

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a solid blue rectangular background.

Una paradoja topológica sobre el lugar de la filosofía [A topological paradox on the site of philosophy]

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	Vega Encabo, Jesús
Publisher	Consejo Superior de Investigaciones Científicas CSIC
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-09-19 13:14:51
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/228382

Una paradoja topológica sobre el lugar de la filosofía

A topological paradox about the place of philosophy

JESÚS VEGA ENCABO

Universidad Autónoma de Madrid¹

RESUMEN. Este artículo presenta lo que denominó la “paradoja topológica de la filosofía”. La filosofía reclama un lugar en el conjunto de los saberes enseñables y, por ende, en la universidad; pero deviene u-tópica en su idea del ejercicio libre de su actividad. La filosofía no puede encontrar un lugar en la universidad y no puede dejar de reclamarlo. La paradoja tiene varias dimensiones, pero es irresoluble. Por eso, su futuro en la universidad exigirá una renuncia a situarse en un lugar disciplinar. Podrá quizá hacerse un hueco entre los saberes si finalmente acepta responder no ante sí misma sino ante las exigencias de lo prefilosófico.

Palabras clave: filosofía; universidad; disciplinas; conceptos; visión sinóptica; autoridad cognitiva; comprensión; experiencia.

ABSTRACT. This paper introduces what I will call the “topological paradox of philosophy”. Philosophy claims to find a place among other disciplines and forms of knowledge and, in consequence, within the university; but it becomes u-topic under the idea of an activity freely exercised. Philosophy cannot find a place within the university, but it cannot help to claim for one. The paradox has multiple dimensions, but it is non-solvable. So its future in the university will require to renounce to find a place like other disciplines. At the end, only if it accepts to answer not only to itself but to the demands of the pre-philosophical, it will be able to make a space for itself not among but *between* the disciplines.

Key words: Philosophy; university; disciplines; concepts; synoptic view; cognitive authority; understanding; experience.

¹ Este texto se ha escrito en el marco de proyectos de investigación financiados por el Ministerio de Economía y Competitividad (FFI2009-12054, FFI2013-45659-R). Varias han sido las personas que han leído versiones previas del mismo y han ofrecido sugerencias y correcciones; agradezco a Fernando Broncano, Diana Pérez, Josep Corbí, María José Frápolli y Diego Lawler haber animado en mi mente la discusión metafilosófica.

1. FILOSOFÍA Y UNIVERSIDAD: UNA PARADOJA TOPOLÓGICA

Como otras instituciones, la universidad es un artefacto del cual no se puede predicar un diseño óptimo. Es un artefacto con una historia convulsa, de fundaciones y de refundaciones, de reparaciones profundas. Sus condiciones cambiantes responden no solo a las *ideas* de sus múltiples diseñadores sino esencialmente a un entorno que ejerce presión y reclama respuestas, como en otros artefactos, sean estos institucionales o no.

Kant, al inicio de su fascinante ensayo *Der Streit der Fakultäten* (Kant 1798/1992), reconocía el carácter artificial de la institución. Acto seguido añadía que su diseño ha de estar de acuerdo a una idea de la razón. Si en general las instituciones artificiales tienen como fundamento una idea de la razón, también la universidad ha de obedecer a una razón de ser; su diseño no es fruto del azar, a pesar de que quizá poner en práctica la idea de una institución universitaria no haya sido sino una feliz ocurrencia (anotación cuyo tono humorístico no ha dejado de ser señalado por los comentaristas). En algunos momentos, Kant sugiere que la idea a la que responde el diseño de la universidad es la de una totalidad del saber enseñable del presente. Ahí reside su razón de ser, su finalidad y su sentido.

No es así, sin embargo. La universidad, como institución, no responde a un diseño gobernado por una idea rectora o esencia, que se imponga como resultado de la astucia de la razón; es más bien la obra de un cambiante y tosco proceso de adaptación. Pierden así toda su fuerza algunas reclamaciones y críticas que, inspiradas por esta captación *esencial* de lo que ha de ser la universidad, sueñan con reconducirla a paraísos perdidos. La universidad, como artefacto que resulta de un hacer cambiante y en fricción con la realidad, exige atención y cuidado, como otros diseños frágiles. Requiere mantenimiento, reparación, y una constante donación de sentido, no tanto para *justificar* su supervivencia, cuanto para hacer efectivas las condiciones en que su existencia está ligada a su valor. Repito, como ocurre con muchos otros artefactos culturales e institucionales.

En la *idea* de universidad de Kant, la filosofía ocupa un lugar de privilegio. Esto no es casual tampoco, puesto que la filosofía representa la idea de razón en la medida en que es *libre* de juzgar todo lo relativo a los intereses de la verdad. Además de concebir la universidad como un diseño racional, Kant defiende que la filosofía ocupa un lugar de privilegio en la estructura institucional², pues

² Mi intención no es la exégesis kantiana. Por eso, permítanme añadir algunas observaciones para evitar malentendidos: (1) la facultad de filosofía no incluye únicamente a lo que hoy identificamos como departamentos o facultades de filosofía; es más bien la depositaria de la vieja tradición de las artes liberales, ampliada con las nuevas ciencias de la naturaleza que se abrirán

responde a la razón misma en su esencia, como “la facultad de juzgar de conformidad con la autonomía, es decir, libremente (según principios del pensar en general)” (27, 30-31). Kant añade: “la facultad de filosofía, dado que tiene que responder de la verdad de las doctrinas que debe admitir o simplemente albergar, ha de ser concebida como libre y como sujeta tan solo a la legislación de la razón y no a la del gobierno”(27-28). Mucho cabría decir del opúsculo kantiano, en especial en torno a la necesidad ineludible de que al interior de la Universidad se escenifique (y se domestique racionalmente) el conflicto esencial entre las condiciones heterónomas del ejercicio de la razón y la razón práctica en su autonomía. La universidad vive y se alimenta de ese conflicto que no puede hacerse desaparecer sin atentar contra la identidad universitaria misma (Reinhardt 2009).

Si uno se enfrenta a la cuestión de la misión docente que puede ejercer la filosofía en los estudios universitarios, no puede uno obviar el problema más general sobre qué lugar debe ocupar al interior de la institución. En lo que sigue, voy a sugerir que el problema de la filosofía *en* la universidad se manifiesta como el de una topología imposible. El idealismo alemán, inspirador del modelo de universidad del que nos sentimos herederos, fue el primero en señalarlo. Para Kant, el privilegio de la filosofía reside en el mismo hecho de la universidad como institución filosófica. Poco después Schelling parece haber sido consciente de la ubiquidad que derivaba de tal asunción y dar así pie a una primera formulación de la paradoja. Si la filosofía es el todo de la institución universitaria, no puede ser nada en particular, y su *lugar* en la universidad deviene un problema. La dificultad topológica procede de reclamar un lugar particular que significaría al mismo tiempo la traición de su sentido (Schelling 1984). Según este modelo, el concepto de la universidad, en su autonomía, es el concepto de la filosofía misma; la autonomía universitaria solo se puede ejercer en cuanto que es razón filosófica que se da su propia ley. La paradoja es visible: sin departamento de filosofía, no hay universidad (cuán bien sabemos la falsedad empírica de tal afirmación); pero si la universidad no es sino en cuanto idea de la razón, no puede ocupar en la universidad ningún lugar en particular.

huevo en la vida universitaria durante el siglo XIX; (2) además, la facultad de filosofía está al interior escindida en dos departamentos: un departamento de recopilación de hechos (historia) y otro que incluye las ciencias racionales puras (incluida la filosofía, cuya función principal es de fundamentación) (vid. p. 27). (3) Pero quizá sea el hecho de que Kant considere a la filosofía, entendida en estos términos, como la “facultad inferior” lo que pueda generar los mayores malentendidos, especialmente si uno acepta, al mismo tiempo, que tiene un lugar de privilegio. Sin duda, la metáfora vertical no debería extraviarnos frente al verdadero sentido de la lectura kantiana: la división superior/inferior está diseñada en términos de *poder* y no de conformación al ideal de la *razón*.

