

Identidad (especialización) y heterodoxia (mundanización): ¿dos formas de pensar la filosofía hoy?

Identity (specialization) and heterodoxy (wordliness): two ways of thinking philosophy today

RAMÓN ROMÁN ALCALÁ

Resumen: Ya Hesíodo hace más de 25 siglos escribía al principio de «Los trabajos y los días»¹ que el sustento, aquello que hace vivir a los hombres, los dioses lo han ocultado, pues de otro modo con trabajar un solo día, podríamos tener todo el año para no hacer prácticamente nada. Si fuera igual de fácil descubrir con la filosofía la explicación de las cosas, con pensarlas un rato sería suficiente y podríamos dedicar el resto del año a no pensar prácticamente nada. Hoy en día la filosofía se halla en un período de disgregación, de fragmentación que no consigue producir un discurso unitario, un discurso coherente sobre la realidad. Este artículo pretende demostrar que la única manera de concebir la filosofía es como esfuerzo constante de reactivación del pensamiento, en donde la verdad, de existir, radica en nuestra propia actividad.

Palabras clave: Filosofía, Historia de la Filosofía, Identidad, Heterodoxia, Posmodernidad.

Abstract: More than 25 centuries ago, Hesiodo wrote the beginning of «Work and days» that the sustenance, that which gives life to man, the gods have hidden, because otherwise with working only one day, we could have the whole year for doing practically nothing. If it was just as easy to discover with philosophy the explanation of things, thinking about them for a while would be sufficient and we could dedicate the rest of the year to not think about practically anything. In this day and age philosophy is in a period of disintegration, of fragmentation unable to generate unitary discourse, a coherent dialogue about reality. This article seeks to demonstrate that the only way to conceive philosophy is by constant effort of the reactivation of ones thoughts, where the truth, of existing, resides in our own activity.

Key words: Philosophy, History of the philosophy, Identity, Heterodoxy, Postmodernism.

1. La falta de acuerdo entre los filósofos

Resulta hoy un tanto retórico referirse a «la filosofía» como algo problemático y saturado de explicaciones. Este tópico, que señala el horizonte de una auténtica cuestión, aparece en relación con el intento básico de pronunciarse acerca de «*qué*» es la filosofía. Cuando en las vacaciones de Navidad de 1931 Wittgenstein le confesaba a Waismann que, «si en

Fecha de recepción: 30-06-2010. Fecha de aceptación: 20-10-2011.

* Universidad de Córdoba. Dpto. Ciencias Sociales y Humanidades, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Córdoba. Plaza del Cardenal Salazar s/n, 14012, Córdoba (España). E-mail: fs1roalr@uco.es

1 HESÍODO: *Los trabajos y los días*, I, 40-45.

filosofía hubiera tesis, tendrían que ser tales que no dieran origen a disputas. Pues tendrían que expresarse de tal manera que todos dijeran, Oh sí, naturalmente esto es obvio»², no sólo estaba abandonando las posturas dogmáticas del *Tractatus*, sino indicando las ambigüedades y problemas del lenguaje y de la filosofía misma.

La filosofía mantiene con el presente una relación incómoda y controvertida. Frente a los saberes y las prácticas cuya utilidad o verdad se imponen con inmediata evidencia, su función es un tanto oscura. Si a esto le añadimos que vivimos en un mundo a la vez tecnificado y hechizado por la tecnología, despoblado de todo su *encanto tradicional*, pero adulator de todo lo *estético* y popular (a través de la pseudocultura, del pseudoarte, o de la innovación continua) entonces la tarea de la filosofía se vuelve casi imposible. Por eso se le acusa con frecuencia de no tener nada que ofrecer: ni las certezas de la ciencia (que no son tantas), ni las ventajas de la técnica (que pueden acabar con nosotros), ni las promesas de las religiones (muy poco esperanzadoras). No solo se ha mostrado incapaz de resolver las necesidades de los hombres, sino que ha aparecido insensible a sus dramas, preocupaciones y esperanzas. Suficientes pruebas hay de ello, baste con contemplar su milenaria historia para comprender que se pensara que no ha realizado muchos progresos, que no ha acumulado ningún sólido patrimonio de conocimientos o que sólo ha producido inconcluyentes disputas o litigios entre opiniones intrínsecamente insolubles, pero necesarias.

Una ligera revisión del concepto mismo de filosofía que han tenido autores como Platón, Aristóteles, Descartes, Hume, Kant, Comte, Bergson, Husserl y Heidegger presenta en toda su dimensión el problema. Es el concepto mismo de qué sea filosofía en donde aparece la discrepancia, hay una falta de acuerdo³ en la esencia, finalidad, métodos, objeto, relaciones con otros saberes u operatividad social que desenfoca la misma actividad filosófica. ¿Es, por tanto, legítimo hablar de «filosofía» como de una tarea claramente delimitada y con una identidad férrea y propia, o bien, en el mejor de los casos, podemos referirnos a «filosofías» de signo distinto e incluso contradictorio?

