pasar por alto— también pasa lo mismo. Salvo que, en la medicina, el carácter gremial y las instituciones de enseñanza tienen una (legítima) capacidad jurídica de veto que les está negada al arte o a la filosofía. Está bien que sea así, pero ello nos lleva, para finalizar, a la cuestión de la institución académica superior que —sin corporativismo posible— se ocupa de investigar, fomentar, transmitir —y, por eso, establecer socialmente— lo que, aun en la indefinición de los contenidos y los perfiles, puede denominarse y practicarse como Filosofía.

4. FILOSOFÍA Y UNIVERSIDAD

4.1. ¿Cuál ha sido el lugar de la Filosofía en la universidad, y qué lugar puede llegar a tener en la nueva universidad mercantilizada que resulta del llamado proceso de Bolonia? No deja de ser llamativo, respecto a lo primero, que, con la indefinición en sus contenidos y su perfil, la Filosofía como disciplina haya conseguido mantener de manera continuada un lugar propio en las universidades del mundo occidental desde hace nueve siglos. Ciertamente, según las épocas y países, en ese lugar propio la filosofía podía anquilosarse (como en los siglos XVI a XVIII), o era capaz de producir estímulos intelectuales que transformaban el paisaje intelectual y hasta social (como la universidad alemana a comienzos del XIX). A veces, el estímulo procedía de la facultad de al lado (Frege, por ejemplo, como matemático), o simplemente de fuera de la universidad

(Marx, Nietzsche): pero más por causa de la propia universidad de turno que por los interesados. Parecería que, con toda la variabilidad de los perfiles, una especie de “verdadera filosofía” se reconocía por unos y otros, y la intuición husserliana de que el filósofo es el “funcionario de la humanidad” tenía siempre alguna expresión o traducción fuera de la fenomenología. En el conflicto de las facultades, la Filosofía, en todas su variedades, siempre parecía afirmarse como una actividad autónoma con sede propia en la Academia.

No es preciso repasar aquí toda la discusión secular sobre cuál debe ser el peso y la forma de esa sede. Kant, con su conflicto de las Facultades; o Schelling con su idea de los estudios superiores, o, por venir al caso español, Bueno o Sacristán, independientemente de la respuesta que den, presuponen la Filosofía como una actividad autónoma cuyo estatus es y debe ser diferente al de las otras disciplinas más imbricadas con el sistema productivo, la sociedad y el poder, a las que tiene derecho a enjuiciar desde su propia plaza. Aunque pueda provocar objeciones que no tendría ahora espacio para responder, esto vale incluso para una propuesta como la de Sacristán —tan llamativa en su momento, y tan ligada al contexto franquista— de abolir lo que entonces se llamaban secciones de Filosofía, así como la filosofía en el bachillerato, y crear centros interdisciplinarios de postgrado donde se ejerciera el pensamiento. También esa propuesta de Sacristán seguía apelando a una forma autónoma de investigar y de juzgar que se distinguía de todas las actividades científicas, y se posicionaba críticamente respecto a ellas. Y también conservaba la idea de una forma de institución de la filosofía.

El temor generalizado, también el que da origen a este número monográfico, es que esa discusión secular, por rica y variada interiormente que sea, puede perder definitivamente su significado una vez que la universidad, sometida a las presiones ideológicas dominantes hoy y a los condicionamientos político—económicos ligados a ella, entra en un proceso de mercantilización generalizada. Hay que decir que, en virtud de este proceso, la universidad se concibe como un centro de producción de futuros empleados, una empresa que vende los conocimientos y destrezas con los que posteriormente se puede acceder al llamado mercado laboral. Quedaría así integrada plenamente —según lo plantean los nuevos ideólogos— en la lógica del mercado, y debería funcionar estrictamente según un régimen de empresa. Cada uno de sus estudios, cada una de sus actividades, tendría que justificarse rindiendo cuentas de los beneficios económicos que reporta respecto a la inversión realizada en ellos. Además, según la lógica de administración moderna, debe estar racionalizada y programada en cada uno de sus pasos: créditos, práctica, teoría, contenidos, procedimientos. La universidad es una empresa que vende, debidamente envasados y etiquetados en una titulación reconocible, unos conocimientos y destrezas que unos es-

tudiantes-clientes consideran ventajoso adquirir (hacen una inversión, pues) para luego obtener la ganancia de un puesto de trabajo remunerado en el seno de un mercado libre. Dado que no hay apenas puestos de trabajo remunerados en los que se requieran conocimientos específicos de Filosofía, es difícil imaginar cómo unos estudios de Filosofía iban a encontrar lugar en una universidad concebida de ese modo.