En el núcleo de la paradoja topológica se esconde una tensión interna en la autoimagen de la filosofía. El propio Kant, en su *Crítica de la razón pura*, la había intentado domeñar a través de su distinción entre dos conceptos de filosofía: el concepto de *escuela* (el de “un sistema de conocimientos que solo se busca como ciencia, sin otro objetivo que la unidad sistemática de ese saber y, consiguientemente, que la perfección *lógica* del conocimiento”, Kant 1787, B 866) y el concepto *cósmico* o *mundano* que está representado en el arquetipo ideal del filósofo, y concibe la filosofía como “ciencia de la relación de todos los conocimientos con los fines esenciales de la razón humana (*teleologia rationis humanae*)”, y al filósofo como “un legislador de esa misma razón, no un artífice de ella” (B 867). Uno podría pensar, de nuevo, que la filosofía de escuela es, para Kant, aquella que se atrinchera disciplinarmente en nuestras universidades, aquella que ha encontrado su propio nicho de competencia experta, sus propios cánones rigurosos de progreso intelectual, una “ciencia abstracta” que, a pesar de la multiplicidad de desavenencias internas y de discrepancias inveteradas en las que vive, podría caminar en una senda segura a través de un método bien definido, un método que conduciría a la identificación fiable de un tipo de verdades. Nada más lejos de la concepción de Kant, quien nos hace saber que este concepto de escuela se limita a ser una mera idea de razón (B 866). Por ello mismo, la filosofía, en cuanto idea de este sistema, no es enseñable. Si es así, ¿qué lugar podría encontrar en la universidad si ésta se ocupa de los saberes enseñables? Kant no puede ser más incisivo en contra de las arrogantes pretensiones de las escuelas filosóficas que, avanzando más allá de la crítica de la razón, reclaman un saber ya perfeccionado como sistema de verdades enseñables. Solo se enseña a filosofar, una actividad que, para Kant, estaba ligada principalmente a la crítica de la razón. Podemos traducirlo a nuestros días: la filosofía no puede reclamar un *curriculum* académico estable al cual devotos doctos deban ajustarse para enseñar el sistema o los sistemas filosóficos, bien sea en su carácter “científico”, bien sea en su dimensión puramente histórica. Como a veces me gusta decir, en tono polémico, medio en serio, medio en broma: en filosofía no hay *nada* que enseñar.

Según una cierta lectura, el concepto de escuela parece reclamar un lugar (quizá entre los saberes). El concepto cósmico (o, mejor, mundano) no busca un lugar concreto; ocupa *todo* lugar en la medida en que aborda los intereses generalizables de la razón o, por así decir, del ser humano. El filósofo no es un artífice de la razón, para Kant; actúa como “legislador” cuya autoridad y legitimidad deriva del hecho de que todo ser humano está dotado de razón. Es más, incluso la legitimidad (y “bondad”) del ejercicio filosófico según el concepto de escuela derivaría, en última instancia, del ejercicio legislador de la razón, es decir, de su ejercicio mundano. Al interior de la universidad, ha de ejercer li-

brememente, en plena autonomía, pues solo está sujeta a la legislación de la razón y no del gobierno. Este ejercicio está asociado esencialmente a lo que el mismo Kant denominó el *uso público* de la razón. El buen ejercicio de la filosofía es inseparable, por tanto, de un espacio público en el que, libremente, la razón pueda expresarse para *juzgar*, no para *ordenar*.

Esto revela mucho sobre el lugar de los saberes en la cultura contemporánea y sobre su inserción social. Y también revela mucho sobre la condición filosófica como condición política: la cuestión sobre el *lugar* de la filosofía es una cuestión sobre su derecho o no a hablar (y juzgar) en un espacio público, donde se habla ante y para la sociedad civil. Para Kant, esta condición *civil* de la filosofía le es consustancial. No se malinterprete: no se deriva de esta lectura del concepto mundano de filosofía que la filosofía tenga que devenir *popular*, rechazando así las disputas, los desacuerdos y los tecnicismos de las “especialidades” (las escuelas, si se quiere). Sí se requiere, por el contrario, que el filósofo —con su voz— responda ante una sociedad civil que ha de permitir libremente expresar cada reclamación a través del uso público de la razón.

La paradoja es irresoluble³, tanto al exterior como al interior de la institución universitaria. Por eso, yo diría, algunos de los diagnósticos contemporáneos sobre el futuro de la filosofía en la universidad son sesgados y erróneos. El problema es tratado más como parte de una lucha ideológica que como el irrenunciable esfuerzo por reparar el artefacto universitario, lo que pide también reflexionar sobre la labor filosófica en una nueva universidad. Muchas han sido las voces que se han alzado en los últimos años en contra de las que se ven como injerencias burocráticas y administrativas en un espacio donde el ideal de la razón debería cumplirse en plena libertad. Los críticos más enfáticos se retrotraen a un destino metafísico último, que se manifiesta en el predominio universal de los saberes científico-tecnológicos. La universidad aparece ahora en los márgenes de un complejo militar-científico-tecnológico-político, como un apéndice más del mismo, y sometida a las mismas exigencias de “racionalización” y “orientación” que el resto de la sociedad (Derrida 2001). La formación está dirigida por pautas de profesionalización, en el mejor de los casos, cuando no por la adquisición de

³ Por eso, tiendo a estar de acuerdo con Fernando Broncano, quien en un texto reciente ha cuestionado esta forma topológica de plantear los problemas. Véase su texto, presentado en una conferencia en la Universidad Complutense de Madrid en mayo de 2012, “Distribuir los lugares, ocupar el tiempo. Una contribución al debate sobre “El lugar de la filosofía en el conjunto de los saberes”. Broncano propone abandonar la metáfora topológica; extraigo una conclusión parecida haciendo visible el necesario carácter paradójico que se deriva de plantear topológicamente la cuestión. Más adelante, indicaré por qué tampoco formular el problema en términos de “tiempo”, como hace Broncano, es suficiente para abandonar los aires de paradoja.

“competencias” genéricas adaptables a un mercado de trabajo cambiante y líquido, por utilizar una de las “categorías” sociológicas de moda. La investigación está dirigida por burocracias gubernamentales —de nuevo, en el mejor de los casos— cuando no por industrias que externalizan sus propios programas de investigación orientada a través de los departamentos universitarios. Es obvio que la filosofía no podría desempeñar, en este esquema, más que un margen de los márgenes; su marginalización sería completa; su alternativa, resguardarse “hasta vivir mejores tiempos”⁴.

Algunos pelean por vivir en los márgenes. Otros son nostálgicos de una época donde la filosofía creía poder reclamar con derecho su centralidad en la universidad, como lugar de la unidad y sistematicidad de los saberes. Todos ellos olvidan las condiciones en que las instituciones se desenvuelven históricamente. No sé si el diagnóstico anterior es o no errado; pero aunque lo fuera, el sentido de la institución universitaria y el problema del *lugar* de la filosofía siguen abiertos. Es el propio ejercicio de la actividad al interior de las instituciones el que puede ayudar a delimitar fronteras; la filosofía ha de dotarse de una auto-imagen que le ayude a contrarrestar no solo los diagnósticos erróneos sino también reclamaciones ilegítimas. Pero ¿no estamos sumidos en una paradoja irresoluble por lo que respecta a la topología del espacio de saberes en el que la filosofía ha de encontrar su lugar? Sin duda, pero por eso mismo es paradójico, porque, por un lado, la filosofía es utópica; y, por otro, no puede dejar de buscar acomodo institucional. Un poco de optimismo no está aún de más. Las reflexiones que siguen buscan recuperar un tono optimista sobre el “lugar” de la filosofía.