En cierto modo, en la historia del pensamiento siempre hemos constatado un enriquecedor desacuerdo entre las diversas explicaciones filosóficas. Pero, ¿por qué se produce? y ¿cuál es su alcance?, son las preguntas que hay que contestar, pues si se trata de algo insuperable será preciso concluir la imposibilidad de una «historia de la filosofía» concebida como disciplina unitaria⁴ y con una identidad cerrada. El abandono de esta idea, tan marcada en la historia del pensamiento, supondría aceptar —como certeramente ha señalado Ryle⁵— que el desacuerdo entre los filósofos es algo natural y de ningún modo desconcertante para

2 Cfr. R. MONK: *Ludwig Wittgenstein, The duty of Genius*, New York, 1990, p. 320-321, (existe traducción española, *Ludwig Wittgenstein, el deber de un genio*, Barcelona, 1994, p. 300).

3 Zubiri apunta esta situación de conflicto al final de sus *Cinco lecciones de Filosofía*, «un conflicto —dice él— del que no puede salirse por combinaciones dialécticas sino poniendo en marcha cada uno dentro de sí mismo el penoso, el penosísimo esfuerzo de la labor filosófica», *vid.*, X. ZUBIRI: *Cinco lecciones de Filosofía*, Madrid, 1983, p. 284.

4 Dilthey se hizo cargo de esta cuestión e intentó, sin conseguirlo, resolverla, buscando un método para determinar la *esencia* de la filosofía, cfr. W. DILTHEY: *Das Wesen der Philosophie, Gesammelte Schriften*, Teubner, Leipzig, Berlin, 1922-1935, Band V; existe traducción castellana, *La esencia de la filosofía*, Buenos Aires, 1968, pp. 59-60, quizá la íntima debilidad del proyecto diltheyano consistiera en su radical *esencialismo* heredado de Hegel.

5 G. RYLE: *Dilemas*, (1954), en J. MUGUERZA: (comp.) *La concepción analítica de la filosofía*, Vol. II, Madrid, 1974, pp. 455-490.

el desarrollo de la filosofía. Por el contrario, cabe afirmar que el desacuerdo pertenece a la índole misma de la «actitud filosófica». Como dato curioso, no sorprende que uno de los argumentos más populares del escepticismo en la antigüedad, fuese aquel tropo de Agripa⁶ que reconocía la relatividad de las opiniones que hace discutible todo principio, estos «desacuerdos muestran —dice él— que toda cuestión propuesta para su investigación entre los filósofos o en la vida cotidiana, está llena de conflictos y de confusiones»⁷. La variedad y cambio de las opiniones sobre la filosofía o sobre lo que para muchos era la verdad, y la adhesión a definiciones diferentes invita cuando menos a la incertidumbre.

Desde hace algunos años la filosofía se halla en un debate en el que se constata la existencia de un período de disgregación, de fragmentación que no consigue producir un discurso unitario, un discurso coherente sobre la realidad. En esta situación, dos conceptos, modernidad y postmodernidad, han llegado a convertirse en modelos categoriales con los que se desafía la estructura cultural del presente y también de la historia misma. La posmodernidad empezó por criticar que no fuera puesta en duda la consideración de la filosofía como un progresivo proceso de emancipación, de realización cada vez más perfecta (la atención al hombre ideal —tradición ilustrada y moderna— es una consecuencia del concepto de progreso), que buscaba siempre un punto de apoyo, una fuente de movimiento desde la cual dar respuesta a los problemas filosóficos clásicos. La alternativa frente a este posicionamiento advertía que hoy más bien debemos obtener *un modo de ponernos entre*, de colocarnos entre los problemas más que pretender resolverlos. Ello nos llevaría —decían los posmodernos— a pensar no desde lo antiguo sólo, sino entre lo que emerge, entre lo nuevo y lo que se está formando. Este era el sentido que presidía el último libro de Deleuze, *Conversaciones*⁸, cuando manifestaba, de manera radical, que «pensar es siempre experimentar, nunca interpretar, pero la experimentación es siempre actual».

Ésta es una de las cuestiones esenciales, pues la única posibilidad de concebir la filosofía como realización progresiva de la humanidad, estriba en imaginarla como un proceso complejo que intenta resolver los problemas de la misma. Y esto es justamente lo que hoy en día está bajo sospecha⁹. En ese sentido, puede parecer anacrónico o inoperante promover una reflexión sobre la filosofía, ya que es posible que no exista una posibilidad *de facto* que pueda crear las circunstancias mínimas necesarias para un debate de este estilo. Derrida en

6 No sabemos prácticamente nada de este filósofo. Por deducción cronológica tendríamos que emplazarlo entre ENESIDEMO (I siglo a.C.) y SEXTO EMPÍRICO (II siglo, a partir de ahora SEXTO), tiendo a acercarlo más al primero que al segundo, es importante la mención de DIÓGENES LAERCIO: IX, 88 (a partir de ahora D.L.) porque es el único texto en donde se cita el nombre de Agripa, y es curioso que no figure en la lista de los escépticos que el propio Diógenes da en IX 116, Sexto sólo nombra por dos veces los cinco modos de suspender el asentimiento y se los aplica a «los escépticos mas recientes», ver *H.P.* I, 164 y 177, cf. F. CAUJOLLE-ZASLAWSKY: art. «Agrippa», I, A 50, *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, pp. 71-72.