4.2. *Excursus sobre España*

Enseguida intentaré hacer ver que esa universidad mercantil es imposible y que, como todo lo que tiene un fundamento ideológico, su propia concepción está repleta de incoherencias internas y de autoengaños casi deliberados. Pero, antes de ir a ello, conviene no olvidar, por irónico que parezca, que el argumento del “mercado de trabajo” ha sido el que, sin que muchos se dieran cuenta, ha conferido consistencia social a la Filosofía en España durante los últimos decenios. Pues, mientras la Filosofía existía como asignatura obligatoria en el bachillerato, las facultades de Filosofía se nutrían anualmente de estudiantes jóvenes que podían aspirar a ser futuros profesores de enseñanza media. Aunque, absurdamente, no hubo jamás en sus planes de estudio una mínima atención a la Didáctica de la Filosofía, todo funcionaba en un curioso circuito por el que unos profesores de filosofía enseñaban filosofía a futuros profesores de filosofía: los más estudiosos de entre estos, o más avisados, o más afortunados, conseguían serlo en la propia universidad; el grueso de sus compañeros, en función de contingencias de su propia vida, de variables demográficas, o del ritmo de convocatoria de oposiciones o diseño de planes de estudio, terminaba efectivamente en la enseñanza secundaria. También había, desde luego, quienes, tras pasar por la Facultad de Filosofía, iniciaban otras trayectorias vitales y profesionales. En general, no obstante, la consecuencia no querida fue un *autoenclausamiento* de la Filosofía en España, cuyo saber y cuyas discusiones apenas trascendían hacia la sociedad y la cultura del país. Esas discusiones, a su vez, se nutrían de ecos que venían del exterior, de las grandes foros de filosofía en Europa y Estados Unidos, con los que, de todos modos, los filósofos españoles, salvo excepciones, apenas tenían un contacto directo, a pesar de la apertura del país tras la transición democrática.

El encapsulamiento de la filosofía española lo ha sido interiormente hacia su propia sociedad —a la que surtía, a la vez, de no pocos profesores—, y exteriormente hacia los foros europeo o americano, de los que recibía muchísimo material en traducciones, pero sin que hubiera trasvase de vuelta. Sin duda, las razones para ese encapsulamiento son muy complejas. Hacia dentro: el raquítico nivel cultural de las clases media y alta españolas, los bajos niveles de lec-

tura, la escasa cultura científica y de debate, la persistencia endémica de la charanga y pandereta no favorecían que la filosofía saliese de su cápsula, cuando no la contaminaban en algunas zonas. Del otro lado, hacia fuera: la falta de una tradición nacional, la secular posición marginal, no favorecían su recepción por parte de culturas filosóficas más sólidas, las cuales puede que adolecieran de una cierta arrogancia, puede que no tuvieran oídos ni siquiera para las voces españolas que se elevaban por encima de la media.

Todas estas razones pueden servir como paliativo, pero no anulan la que es seguramente una de las preguntas más difíciles y más incómodas que tiene que hacerse el gremio de los filósofos “profesionales” en España: ¿cómo es posible que, habiendo tenido en sus manos durante los últimos cuatro decenios a *todas* las generaciones de bachilleres españoles, los cuales han pasado dos cursos por sus aulas, a razón de tres o cuatro horas semanales, la Filosofía tenga una presencia tan pobre en la sociedad española: en la cultura de la gente, en las librerías, en los medios, en las discusiones sociales? ¿Por qué en otras naciones de Europa, o en los propios Estados Unidos, donde la presencia de la filosofía en la enseñanza media es proporcionalmente mucho menor, se encuentran muchos más libros de filosofía en las librerías, o es más probable encontrarse con que un político, un artista, un literato, un ciudadano en un bar, un discutiador en un foro de internet, un participante en un programa de radio o hasta de televisión, haga un argumento que denota una familiaridad con la filosofía? De ningún modo se trata de idealizar esas sociedades, pero la pregunta persiste para los profesionales de la filosofía en España.