2. “LA CRISIS DE LA FILOSOFÍA”

Voy a adoptar un tono polémico, muy propio de la filosofía. Tomaré como excusa dialéctica un artículo de Jason Stanley, uno de los más conspicuos defensores de un estilo “analítico” de filosofar, publicado en la revista *Inside High Education* el 5 de abril de 2010, en el que bajo el título *The Crisis of Philosophy* esgrimía que la filosofía es hoy en día percibida como alejada del proyecto de las humanidades; es ignorada, repudiada, despreciada e insultada en las más diversas instancias, siendo quizá las propias autoridades académicas y guberna-

⁴ La marginalización de la filosofía puede adoptar muchas formas. Uno podría reconstruir parte de las discusiones metafilosóficas en los dos últimos siglos como un esfuerzo por “pensar” esa marginalización, su pérdida de influencia en la cultura y en la universidad. Yo diría que convertir la filosofía en una especie de “disciplina científica” es también una forma de marginalización.

mentales las que exhiben un mayor rechazo en sus políticas. Su diagnóstico acerca de la imagen social y académica de la filosofía no puede ser más descorazonador; según su opinión, esto es resultado de una cierta *ignorancia* en relación a cómo la filosofía *tal y como se practica hoy* mantiene una clara continuidad con la *gran filosofía del pasado*, cuya relevancia social e histórica es fácilmente discernible en logros ante los que nadie emitiría la más mínima sospecha. Conscientemente, no sitúa su argumentación en el marco de las así llamadas *guerras culturales*, gestadas en torno a enfrentamientos, más profundos, entre las humanidades y las ciencias por supuestos estándares de calidad. Poco fructíferos han sido estos enfrentamientos que, para muchos, escondían inequívocas relaciones de poder. Ni tampoco se apoya en una crítica a las distintas corrientes y tendencias que han utilizado en contra de la filosofía diagnósticos filosóficos sesgados y, seguramente, precipitados. Le bastan dos hechos para reivindicar la dignidad de la filosofía y un lugar en el proyecto de las humanidades contemporáneas del que parece excluida: en primer lugar, un hecho histórico relativo a la continuidad de la tradición filosófica más noble; en segundo lugar, una reivindicación de relevancia contemporánea, dada la continuidad y dada la importancia histórica de la filosofía en su pasado.

No voy a criticar directamente estas dos observaciones. Ambas me parecen altamente dudosas o, al menos, requerirían mayores justificaciones de las que Stanley ofrece. Me gustaría, sin embargo, llamar la atención hacia varios elementos que, a lo largo del artículo, conforman una imagen de la filosofía, muy en consonancia con lo que Eduardo Rabossi, en un libro excelente, ha denominado el Canon Filosófico (Rabossi 2008). Sin duda, si uno se conforma al Canon (en sus aspectos descriptivos y prescriptivos), se puede afirmar, como sin rubor hace Stanley, que “la filosofía no ha cambiado” y que “el trabajo filosófico es creación cultural generada dentro de la academia para una audiencia que está ahora ampliamente dentro de la academia” (Stanley 2010). He aquí los rasgos que componen una imagen de esa filosofía a la que se arrincona injustamente en los debates contemporáneos sobre identidad y cultura:

1. La filosofía tiene un dominio propio de estudio: para Stanley, éste se define como el estudio de “la naturaleza y el alcance de los conceptos”. Normalmente, se citan algunos, y así lo hace el mismo Stanley: conocimiento, evidencia, verdad, representación, libre arbitrio, actuación racional, bondad, justificación, ley, etc⁵.

⁵ Mucho se juega en este *etc.*, pues uno podría preguntarse si son *todos* los conceptos los que caen bajo su jurisdicción, lo que podría ser considerado por muchos una tarea desmesurada y, yo añadiría, inútil; y si no son todos, ¿cuáles son los criterios para decidir qué conceptos son los propiamente “filosóficos”?

2. La filosofía se erige en garante de la razón, en salvaguarda de valores (uno supondría que universales) y en intérprete privilegiado de todo tipo de consideraciones normativas.
3. Los grandes problemas filosóficos son perennes. Persisten a lo largo de las distintas épocas históricas, lo que nos debería hacer pensar más a fondo sobre la “inutilidad” de la tarea filosófica.
4. La filosofía exhibe un método propio de abordar sus problemas en relación a la naturaleza y alcance de los conceptos. Este método es el de la *teorización* que consiste, entre otras cosas, en extraer las consecuencias lógicas de las distintas doctrinas, doctrinas que serán consideradas por tanto en su mera *estructura abstracta*.
5. La filosofía no comparte, por tanto, los métodos de las ciencias ni tampoco del resto de las humanidades.
6. Además, la filosofía exhibe una cierta autonomía institucional (o quizá más bien académica).

Como en todo Canon, hay figuras que son reconocidas como formando parte del panteón filosófico. Y aquí Stanley no tiene dudas: la obra de Rorty y de los “deconstructores” es discontinua con el Canon, y si hay que citar figuras inusuales, no canónicas, Nietzsche estaría entre ellas, y no David Lewis (aunque retaría a preguntar a sendas audiencias de filósofos y de no filósofos sobre el pedigrí de cada uno de ellos).

La aparición del artículo de Stanley en un blog dio lugar a innumerables comentarios que recordaban que no habría estado de más algo de autocrítica en relación al modo de practicar la filosofía en algunos departamentos. Sin duda. En especial, porque el paradigma filosófico que Stanley defiende no es capaz de dar respuestas vivas a lo que son los problemas culturales *percibidos* al interior y al exterior de la academia. Es más, su concepción de la filosofía como disciplina centrada en los conceptos y la estructura abstracta de las distintas doctrinas desatiende las conexiones interdisciplinarias, está lejos de comparecer en debates públicos (se la tacharía con razón de filosofía academicista y me guardaré muy mucho de recordar la diatribas schopenhauerianas en este punto) y permanece anclada en el ideal de proporcionar arcanos argumentos y términos técnicos para extraer “grandes conclusiones metafísicas y epistemológicas” (Stanley 2010). Más aún, como reconoce Ken Taylor en unos de sus comentarios en el blog, cabe dudar que la filosofía así concebida esté en disposición de cumplir los objetivos canónicos propuestos. Si el centro de interés está desplazado hacia los conceptos, crecen las sospechas de que el análisis y la determinación del alcance de un concepto puedan lograrse de modo descontextualizado, a partir de su pura armazón abstracta.

En cualquiera de los casos, el artículo de Stanley refleja una entrega sin condiciones a una concepción canónica de la filosofía que, como muy bien ha argumentado Eduardo Rabossi en el libro antes citado, lejos de arraigarse en una larga tradición, surge y se consolida en el siglo XIX, momento en que la filosofía reclama derechos disciplinares y fija sus condiciones de identidad como institución, es decir, delimita culturalmente la legitimidad de su práctica. Los diez preceptos de su Canon (Rabossi 2008) se asemejan a los rasgos que animan la diatriba de Stanley; todos ellos responden a una idea filosófica de la filosofía que deriva del idealismo y de sus ansias de reforma universitaria. Esto, al contrario de lo que piensa Stanley, ha conferido a la filosofía un empuje sociológico sin precedentes, amparada por ámbitos académicos en los que es difícil medir el “riesgo” de las ideas y de las polémicas. Podría añadirse que, al igual que ha ocurrido en la ciencia y en otras disciplinas, el número actual de “filósofos” sobrepasa ampliamente el número de todos los “filósofos” habidos a lo largo de la historia. O, al menos, cabe decir eso de nuestra comunidad universitaria.

En un artículo reciente, he llamado la atención sobre el hecho de que la filosofía no se ha preguntado suficientemente sobre el modelo de autoridad y de legitimidad que parece dotar de sentido a esta concepción canónica, sean cuales sean sus preceptos concretos o sus versiones o sus escuelas (Vega, 2010). Sugería que nuestra idea filosófica de la filosofía ha quedado atrapada por lo que podríamos denominar el *modelo disciplinar* de los saberes expertos. Es como si hubiera aceptado acríticamente (salvo casos destacados y que forman parte de las huestes de transgresores filosóficos, ¡algunos ya canónicos!) la idea de que toda autoridad cognitiva reposa sobre el ejercicio de prácticas de “competencia experta”. Para constituirse como disciplina y reclamar derechos de autoridad cognitiva, la filosofía tiene que dotarse de características teóricas y metodológicas propias (y aquí son varias las propuestas que hemos visto surgir en los últimos dos siglos), de un campo de verdades y un dominio de objetos, y de condiciones sociológicas estables, es decir, con capacidad de reproducción social. Con ello, parecería resolverse *empíricamente* la paradoja topológica de la filosofía, al hacerse “hueco” en las instituciones (universitarias, al menos) y ocupar un espacio en el que desempeñar sus cometidos disciplinares propios. No puede ser ubicua; su idea y su futuro se limitan a ocupar este lugar y abandonar otros lugares que ocupa ilegítimamente. Como hacía prever la propia tensión en el texto original de Kant, la dignificación de la filosofía ha conducido a un auto-asumido arrinconamiento.