En todo caso, las “necesidades del mercado laboral” dejarán de ser el motor de la filosofía universitaria en España en los próximos años. Como ya he argumentado más arriba que hay muchísimas razones para que la Filosofía tenga una presencia fuerte como asignatura en la enseñanza media, espero que no se me tomará a mal si afirmo que esa variación en negativo del mercado laboral no afecta, ni debe afectar, al lugar de la Filosofía en la nuevas condiciones universitarias. Quiero decir que tiene que haber Filosofía en la Enseñanza Media, y tiene que haber Filosofía en la Universidad, pero es un error pretender que la una se justifique por la otra.

4.3. La Universidad, pues, se quiere concebir ahora como una eficiente empresa de producción de futuros empleados, que se regula por sí misma adaptándose a las necesidades que el mercado exprese en su variable demanda de especialidades profesionales. Y la formación universitaria, entonces, debe entenderse como un tipo específico de producción por el que se transforma una materia bruta —individuos con potencialidades pero sin destrezas aun— en una mercancía elaborada—individuos susceptibles de comerciar con su fuerza de tra-

bajo ya cualificada en el mercado laboral—. Estructuralmente, la universidad no se concibe de manera distinta a una academia de idiomas o de una autoescuela, donde unos consumidores invierten su tiempo y su dinero con la expectativa de obtener las herramientas con las que luego podrán ocupar con provecho propio los huecos que vaya abriendo un mercado de trabajo supuestamente libre. Es una concepción que responde a un típico autoengaño ideológico.

De hecho, la realidad enseña que no existen apenas mercados libres, sino oligopolios repletos de distorsiones donde los más poderosos acaparan las mejores oportunidades en detrimento de los demás participantes. La Universidad, por cierto, no funcionaría de otra manera: históricamente la universidad ha solido ser un ámbito reservado a oligarquías, de modo que el oligopolio no se le iba a dar mal. Pero, en el caso de que hubiera mercados realmente libres en el sentido que dicen los economistas, es obvio que desaparecería de la universidad no sólo la Filosofía en sentido clásico —aunque es fácil que sobrevivieran ciertas formas de Retórica y una filosofía moral que fuera una combinación edificante de adoctrinamiento y autoayuda—, sino también la Física o la Matemática en todo lo que no tuviera una utilidad directamente instrumental. Y, desde luego, desaparecería la investigación en ciencia básica que desde hace siglos había llegado a ser consustancial con la universidad.

Ahora bien, una sociedad que redujera la educación superior a unas escuelas profesionales de acceso libre y de pago, reguladas en función de las capacidades y expectativas económicas, habría renunciado a la universidad, aunque le siguiera dando tal nombre a esas escuelas. Pues la universidad, a parte de la “formación profesional superior”, ha tenido siempre dos funciones a las que es imposible que una sociedad compleja y avanzada como la nuestra pudiera ahora renunciar. La primera de esas funciones es, obviamente, la producción, conservación y transmisión de conocimiento teórico y práctico de orden superior. Es, en primera instancia, lo que la define, y donde ella ha fracasado en sus épocas más bajas. Pero ni en esas épocas bajas ni en las más esplendorosas ha faltado la universidad a la segunda de sus funciones, la que es tan obvia históricamente como difícil de confesar hoy en día, a saber: la formación de las clases socialmente superiores y el aseguramiento de la hegemonía. Y lo cierto es que ninguna de esas dos funciones puede realizarse en una universidad concebida con criterios estrictamente mercantiles.

En cuanto a lo primero, la producción de conocimiento teórico —o lo que siempre se ha llamado investigación, o desde luego, investigación básica— no es posible sin una inversión desinteresada, u orientada a un plazo tan largo que el que la sostiene sabe que no va a percibir los beneficios de su acción. Sin el apoyo desinteresado, estatal o privado, a aquello que se considera valioso de por sí, independientemente de su rédito a corto o medio plazo, el conocimiento, como el arte, deja de existir. Incluso cuando, como ocurre en la *big*

science desde mediados del siglo XX, ese conocimiento está imbricado densamente con intereses políticos, militares y económicos, tiene una componente de conocimiento puro que es financiada como tal. Y una sociedad cuya universidad fuera una mera escuela de formación profesional regulada por las demandas inmediatas del mercado laboral tendría que crear por otro lado, inevitablemente, instituciones de investigación superior en las que el conocimiento teórico tendría su lugar —con alguna forma de filosofía, seguramente, también.

En cuanto a la segunda de sus funciones, la formación de las clases sociales superiores y el aseguramiento de su hegemonía, sólo con una dosis muy alta de cinismo puede asegurarse que vaya a desaparecer en las nuevas condiciones del capitalismo. Sin duda, ha habido épocas de mayor impulso democratizador y apertura masiva de la universidad a personas de clases populares, como en la segunda postguerra mundial europea y norteamericana. No es una paradoja que ello ocurriera a contracorriente de cualquier concepción comercial de la educación, con un fuerte apoyo de recursos públicos, al menos en Europa; pero, en cualquier caso, el acceso a la universidad significaba para esas personas el ascenso social. Y tanto en Estados Unidos como en Europa —sobre todo Francia e Inglaterra— persistía una diferenciación entre universidades de primera y de segunda que marcaba también la futura posición en la estructura social. No era lo mismo haber pasado por la *Ecole Normal*, o pertenecer a la casta de *Oxbridge*, o de la *IVY League* en América, que titularse en una universidad cualquiera. La actual transformación de la universidad en una empresa de régimen comercial no altera eso: antes al contrario, asistimos a una catalogación desaforada de las universidades. Al margen de cuáles sean los criterios por los que se guían los *rankings*, su efecto inmediato es producir una jerarquización de las universidades que revierte en una jerarquización social. Con el agravante de que el filtro de los estudiantes tiene lugar cada vez menos por méritos propios y más por las posibilidades económicas de los individuos y sus familias. La universidad empresarial sigue ejerciendo, pues, y con más intensidad aún, la función de constituir y conservar hegemonías.

Ahora bien, ninguna hegemonía se sostiene sin un discurso que la acompañe y justifique. De hecho, ha sido siempre tarea de la universidad producir ese discurso. Desde ella han salido las razones teológicas, políticas, científicas, económicas, para que el mundo sea como es, para que el orden sea el que es. Esa producción de razones —no importa ahora si debe llamarse ideología, o producción de verdad, o como fuera— no estaba separada del conocimiento teórico del momento —por eso las dos funciones de la universidad están ligadas—, pero es y debe ser distinto de él. Ni tampoco estaba separada de la Filosofía, aunque no sea idéntica con ella. En efecto, se nutre de ella, y la Filosofía, como todas las Humanidades, se han puesto históricamente al servicio de esa función; dicho sea sin menoscabo de su impulso crítico. En todos los grandes autores clá-

sicos instalados en su cátedra universitaria encontramos tanto la componente justificadora, que da sentido al orden presente, como la enorme potencialidad crítica que puede deshacerlo.

Hoy en día, ese discurso de la hegemonía está en manos de la ciencia económica, del paradigma dominante en la ciencia económica. Desde ella se timonea la transformación de la universidad; y ya es casi un lugar común decir que los economistas han conseguido ocupar con pleno éxito el lugar del filósofo—rey platónico. El economista puede tener ínfulas de filósofo, y puede tenerlas legítimamente. No vamos a negar que hay toda una escuela filosófica detrás, desde Adam Smith y un cierto Hume hasta Popper y Hayek. Pero, justo por eso, el discurso que hace, discurso legitimador de cierta hegemonía —empezando por la suya— discurso que guía los rápidos cambios de la universidad y su adaptación a un régimen de mercado, discurso encubridor de la desigualdad que se va generando, es un discurso que conlleva una enorme absorción de recursos —baste ver los presupuestos de investigación y de docencia en las universidades actuales, tan sesgadamente favorables a las actividades de las ciencias económicas y empresariales— que, como tal, no es rentable en términos comerciales, salvo para asegurar la propia posición hegemónica.

En definitiva: aunque se plantee con toda virulencia, como se hace en estos tiempos y desde esos discursos, una enseñanza superior entendida como estudios profesionales regidos por una lógica de mercado, va a seguir existiendo una institución de conocimiento teórico y de producción, aseguramiento y justificación de la hegemonía social que se sustrae necesariamente a esa lógica de mercado. Y es en esa institución, como ha sido siempre, donde algo parecido a la Filosofía va a tener necesariamente un lugar.