3. FILOSOFÍA Y CONCEPTOS

Para muchos, este sería el mejor escenario, un escenario que responde a una cura de humildad, pues las pretensiones de fundamentación de los saberes y los esfuerzos por la sistematicidad y la unidad que llevaron a Schelling a identificar filosofía y universidad se han declarado baldíos, si no arrogantes. No existe ya la universidad como unidad sistemática del saber y los viejos ideales formativos de la universidad humboldtiana han quedado ya enterrados bajo las ruinas de la historia. Para la filosofía, por tanto, lo mejor sería delimitar el ámbito en el que ejercer una modesta tarea centrada en ciertos conceptos. El filósofo podrá, entonces, declararse competente en relación a tales conceptos, en vistas a que éstos sean diseccionados, analizados y elucidados. Si la filosofía es un saber experto, es un saber *sobre y en torno a* los conceptos.

Pero varios son los desacuerdos que surgen inmeditamente cuando se trata de precisar cuál es la *tarea* a realizar en torno a los conceptos. ¿Cuál de las siguientes propuestas, que gozan de cierta actualidad, adoptar?

1. La filosofía ha de ocuparse de la naturaleza y el alcance de los conceptos, procediendo a un análisis y clarificación de los mismos. El análisis puede adoptar distintas formas, pero el objetivo último consiste en la elucidación del concepto y la eliminación de fuentes potenciales de confusión. El análisis proporcionará limpieza a conceptos nucleares en nuestro esquema de pensamiento.
2. Una segunda propuesta se enlaza con la anterior; sugiere un cambio de énfasis. Si al filósofo le compete estudiar la estructura del pensamiento (de ahí, su interés en los conceptos), lo ha de hacer mediante una identificación de las partes y de sus relaciones, como si de un problema de ingeniería se tratara. La tarea no es puramente descriptiva; no se trata únicamente de diseccionar los conceptos y de comprobar cómo unos pueden ser reducidos a otros, o de comprobar cómo se relacionan unos conceptos con otros; el filósofo, como ingeniero de los conceptos, podría estar ahora en disposición de evaluar qué ocurriría si se introdujeran cambios en la estructura conceptual (Blackburn 2010, Pérez ms.).
3. La tercera propuesta, aunque no se aúpa a hombros de la anterior, sí establece una cierta continuidad, pues sugiere sustituir quizá la figura del ingeniero por la del artista (sin duda, un cierto paradigma del artista). “Los filósofos no deben contentarse con aceptar los conceptos que se les da para únicamente limpiarlos y hacer que reluzcan, sino que es necesario que comiencen por fabricarlos y crearlos, plantearlos y persuadir a los hombres

que recurran a ellos”⁶. En este caso, la pregunta debería centrarse en las constricciones o las normas que guían ese proceso de creación conceptual.

¿Cómo poner en duda que el filósofo se ocupa de los conceptos? Tal rechazo atentaría contra toda una tradición memorable, con independencia de que sea o no parte del Canon. Pero temo que cada una de estas respuestas no sea sino la consecuencia última de una toma de conciencia del arrinconamiento al que anteriormente hacía referencia. Otras disciplinas —científicas y humanísticas— se ocupan de la realidad, de la descripción de los hechos de sus respectivos ámbitos de estudio, de la identificación de leyes, patrones, modelos, tipos-ideales o cualesquiera otras formas de acercarse a la realidad natural y socio-cultural. Por tanto, cualquier reclamación por parte de la filosofía de ofrecer una mejor comprensión de la realidad contaría con contestaciones inmediatas. El refugio: los conceptos.

La cuestión no puede zanjarse así. ¿No sería importante, a la hora de dar cuenta de la actividad filosófica, decir algo más sobre el concepto de “concepto” que uno maneja? Muchos de los defensores actuales de un cierto Canon —desde el paradigma del análisis— no ven en los conceptos más que lo que Stanley denominaba una estructura abstracta de la cual extraer consecuencias lógicas. Cabe dudar, sin embargo, que esto responda al modo en que los conceptos efectivamente son componentes de nuestro pensamiento. Un concepto no es nada sin condiciones de *experiencia* (situadas histórica y culturalmente), a las que da sentido o a las que apela como garante de realidad. Si esto es así, no cabría ocuparse de los conceptos sin ocuparse de la realidad, y de la experiencia humana en que se traban conceptos y realidad, experiencia intelectual, práctica, emocional o de otro tipo. Yo diría que de lo que se ocupa la filosofía es de la imbricación de los conceptos con la realidad. Esta imbricación no delimita un terreno propio de estudio, de análisis, de elucidación; en ella, se hace visible únicamente una peculiar forma de *atención* a cómo los seres humanos nos enredamos con el mundo a través de nuestros conceptos y nuestras prácticas. La filosofía consiste, ante todo, en un esfuerzo de atención a aspectos que están a la vista, como diría Wittgenstein, pero que pasan quizá inadvertidos.

4. EL CANON FILOSÓFICO Y SUS TRANSGRESORES

Bien. La opción parece clara: hemos de sumarnos a los coros de transgresores del Canon, a una larga lista de filósofos que, con su crítica a la filosofía académica o las tradiciones filosóficas perennes o a sus reivindicaciones de fun-

⁶ Esta cita de Nietzsche perteneciente a sus “Escritos póstumos” ha encontrado eco en autores como Deleuze y Guattari: *Qu’est-ce que la philosophie?*, Ed. Minuit, Paris, 1991, p. 11.

damentación, abren un espacio a un cierto juego libre y espontáneo del pensamiento. El Canon parece obligar a una auto-concepción de la filosofía a imagen y semejanza de los saberes disciplinares; este *sometimiento* de la filosofía a un molde tan férreo coarta su “espíritu de libertad”. La filosofía en cuanto “investigación libre de la verdad” no sabría someterse a las exigencias de la profesionalización sin perder su horizonte de sentido.

Siempre me ha parecido que este esfuerzo transgresor no consigue sus objetivos más que si acepta, implícitamente, principios sustentados en figuras destacadas del Canon filosófico. Pues ¿cómo podría reclamar alguna legitimidad para su transgresión sin apelar a ciertos ideales filosóficos, sin intentar justificar que con ello captan una cierta “esencia” de la filosofía? Pocos transgresores se preguntan a su vez de dónde emana el sentido de tal “libertad”. Algunas lecturas a lo largo de la historia son netamente sospechosas y me temo muy mucho que se repiten taimadamente en nuestros días. El contraste clásico entre artes mecánicas y artes liberales nos puede dar una pista. ¡Libertad podría consistir en liberación de todas las constricciones derivadas de una finalidad ajena o de las exigencias de aplicación! Esto somete al idealizado investigador de la verdad a la esclavitud más abyecta. Me gustaría releer un texto de F. Schiller, con el que F. Oncina cierra un reciente y clarificador artículo sobre el lugar de la filosofía en la universidad, texto en el que se juzga implacablemente a quienes pervierten la búsqueda pura de la verdad: “Es digno de lástima el hombre que con la más noble de todas las herramientas en sus manos, la ciencia y el arte, no aspira a alcanzar ni a comunicar más que el jornalero con las peores; que en el reino de la libertad más absoluta arrastre consigo un alma de esclavo. [...] Su ciencia profesional le asqueará como una chapuza..., su genio se enfrentará a su destino” (Schiller 1991). Elevarse en la búsqueda pura de la verdad por encima de los espíritus mancillados por el trabajo con la materia es el destino del genuino espíritu filosófico. Sin duda, mi énfasis es excesivo. Pero me cuesta no ver en estas exclamaciones una dignificación ideológica de la actividad intelectual, una dignificación que olvida las condiciones genuinas (ciertamente, materiales) en las que puede ejercer su supuesta libertad.