4.4. Por eso, la pregunta no es si la filosofía corre peligro de extinguirse en el nuevo *ethos* universitario, como con cierto catastrofismo se afirma actualmente: si va a desaparecer de la Enseñanza Media, o va a desaparecer de la universidad por la supresión de las Facultades de Filosofía. La pregunta es, más bien, *cómo va ser, qué forma va a adoptar* la filosofía en este nuevo régimen de saber que se justifica en un puro argumento economicista. La filosofía no desapareció en la Edad Media, cuando el discurso era teológico. Disfrutó de un lugar propio, a veces privilegiado, durante los siglos XIX y XX, cuando las Humanidades en general se imbricaban en el discurso hegemónico de las burguesías instaladas en los Estados nacionales: de hecho, la Filosofía desarrolló en esos doscientos años un espíritu de mandarínato que algunos de los críticos de la situación actual parecen añorar más que la discusión filosófica misma, cuando no confundirlo con ella. ¿Cómo va a ser ahora, cuando el discurso se hace económico—empresarial, y los nuevos mandarines hablan ese discurso?

Resulta difícil decirlo. La incertidumbre de estos tiempos de cambio no permite hacer pronósticos; para la filosofía tan poco como para todas las demás cosas. Lo que está claro es que la filosofía sí va a seguir siendo. A pesar de la agonía en la Enseñanza Media, a pesar de que las Facultades de Filosofía están en retroceso o se disuelven en Facultades de Humanidades, Ciencias Sociales, o Comunicación, lo cierto es que cualquier observador externo constataría una vitalidad filosófica mayor que hace unos decenios: en internet, en las publicaciones, en congresos, en cursos fuera de la universidad. Los contactos internacionales, la información que se tiene sobre lo que ocurre y se discute en otros pagos, también hubiera sido inimaginable hace cuarenta años. Cuantitativamente, nunca ha habido tanta gente leyendo y escribiendo textos de filosofía como ahora. Tampoco hay que exagerar el significado de este dato, que no es distinto para otras actividades: puede decirse igualmente que nunca ha habido tanta gente tocando el piano, hablando idiomas, esquiendo, viajando o corriendo maratones como ahora. Pero ya esa cantidad de actividad filosófica sugiere que la filosofía no se va a extinguir de la noche a la mañana.

Cualitativamente, es muy difícil hacer un juicio. La ausencia de grandes figuras intelectuales —como sí las hubo hasta los años 70 del siglo pasado—, la carencia de nuevas ideas originales, invita a algunos al pesimismo. Pero sería muy arriesgado afirmar que el nivel medio de, por ejemplo, las tesis doctorales en filosofía hace cuatro decenios era superior al de las actuales. Igualmente podría afirmarse lo contrario. Hace cincuenta años, un mamotreto mediocre y parroquiano sobre una cuestión filosófica banal podía abrir las puertas de una cátedra, mientras que hoy día el más informado, sutil y profundo estudio sobre Fichte o sobre Plotino convierte a su autor o autora en un post—doctor a la deriva, sin otra expectativa que, en el mejor de los casos, un encadenamiento incierto de becas en países indeterminados. Ello se debe a factores socioeconómicos de nuestro tiempo que a la Filosofía le toca pensar sin caer en el catastrofismo. El pesimismo cultural siempre ha sido una forma muy barata de brillar intelectualmente, y encuentra cómodo alojamiento en los medios en este tiempo insatisfecho de sí mismo y de sus producciones, a la zaga de sus propias aspiraciones, nostalgias y expectativas.

5. PERSPECTIVAS PARA EL FUTURO

5.1. Y bien, ¿cómo va a seguir existiendo la filosofía? En la actual *Enseñanza Media*, planteada con criterios sedicentemente utilitaristas, es claro que hay un programa meditado para su eliminación. Se han turnado aquí los ideólogos educativos socialdemócratas —que querían disolver la Filosofía en una vaga formación en ciudadanía— y los neoliberales, que la encasillan en una rara doc-

trina a medio camino entre la formación del espíritu empresarial y la educación en valores tradicionales.