No todos los transgresores tendrían las mismas motivaciones para rechazar el Canon. Pero mi objetivo aquí queda cumplido. La transgresión se hace siempre desde una idea de la filosofía que permanece incuestionada. Por otro lado, poner en entredicho el Canon no puede consistir únicamente en rechazar alguno, varios o todos sus principios. Cuestionar el Canon ha de consistir en negar que constituya como tal un marco para la legitimidad de la práctica filosófica. ¿Bastaría para ello agregar un principio 0, como sugería recientemente Alberto Moretti en su artículo “Todo canon, el canon?”. El principio rezaría del siguiente modo: “Todo principio, método, regla, tesis, concepto, acción o dis-

posición es cuestionable por la razón” (Moretti 2010). En su formulación, deja abierta la posibilidad de que el cuestionamiento del Canon lo deje en su sitio; cuestionar racionalmente no implica necesariamente *socavar* las pretensiones legítimas; puede también refrendarlas.

Por mi parte, ni canónicos ni transgresores. Abogo por no pensar la filosofía *en su actualidad perenne* desde el marco que impone la idea de legitimación canónica. Esto invalida igualmente todos aquellos intentos por recuperar ideales filosóficos del pasado que quieran dar cuenta de su *esencia*. No quiere decir esto que la actividad filosófica no se mueva por ideales o no los promueva, pero estos han de crecer desde una práctica reflexiva e interpretativa sobre las condiciones en que se configura la experiencia humana.

5. CRÍTICA Y JUEGOS DEL LENGUAJE

Hay quienes intentan salir del impasse pensando la *actividad* filosófica como una práctica gobernada por reglas que pueden ser enseñadas. Quien adquiere pericia filosófica adquiere un *saber cómo* argumentar, cómo abordar cierto tipo de problemas, cómo resolver quizá algunos y cómo disolver otros. Todo saber cómo hacer algo está regido por criterios normativos de evaluación de la buena práctica. Es más, bajo ciertas condiciones, algunos de ellos pueden ser hechos explícitos en forma de *reglas* (de argumentación, por ejemplo) que sirvan para el aprendizaje. La preocupación del filósofo no ha de ser, pues, la transmisión de ciertos contenidos de verdad (a los que él y solo él tiene acceso) sino hacer que su *práctica* sea reconocida entre otras formas culturales; que no sea tomada como algo gratuito y parasitario.

Si no proporciona conocimientos, al menos sí está comprometida con la *crítica*. Su actividad crítica responde a su “natural” insatisfacción. Muchas filosofías se han construido alrededor de esta ilusión de ser críticos de la ilusión y de la mentira, desenmascaradoras de falsas e ilegítimas pretensiones, de estrategias de dominación, etc. Pero la mera tarea crítica –exacerbada en la mera forma crítica como crítica de las ideologías, de aquello oculto e inconfesable– no ha de contentar al filósofo si se convierte en huera carcasa en la que resuena sin fin la misma cantinela. ¿En qué convierte al filósofo –dicen algunos– si éste ya no acepta que su saber tiene que ver de algún modo con la verdad y la falsedad? ¿Qué ilusiones ayuda a disipar?

No todo está perdido, sin embargo, pues la crítica podría hacerse al interior del lenguaje y con sus propias herramientas. Los desvaríos son, ante todo, desvaríos provocados por el encantamiento de un uso ilegítimo de nuestro lenguaje. La curación es filosófica en la medida en que las propias herramientas lingüísticas nos ayudan a calmar las ansiedades y las angustias provocadas por es-

tos usos desviados. Algunos han traducido las consideraciones metafisológicas de Wittgenstein –críticas como muchos otros aspectos de la reflexión del autor vienés– en esta idea de una crítica del lenguaje. Es cierto que Wittgenstein sospechaba de todos los esfuerzos de fundamentación en los que reiteradamente había caído la reflexión filosófica, y no recelaba menos de pensar la filosofía como una especie de saber de segundo orden sobre otros saberes. Ambas cosas, en cierto sentido, iban para él unidas: un “meta-algo” no es un adecuado procedimiento de fundamentación de la disciplina que estudia ese “algo”, y no es tarea para la filosofía. Pero sí indicaba que el filósofo “juega”, en cierto modo, con el lenguaje y lo convierte en rígido. Esta rigidez es la que provoca las confusiones de las que hay que desembarazarse mediante una crítica. Los enredos filosóficos son enredos *en* el lenguaje; en cierto modo, inevitables; y, en cierto modo, solo evitables con la filosofía⁷.

En cualquiera de los casos, si de algo nos preserva la reflexión wittgensteiniana es de intentar convertir la filosofía en un juego de lenguaje más entre otros juegos de lenguaje, como si su modo *peculiar* de dar sentido a las palabras estuviera en sí mismo legitimado en no se sabe qué tipo de uso de las expresiones. Es como si esto permitiera una práctica, una actividad (quasi-profesional si uno domina las claves, las reglas, de este particular juego) a la que entregarse y para la cual solo algunos tienen la competencia experta requerida. La metáfora de la ciudad, recogida en las *Philosophische Untersuchungen* (Wittgenstein 1986), aclara, sin embargo, el sentido de este movimiento. Es como si el filósofo ocupara uno de los barrios de esta ciudad, quizá un barrio a medio camino entre ese centro enmarañado de calles, heredado de las viejas ciudades europeas del Medioevo, y un barrio bien construido, regulado, bien ordenado, de épocas más “racionales” y “modernas”. Habitar ese extraño barrio, tan híbrido, le permite a uno orientarse en cierto uso del lenguaje para dialogar con sus habitantes, dar sentido a sus declaraciones y a sus acciones. Recuérdesse que es solo al interior de un juego del lenguaje como cobran sentido ciertas expresiones y ciertas acciones; si la filosofía constituye uno de esos juegos, con su propia finalidad, con sus propias reglas, entonces su uso de términos como “ser”, “esencia”, “carácter fenoménico” o “libre arbitrio” comienza a instaurar una significación ajena a quienes no habitan el barrio filosófico. Las barreras para permitir el acceso o no a ese barrio tendrán que ver con el dominio de esos conceptos y de las reglas de su uso, para hacer comprensibles ciertos debates y

⁷ Como no me interesa entrar aquí a valorar el modo en que Wittgenstein trata la filosofía, baste añadir la siguiente observación: la crítica del lenguaje no es para él una tarea *profesionalizada* que dependa del dominio de una serie de herramientas sino una actitud que está tanto o más ligada al cultivo de la voluntad que al puro ejercicio intelectual.

ciertos problemas. La filosofía se proporciona así su propia forma de inteligibilidad y, si se quiere, de “tocar la realidad”.

Pero este barrio, regimentado y aislado, no puede servir de modelo para el lenguaje y la actividad del filósofo. Pierde, por así decir, sus raíces en la experiencia, una experiencia que trasciende las formas de ser y hacer características del mundo de la vida y que se extiende a todos los barrios y formas de ser y hacer (quizá no solo reales sino también imaginables). El filósofo ocupa, en cierto modo, la ciudad entera y se ocupa de ella; por eso, de nuevo, no encuentra su lugar en ella, aunque no puede dejar de habitarla y de ser sensible a sus cambios, a sus transformaciones. Su posición siempre es inestable. La paradoja está presente una y otra vez, pues no puede dejar de estar dentro, pero tampoco puede encontrar un lugar específico; no puede dejar de estar fuera, para *atender* a lo que allí ocurre, pero tampoco puede arrogarse una mirada que se confunda con un ojo divino que todo lo ve y todo lo juzga. El filósofo se constituye a través de la misma experiencia humana, que se vuelve para él objeto de atención, una experiencia que no puede sino combinar y articular una actitud de cercanía y de distancia con las cosas.

6. CUADROS Y VISIÓN SINÓPTICA

¿Qué tarea entonces para la filosofía? Si la cuestión es por *la* tarea de la filosofía, está de nuevo mal planteada. Sus tareas están por descubrir en cada momento, en cada contexto, al adoptar una actitud de cuestionamiento insatisfecho. Es la insatisfacción seña de identidad de la filosofía (no la crítica por la crítica). Lo obvio, lo inmediato, rápidamente se quiebra ante el cuestionamiento. Y esto no es dejar las cosas como están. Pensar tiene efectos, incluso si estos no son siempre evidentes.

Mucho he aprendido de la imagen de la filosofía como un esfuerzo (quizá *sisifíco*) por ofrecer una “visión sinóptica” que reclamaba W. Sellars en su ensayo “La filosofía y la imagen científica del hombre”. Así la expone en su primera página:

“The aim of philosophy, abstractly formulated, is to understand how things in the broadest possible sense of them hang together in the broadest possible sense of the term... To achieve success in philosophy would be, to use a contemporary turn of phrase, to ‘know one’s way around’ with respect to all these things... in that reflective way which means that no intellectual holds are barred” (Sellars 1963, p. 1).

Conocer el camino, manejarse y moverse bien entre los asuntos que nos ocupan, es parte de la vocación filosófica. Pero quizá el aspecto más interesante de la reflexión metafilosófica sellarsiana es su insistencia en que el filósofo ha

de “ver todas las cosas juntas”, echar un vistazo al todo, y no buscar una especialización propia, conocimiento de verdades particulares. De nuevo, insisto en este punto: la dificultad de trazar una frontera interna para constituir un espacio propio de exclusión. Por otro lado, la pura tarea “analítica” sería miope, y renunciaría a “la perspectiva sinóptica de la verdadera filosofía”. No es fácil glosar en qué pudiera consistir esta particular perspectiva. Sin duda, Sellars era consciente de la necesidad de que la filosofía se incrustara en los saberes particulares y especializados en que se ha atomizado la cultura contemporánea; pero, al mismo tiempo, no debería uno perder de vista las posibles conexiones y derivaciones para el resto de saberes.

Decía Wittgenstein igualmente que la filosofía se ocupa de ofrecer imágenes. La mayor parte de estas imágenes son de trazo grueso, unas pinceladas aquí y allá para hacer visible, de modo más o menos perspicuo, aspectos de la realidad en su conjunto. En relación a tales imágenes tendría poco sentido afirmar que son verdaderas o falsas; pero de ellas se puede decir que están más o menos distorsionadas o que son más o menos distorsionadoras. Al componer ese cuadro, con esos trazos tan gruesos, a veces podemos dar lugar a equívocos provocados por la inherente dificultad de ofrecer una pintura sin distorsiones. Pero no reside únicamente ahí la dificultad; además, el filósofo se ve confrontado con una nueva multiplicidad (Sellars 1963, p. 4) de imágenes; no solo con aspectos en tensión de lo que podría ser una única imagen de cómo se relacionan las cosas entre sí sino con múltiples imágenes que se pretenden completas. Sellars, en su artículo, identificaba dos de ellas, la imagen manifiesta y la imagen científica, y se esforzaba por fundirlas en una experiencia coherente; *visión estereoscópica* era, entonces, la metáfora preferida. No cabe duda de que la presión hacia la especialización de los saberes, incluso si estos practican una máxima de reflexividad inevitable cuando se trata de comprender el valor de la propia tarea epistémica, impide que éstos ofrezcan un cuadro sinóptico de cómo las cosas se relacionan entre sí, un cuadro que pudiera satisfacer nuestras ansias de coherencia; o, en cualquier caso, más bien parece inevitable que una vez que se atiende a esta multiplicidad de perspectivas, uno se tope de lleno con contradicciones, con muchos aspectos que no encajan entre sí. El filósofo se sitúa aquí, en este terreno incierto en el que las imágenes entran en conflicto.

Se podría quizá objetar que una propuesta metafilosófica de este tipo se limita a recoger los hechos y a suponer que hay un modo específico en que las cosas están relacionadas entre sí que las imágenes describen. Creo, sin embargo, que insistir en una caracterización, de raigambre wittgensteiniana, de la filosofía como actividad y como actitud que parte de lo que está a la vista no significa, en ningún caso, encerrar a la filosofía en una tarea *descriptiva*. Creo igualmente que la concepción sellarsiana volcada en ofrecer una perspectiva sinóptica no

se reduce a fabricar una única imagen coherente y totalizadora, completa. Más bien aboga por avanzar en la *comprensión*, logro cognitivo que no se limita al reconocimiento de verdades (y que, por otro lado, caracteriza buena parte de las formas de avance cognoscitivo del ser humano) sino que deriva de la *integración aspectual en un todo significativo*. El reto filosófico, como bien identificó Sellars, es traer bajo tal integración significativa *trazos* que desafían la inteligibilidad de la imagen que la filosofía dibuja. Por ello, en ocasiones, *propone* revisiones –críticas– y reconfiguraciones (especialmente conceptuales). He aquí una propuesta para comprender de dónde deriva la dificultad: de una asunción de que la *descripción* excluye, en todos los niveles, la *evaluación* y la *revisión*. Toda actividad humana de comprensión está impregnada de valor y, por tanto, requiere de una respuesta en relación a la crítica y la justificación de sus logros. Esto ha de ser así también para la actividad filosófica de *proponer imágenes comprensivas*.

Pero es aquí donde los problemas renacen y donde las paradojas se anudan: las imágenes filosóficas se pretenden, en cierto sentido, descriptivas, pero no consisten en la recopilación de hechos en relación a quiénes somos y a cómo es la realidad (en cierto modo, los hechos están ya ahí, a la vista, como recordábamos anteriormente con Wittgenstein). Si esto es así, ¿en qué consiste la corrección de la imagen? Además, si propone reconfiguraciones más o menos significativas de nuestros conceptos y de nuestras prácticas, ¿de dónde deriva su autoridad para hacer tales propuestas? Tanto descripción como revisión deben tener condiciones de *buen* ejercicio. Quizá debería ser éste el único objetivo de cualquier disquisición metafilosófica.

7. AUTORIDAD

Es una cuestión de autoridad. Si la filosofía no puede ni quiere encontrar su lugar entre los saberes expertos (algunos dirían que esto es así porque su reclamación es la de poder *juzgar* el valor de los mismos), es porque al mismo tiempo renuncia a comprender y a legitimar su autoridad en base a la estrategia disciplinar. Pero si es así, el problema se plantea en toda su radicalidad: ¿no debería concluirse que la filosofía carece de todo tipo de autoridad *cognitiva* o *práctica*? No obstante, la reclama. Su actividad tiene sentido reconocible, al menos para aquellos que la practican. Uno de los objetivos de la propia filosofía es pensar sobre las condiciones bajo las que puede reclamar autoridad sin estar sometida a la idea de una “disciplinariedad” generada por una continuada especialización y división del trabajo. Me atrevería a decir que el problema de la filosofía no es el de identificar su *especificidad* sino el de ofrecer (quizá de manera cambiante) indicaciones sobre tres aspectos: las condiciones de inteli-

gibilidad de su preguntar, las condiciones de corrección de su práctica (y, a veces, sus respuestas) y las condiciones de ejercicio responsable de su actividad. Intelligibilidad, corrección y responsabilidad⁸ —con independencia de la forma institucional que adquieran— no son rasgos que estén vinculados por necesidad al régimen de las disciplinas y tampoco —y esto es lo esencial— reclaman una cierta especificidad que *pudiera ser cumplida por cualquier ser humano si adopta una cierta actitud*. Es esta, y no otra, la que puede convertirse en reclamación propia de la filosofía, y esto y no otra cosa lo que uno podría reconocer como la “universalidad” y “necesidad” (síntomas de la inevitabilidad) del preguntar filosófico.

Esta es la terna de modelos que se han propuesto para abordar la reclamación de autoridad legítima para la filosofía y la reclamación de sus derechos en relación a su ejercicio reflexivo-racional:

1. La filosofía ejerce un derecho natural, pues la *actitud* filosófica simplemente lleva a sus extremos una actitud natural de cuestionamiento insatisfecho (Pérez, manuscrito). Hay una tendencia natural de la *razón* a examinarse a sí misma y examinar las condiciones de su ejercicio, a llevar las preguntas más allá de lo que uno podría pensar razonable en primera instancia, y esta tendencia es propia de la *constitución* humana. La inevitabilidad de la filosofía se apoya sobre lo que es propiamente humano; es inherente a la naturaleza humana.
2. La filosofía ejerce un derecho civil que deriva de un proceso de legitimación institucional, como el que ha descrito Eduardo Rabossi. Es la *institución* filosófica la que ostenta el poder a la hora de dirimir los límites dentro de los cuales puede ejercer legítimamente su actividad. El Canon podría ser una expresión de este proceso de *constitución*. La práctica filosófica se lleva a cabo al amparo de esta constitución y exige condiciones institucionales y organizativas básicas para poder hacerlo.
3. La filosofía instauro su derecho en un acto a-jurídico; a través de este acto performativo declara su legítimo derecho a decir, a ejercer su actividad⁹.