Frente a eso, sólo cabe una reivindicación firme del derecho de todo ciudadano a tener, al menos una vez en la vida, contacto con la filosofía, como lo tiene con la música, el dibujo, la gimnasia y las ciencias: en la convicción, sostenida históricamente, de que una sociedad cuyos miembros tienen cierta familiaridad con los conceptos del pensamiento humano, su historia y sus relaciones es una sociedad que respira mejor. Corresponde a los —todavía numerosos— profesionales de la Filosofía en España plantear y argumentar inteligentemente esa reivindicación, además de preguntarse que es lo que pueden y deben ofrecer en las clases que tengan a su cargo para que el “derecho a la filosofía” de cada ciudadano se haga efectivo de alguna manera. El pobre resultado de tantos decenios de Filosofía obligatoria, al que me refería más arriba, debería pesar siempre en esa reflexión.

5.2. Pero esa reivindicación para la Enseñanza Media —o incluso la primaria— es distinta de la reflexión para la filosofía universitaria. De nuevo, en tanto que la universidad sea, como veíamos, un *centro de formación de futuros empleados* regido por la lógica del mercado, la filosofía como disciplina apenas tiene posibilidades de existir, salvo como adiestramiento retórico y adoctrinamiento edificante. Es bastante ilustrativo que la universidades privadas, tanto las de la Iglesia como las orientadas puramente al beneficio, tengan siempre en sus contenidos enseñanzas de este tipo retórico—edificante, pues entra necesariamente en la lógica del mercado. Intuyo que al filósofo aquí empleado, en cursos de lo más diversos y superficiales, a menudo de corte interdisciplinar o introductorio, solo le cabe hacer una labor de zapa, de transmisión clandestina y provocación. Siempre ha sido así, y cada uno ha debido hacerlo a su manera.

Es de prever que ese centro de formación de futuros empleados, aunque solo sea porque seguirá llevando el nombre de Universidad, no esté separado, ni física ni institucionalmente, de la actividad de producción de conocimiento y de conservación de hegemonía. Ya he sugerido que aquí el nuevo sistema dará espacio a discursos de corte a la vez ideológico y filosófico. Y es aquí donde la filosofía se verá braceando, como siempre lo ha hecho, entre los imperativos del sistema y su voluntad de verdad y de cuestionamiento crítico.

En esas circunstancias, es de esperar y de desear que siga habiendo algunas Facultades de Filosofía pura, donde se cultive lo más destilado de lo que siempre se ha dado como historia de la filosofía, como metafísica, como teoría del conocimiento o lógica, ética, estética, donde los filósofos sigan enredándose entre ellos. Desde luego, nada en la planificación ahora en marcha concibe que haya algo así, ni lo necesita para su discurso justificador de la hegemonía; pero

cabe pensar que el poder de resistencia de la tradición y de las propias instituciones mantendrán ese reducto hasta que los tiempos cambien algo.

Por otro lado, esas dos funciones de la universidad, ajenas, en principio, a la lógica del mercado no dejarán de promover una diversidad de estudios —sobre todo en postgrados— en los que el pensamiento, y una filosofía impura, si se quiere, va a tener lugar. Los estudios de Letras, tal como se heredaron de la Modernidad, se están reestructurando en una serie de cambios en los que, por ahora, parece difícil distinguir una racionalidad. Durante los últimos veinte años, en aras de la llamada interdisciplinariedad, florecieron las llamadas licenciaturas en Humanidades. Tenían el sano propósito de superar la excesiva especialización en que habían derivado los estudios de Letras, pero el resultado ha sido muy variable y no han acabado de cuajar en el sistema universitario español. Las razones son muy diversas y prolijas para discutir aquí. Pero es muy posible que en los próximos años proliferen, tanto en el nivel de grado como en el de postgrado, titulaciones en los que se combinen estudios humanísticos, con un peso variable de la filosofía, con otros estudios. Los estudios culturales, en las diversas figuras que adoptan en el mundo anglosajón, entre la sociología, la estética y la antropología, ofrecen un amplio campo para la reflexión filosófica —y, de hecho, algunos de los pensadores más influyentes hoy, hasta en los filósofos españoles más encapsulados, trabajan en ese campo. Puede haber tanta filosofía en la filosofía impura como en la pura.