⁸ Sin duda, escapa a las limitaciones de este escrito enumerar ni siquiera aspectos que definen estos tres elementos del buen ejercicio filosófico. Creo, no obstante, que algunos de ellos han sido implícitamente tratados en las anteriores páginas: respuesta ante la experiencia teórica y práctica, un adecuado uso público de la razón, anhelo por aumentar la comprensión, etc.

⁹ Algo así se puede desprender de los numerosos textos que Derrida ha dedicado a pensar sobre la condición institucional de la filosofía y de la universidad. Para él la filosofía se sitúa en un lugar en el que nada está a salvo de ser cuestionado; el derecho a la filosofía es básicamente “el derecho primordial a decirlo todo, aunque sea como ficción y experimentación del saber, y el derecho a decirlo públicamente, a publicarlo”. Obviamente, tal idea se vincula estrechamente con su programa de deconstrucción (Derrida 1990, 2001).

Esta posición quiere ir a la raíz misma de la instauración de un derecho normativo, un acto que en sí mismo no puede ser jurídico, y por ello mismo la filosofía podría sentir una necesidad de fundar un nuevo derecho normativo (y con él autoimponerse igualmente una nueva responsabilidad) (Derrida, 1990).

Sospecho que ninguno de estos modelos por separado —o la conjunción de ellos— satisfaría a los escépticos. A mí, la terna me recuerda los esfuerzos por encontrar una garantía para nuestra búsqueda cognoscitiva: o bien la naturaleza nos proporciona los garantes últimos del funcionamiento autorizado de nuestras facultades; o bien somos capaces de auto-fundamentar nuestras pretensiones en una especie de círculo de coherencia que se apoya en la autonomía legislativa del ser humano; o bien aceptamos que la autoridad se asienta en una especie de condición *arbitraria*. Mejor sería asumir que la petición de explicaciones o la petición de justificaciones han de encontrar su final; las demandas carecen de sentido si uno quiere ir mucho más lejos. Esto no quiere decir que la actividad misma carezca de sentido. Wittgenstein nos hizo ver que el hecho de que algo carezca de justificación no quiere decir que carezca de derechos (*Unrecht*) (Wittgenstein 1986, &289). Pero esta asunción de que el filósofo no puede *justificar* lo que hace ¿no es una renuncia más? ¿Su cuestionamiento, incansable e insatisfecho, no se apoya sobre una razón? ¿No tiene *razón* de ser?

8. DE NUEVO LA PARADOJA: UN NO-LUGAR PARA LA FILOSOFÍA

Esto parece conducirnos a un *impasse*. Si resulta difícil sostener alguno de estos modelos en relación a la autoridad legítima de la filosofía, no sabemos en virtud de qué la filosofía reclama un “lugar” universitario¹⁰. Entiendo que la filosofía no puede ni debe ser entendida como una institución. Pero, al mismo tiempo, la filosofía no puede ni debe renunciar a su presencia institucional en la estructura universitaria. Es éste el motivo que anima la paradoja topológica, una paradoja que como ya he dicho repetidas veces se antoja irresoluble. Si, por un lado, reclama su “no-lugar”, ¿qué sentido puede tener al interior de una ins-

¹⁰ Es aquí donde creo yo que encuentra también su límite un cambio desde un planteamiento topológico a uno temporal, pues si de lo que se trata es de encontrar un tiempo propio de la filosofía, como elaboración de la experiencia en conceptos (véase el artículo de Broncano citado anteriormente), aún pervive la cuestión de cómo abrir ese tiempo en la institución universitaria. Finalmente, parece concluirse que ese “tiempo” no es específico a ningún momento de la vida universitaria, y algunos aspectos de la paradoja parecen reproducirse.

titución donde el posicionamiento en una compleja topología de saberes enseñables lo es todo? Además, si encontrara acomodo institucional, debería plegarse a las condiciones de la misma institución, a una heteronomía constitutiva respecto al Estado y la sociedad; pero, por otro lado, si busca un espacio en el que escapar a las exigencias institucionales, corre el riesgo de erigir un tribunal máximo que solo vela por sí mismo y responde ante sí, antes sus supuestos ideales y exigencias. Este es el núcleo de la paradoja topológica de la filosofía.

Su resolución es incierta. Más aún, creo, como he dicho anteriormente, que no es resoluble y quizá haya que abandonar la metáfora topológica. Pero eso no nos exime de hacer propuestas que sean compatibles con varios modelos diferentes de pensar el *valor* de una actividad que no puede vivir en el aislamiento. He aquí una posible: la filosofía, sin reclamar un lugar, se ha de hacer hueco *entre* los saberes¹¹. Eso quiere decir que ha de responder *ante* la institución universitaria en su conjunto. Es decir, el cuestionamiento filosófico no puede hacerse al margen de los saberes y de las condiciones culturales en que estos se gestan. En un artículo reciente, Ph. Kitcher (2011) recordaba la metáfora socrática de la parturienta y le daba un nuevo giro; la filosofía debe *asistir* a las disciplinas en relación a sus problemas conceptuales y metodológicos. Esto no puede querer decir, aunque así lo sugiera a veces el mismo Kitcher, que la filosofía tenga que contentarse con habitar la parcela *reflexiva* de cada disciplina. Sellars recordaba que, al interior de cada disciplina, está siempre la figura del “practicante reflexivo”. No es a él a quien sustituiría el filósofo. Esta lectura pierde el sentido genuino del *entre* al que quiero apelar. Por un lado, el filósofo no debe perder el horizonte desde el cual interpretar los problemas que surjan desde los saberes disciplinares. Por otro lado, y ante todo, ha de prestar la máxima atención a las tensiones generadas en la producción cultural del saber y en las transformaciones que para la sociedad derivan del mismo. Si la filosofía pierde el contacto con otros saberes, está abocada a un retiro que la hará mover su rueda de molino del pensar en el vacío. Perderá su sustancia, perderá el material sobre el cual llevar a cabo su reflexión: la experiencia cotidiana y cultural de traer a conceptos el mundo y de transformarlo. Por eso, la filosofía se ha de asomar también al resto de los saberes en el marco de su inserción institucional (universitaria). De este modo, se colará en los intersticios e impregnará con su reflexión las condiciones de reproducción y mantenimiento del artefacto “universidad”.

¹¹ Esta idea puede ser entendida tanto en términos espaciales como en términos temporales, como un intervalo de tiempo en el que tiene cabida la elaboración conceptual en una especie de suspensión de las necesidades de lo ordinario y de las formas de pensar y de hacer que lo constituyen.

Algunos podrían pensar que esta resolución retoma los viejos términos en los que Habermas pensó la labor de la filosofía, una vez que hubo renunciado a la fundamentación de las disciplinas y la universidad vio desplazado el viejo ideal humboldtiano de la unidad *sistemática* de los saberes. Si la idea de sistema, si la búsqueda de fundamentos y si las metáforas judiciales ya no prenden en la imaginación, a la filosofía no le cabe más que convertirse en vigilante e intérprete (1983). La filosofía, como mucho, puede aspirar a reconducir los saberes a su fuente en el mundo de la vida y dotarlos de sentido a través de esta mediación interpretativa entre saberes expertos y mundo de la vida. No obstante, la esperanza de una reconciliación entre ambos está abocada al fracaso. Cuando abordamos el proceso de mediación, lo que se nos ofrece son, como veíamos a partir de Sellars, conflictos y distorsiones. Por otro lado, esta reconducción al mundo de la vida —a lo que algunos denominarían lo ordinario— como última instancia normativa en la que arraigar la verdad misma de los saberes expertos y su conexión con el núcleo de la racionalidad propia de la praxis comunicativa es igualmente problemática, pues parece adoptar la forma de una última corte de apelación transcendental.