Otro ejemplo más: los medios de comunicación, que son realmente el nervio de la organización social hegemónica hoy, demandan titulaciones nuevas en las que, lo quieran o no sus responsables, se cuele la reflexión sobre ellos, sobre su función, sobre la realidad que crean y que reflejan. En Alemania, las titulaciones como Filosofía y Medios resultan ser una de las formas en las que se reedita la filosofía en universidades más jóvenes. Son sólo dos ejemplos —habría otros— de titulaciones generadas a la vez por la propia inventiva de las universidades y que se pueden colar en las presuntas exigencias del mercado. Más que de interdisciplinariedad, podría hablarse de ósmosis entre discursos y saberes para acercarse a fenómenos que de un modo u otro se quiere comprender. Y muchas veces, la Filosofía, más que un saber, es la oportunidad de la ósmosis.

Si esa comprensión tiene lugar como discurso justificativo de una hegemonía, como conocimiento teórico desinteresado, como crítica y resistencia a un sistema dominante, como búsqueda de verdad, estará por ver en cada caso. Aquí entrará en juego la astucia de la razón y de los que razonan, la capacidad de quienes se llamen filósofos para hacerse un sitio, abierta o subrepticamente, en ese sistema, la propia inercia de las instituciones y de sus prácticas —siempre mayor de lo que se sospecha— frente a todos los vendavales reformistas, o hasta la propia lógica de mercado, que a veces propicia atender a un público

en demanda de discursos filosóficos, y al que pueden responder tanto figuras mediáticas que hagan uso de cierto lenguaje filosófico como pensadores serios con cierta capacidad mediática.

En todo caso, mientras haya libertad y haya lenguaje, la Filosofía no va a desaparecer. Los seres humanos, sea como ciudadanos, sea como agentes económicos, sea como individuos a cargo de su existencia, seguirán haciendo preguntas, críticas, produciendo conexiones entre las cosas, justificando el orden existente o intentando transformarlo. Y para eso necesitan conceptos y pensamientos, igual que necesitan respirar y comer. Si pueden servirse para ello de un saber llamado Filosofía, reconocido dentro de las instituciones de educación superior, y transmitido en la escuela, depende de muchas cosas. Depende de cómo los que se llaman filósofos se presenten y presenten su saber, asuman su responsabilidad, más allá del divismo narcisista que muchas veces les caracteriza. En esto no son distintos de otras profesiones que viven entre la creación y la actuación escénica. Depende de la propia madurez de la sociedad para pensar sobre sí misma y no entregarse ciegamente a una mitología del mercado y del utilitarismo, cuyas perspectivas hoy día parecen suicidas. Depende de la capacidad de una institución milenaria para atravesar el vendaval presente, que está poniendo patas arriba el mundo que la sostenía. Depende de demasiadas cosas, como siempre. Pero, en una situación globalizadora que democratiza y universaliza a la vez que excluye, la pregunta no es tanto si habrá Filosofía, que si la habrá; sino si esa planta rara, en todas sus transformaciones, va a seguir ofreciéndosele a la gente, y cómo.

BIBLIOGRAFÍA

- Bueno, Gustavo “El lugar de la Filosofía en el conjunto del saber”, en *¿Qué es Filosofía*”, Oviedo, Pentalfa, 1995.
- Gomez Ramos, A. “Asombro, experiencia y forma: los tres momentos constitutivos de la filosofía”, *Convivium, revista de filosofía*, 20, 2006. Págs. 3—22.
- Kant, *Der Streit der Fakultäten*, en *Gesammelte Werke*, ed. Von Weischedel, Frakfurt, Suhrkamp, vol. XI. pp. 265—398.
- Pardo, José Luis, *La regla del juego*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2005.
- Sacristán, M. “Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores”, *Papeles de Filosofía*. Panfletos y materiales II, Barcelona, Icaria, 1984, p. 358.
- Sacristán, Manuel, “La universidad y la división social del trabajo”, 1970 (consultado en <http://moviments.net/espaimarx/docs/4e2545f819e67f0615003dd7e04a6087.pdf>)
- Thiebaut, Carlos, *Invitación a la filosofía*, Madrid, Acento, 2003.