¿Ante qué, o ante quién, ha de *responder* la filosofía? Casi todas mis reticencias metafilosóficas derivan del peligro de que el cierre disciplinar de la filosofía sobre sí misma sea interpretado como el derecho a no responder de sí misma sino ante sí misma. También aquí encuentra expresión uno de los aspectos de la paradoja topológica. Se han quebrado los ideales de una filosofía que se ocupaba de la razón en su capacidad autolegisladora y que, en su autonomía, no respondía más que ante la razón. No puede dejar de responder ante otros y no solo en tanto seres dotados de razón sino como seres de *experiencia*. El filósofo no responde ante otros filósofos; su no-lugar le obliga a someterse radicalmente a las exigencias de lo pre-filosófico. Desde ahí arraiga su actitud y su práctica, en la atención a las formas de experiencia humana, sobre cuyo valor y sentido ha de pronunciarse. De ahí que no encuentre un lugar en el cual aislarse. Pero, al mismo tiempo, para cumplir su tarea y responder *ante otros* parece reclamar un lugar (o un tiempo) desde el que ejercer su labor, un lugar (o un tiempo) en el que las formas de conceptualización y de acción se le hagan accesibles, y donde pueda establecer su diálogo con aquella realidad de la que se va a *apropiar filosóficamente*.

Toda responsabilidad implica un espacio de fricción con el mundo y con otros. El espacio de fricción de la filosofía está dado no por la realidad en sí misma sino por las formas culturales en que se despliega la experiencia y la comprensión de la realidad. Sus condiciones de *respuesta* se entrelazan con las demandas impuestas por la realidad socio-cultural en que crece la propia reflexión filosófica que, de nuevo, necesita de un espacio y un tiempo histórico

desde los que plantear sus respuestas universales. Responsabilidad también implica corrección, la de un “ajuste” a la riqueza de la experiencia humana que ha sido, que es y que será o, incluso, meramente podría ser. J. Dewey recordaba que, con esto, la filosofía —sin ser un saber empírico como tal— se acomodaba al test de la experiencia (Dewey 1929). Es el desprecio de la experiencia lo que ha movido a ciertos ideales filosóficos y, en ese desprecio, ha decaído en sus responsabilidades ante otros y ante sí misma. Es ese su primer paso hacia el aislamiento, asentado en su sillón de disección del mundo por el pensamiento. La respuesta ante la experiencia humana, en su complejidad, nos libra así de problemas artificiales que únicamente surgen al interior de la propia trayectoria filosófica, de las trampas del lenguaje, nos diría Wittgenstein.

Lejos estamos ya de la reclamación de una filosofía que se identifica con la universidad en su totalidad, pues en ella descansa la posibilidad misma de la unidad sistemática de todos los saberes bajo una idea de la razón. Y lejos quedan las enfáticas exigencias de *autoafirmación* de la universidad bajo la férula del depositario de ese saber original (Heidegger 1996), olvidado, fundamento esencial de las formas disciplinares del saber. El filósofo reclama un “lugar” en el que no puede aposentarse; se mueve guiado por el espíritu socrático, *entre* los saberes, *entre* los hombres. La universidad responde, como artefacto, a las condiciones socioculturales en que se lee la experiencia humana en cada momento histórico. La enseñanza de los saberes ha de ser una herramienta para dotar de sentido a la experiencia humana y para proyectarla hacia el futuro. Ahí encuentra su momento la filosofía, pero no como un saber más, con su marchamo de credibilidad con el cual presentarse ante otros saberes para reclamar reconocimiento. Se mueve entre los saberes, detecta las tensiones que nacen al intentar comprender las reclamaciones de cada uno de ellos, sus prácticas de conceptualización, sus proclamas para la acción. La filosofía solo encontrará un lugar universitario, o su tiempo o su voz, cuando renuncie a *su* lugar y aprenda a vérselas con los saberes expertos. Será responsable ante la universidad porque será ella la que juzgue sobre si su tarea es iluminadora. Ante otros saberes no impondrá sus propias exigencias de fundamentación; simplemente *propondrá* sus imágenes e intentará con ellas ahondar en la comprensión; será *solicita* ante otros saberes, en sus demandas de clarificación o de mediación en conflictos (buena parte de ellos resultado de malentendidos conceptuales). Se dirá: esta es una imagen *acomodaticia* de la filosofía, entregada a los centros de poder/saber, buscando la mera confirmación de su influencia bajo la imagen del prestigio de la filosofía. Lejos de ello. Comprender es un ejercicio a través del cual *se hace ver*. Se revela incluso algo latente, que solo en lo oculto es capaz de ejercer su influencia (Berlin 1982). Este es el principio de toda crítica, como bien se sabe. Después, como nos recordaba Bouveresse en su ensayo *El*

filósofo entre los autófalos, hay que adoptar una actitud. Hacer ver no siempre lleva consigo un rechazo; a veces, requiere una sanción positiva, un cierto respeto y un cierto cuidado. Preservar los logros de toda una historia de experiencia cultural humana es también tarea de la crítica, quizá la más valiosa a la que puede contribuir una mirada libre de prejuicios y de vana melancolía.

BIBLIOGRAFÍA

- Berlin, I. (1982), “El objeto de la filosofía”, *Conceptos y categorías. Un ensayo filosófico*, F.C.E., México.
- Blackburn, S. (2001), *Pensar. Una incitación a la filosofía*, Paidós, Barcelona.
- Bouveresse, J. (1989), *El filósofo entre los autófalos*, F.C.E., México.
- Broncano, F. (manuscrito), “Distribuir los lugares, ocupar el tiempo. Una contribución al debate sobre ‘El lugar de la filosofía en el conjunto de los saberes’”.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1991), *Qu’est-ce que la philosophie?*, Ed. Minuit, Paris.
- Derrida, J. (1990), “Mochlos - ou le conflit des facultés”, en Derrida, J., *Du droit à la philosophie*, Galilée, Paris.
- Derrida, J. (2001), *L’université sans condition*, Galilée, Paris.
- Dewey, J. (1929), *Experience and Nature*, George Allen & Unwin, Ltd, London.
- Habermas, J. (1983), “Philosophie als Platzhalter und Interpret”, en *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt.
- Heidegger, M. (1996), *La autoafirmación de la universidad alemana. El rectorado 1933-34. Entrevista de Spiegel*, Tecnos, Madrid.
- Kant, I. (1798/1992), *La contienda entre las facultades de Filosofía y Teología*, Debate-CSIC, Madrid.
- Kant, I. (1787/2010), *Crítica de la razón pura*, Gredos, Madrid.
- Kitcher, P. (2011), “Philosophy Inside Out”, *Metaphilosophy*, 42, 248–260.
- Moretti, A. (2010), “Todo canon, el Canon”, *Análisis Filosófico*, XXX/1, 35-59.
- Pérez, D. (manuscrito), “La vida, los problemas y la filosofía. Homenaje a Eduardo Rabossi”.
- Rabossi, E. (2008), *En el principio Dios creó el Canon. Biblia berolinensis*, Gedisa, Buenos Aires.
- Reinhardt, K. (2009), “La contienda de las facultades. Determinación racional y determinación ajena en la universidad kantiana”, en Oncina, F. (ed.), *Filosofía para la universidad. Filosofía contra la universidad (De Kant a Nietzsche)*, Universidad Carlos III – Ed. Dickinson, Madrid, 167-197.

- Schelling, F. W. Joseph (1984), *Lecciones sobre el método de los estudios académicos*, Madrid, Editora Nacional.
- Schiller, F. (1991), “¿Qué significa y con qué fines se estudia historia universal?”, en *Escritos de Filosofía de la Historia*, Universidad de Murcia, Murcia.
- Sellars, W. (1963), “Philosophy and the Scientific Image of Man”, en Sellars, W., *Science, perception and reality*, Routledge & Kegan Paul, London.
- Stanley, J., “The Crisis of Philosophy”, *Inside High Education*, publicado el 5 de abril de 2010; <http://www.insidehighered.com/views/2010/04/05/stanley> (última consulta, 28 de enero de 2013).
- Vega, J. (2010), “El “estado de excepción” de la filosofía”, *Análisis Filosófico*, XXX/1, 61-88.
- Wittgenstein, L. (1986), *Philosophische Untersuchungen*, Crítica-UNAM, México.