7 D.L.: IX, 88 ; contamos con tres exposiciones de los tropos escépticos cf. D.L.: IX, 79-88; SEXTO: *Hipotiposis Pirrónicas*, I, 36-163 y FILÓN: *De ebrietate*, 169-202.

8 G. DELEUZE: *Conversaciones*, Trad. de José Luis Pardo, Valencia, 1995.

9 Esta idea en su exposición más radical, creo que ha sido, ya, en mayor o menor medida, abandonada. Si admitimos, aunque sea con matices, esta cuestión, el problema se centra en la imposibilidad, por ahora, de recuperar esa pérdida de la unidad. Me hago eco, en este sentido, de las palabras de J. BERMEJO: *Replanteamiento de la historia, ensayos de Historia teórica II*, Madrid, 1989, p. 185, «Todo conocimiento se basa, en último término, y por esta razón, en una moral... Recuperar la unidad en la Historia puede ser en consecuencia, un problema moral y un problema político», pero no es, por tanto, un problema histórico, podemos añadir nosotros.

El lenguaje y las instituciones filosóficas, juega con esta idea introduciendo el concepto de censura en la actualidad. Advierte que «desde el momento en que un discurso, aunque no esté prohibido, no pueda encontrar las condiciones para una exposición o una discusión pública *ilimitada*, se puede hablar, por excesivo que esto pueda parecer, de un efecto de censura»¹⁰. Es evidente que esa censura hoy no procede de un organismo central y especializado, de una persona o de una comisión constituida al efecto, ese poder proscriptivo, se encuentra asociado a otras instancias a salvo de cualquier sospecha, otras instituciones de investigación, de enseñanza, nacionales o internacionales, los poderes editoriales, los *mass media*, etc.

Es posible que esta situación de perplejidad tenga algo de coyuntural, el actual desconcierto respecto a la filosofía no ha afectado permanentemente a la misma; es decir, en una consideración panorámica de la historia, ha habido estados y períodos en que la filosofía ha estado más segura en sus ocupaciones (serían éstos, remedando a Kuhn, períodos de «filosofía normal» desarrollados bajo la cobertura y aceptación de un determinado paradigma). Pero mucho nos tememos que esta natural autoestima, propia de cualquier disciplina, se quiebra en un momento histórico, sobre todo a mediados del XX (con el triunfo de la cultura popular), y a partir de aquí, el pensar filosófico toma conciencia de cierta perversión y vanidad que va implícita en él. Esto ha tenido como consecuencia, la disolución de la conciencia y el efecto corrosivo general de los llamados «pensamientos de la sospecha», cuyos desarrollos contemporáneos y su traumática asimilación nos tiene todavía afectados. Envuelta así la filosofía en un proceso de autoliquidación, se enroca en formas blandas o débiles del pensar, marcadas en su inicio por una inevitable desconfianza en sí mismas, que se traduce en dispersión, fragmentación y anomía¹¹.

Parece como si la filosofía hubiese sido expulsada de sus tareas tradicionales, tanto de fundamentación como de regulación, desintegrada como está en esferas separadas de acción que luchan entre sí. Esa contraposición entre especialización y mundanización —como la denomina Francisco Vázquez¹²— lleva, desde su punto de vista, al colapso del concepto tradicional de Filosofía, y la confina a una existencia resistente y sin futuro en los medios escolares. Pero aceptar la transformación de la filosofía no equivale a aceptar que ya no tiene función alguna. La filosofía debe ganar una conciencia clara de los fundamentos de esa frustración y debe aprender a conocerse de esa manera. *Fracaso no comporta abdicación*.

10 J. DERRIDA: *El lenguaje y las instituciones filosóficas*, (introducción de Cristina de Peretti), I.C.E./U.A.B., Barcelona, Buenos Aires, México, 1995, pp. 89-90.

11 G. COLLI hace, aceptada la crítica nietzscheana y heideggeriana al hombre moderno fragmentado y dividido, una síntesis de esta idea en el capítulo dedicado a la «crisis» del pensamiento actual o la «crisis» de la modernidad en *El libro de nuestra crisis*, I.C.E.-U.A.B., Barcelona, Buenos Aires, México, 1991, pp. 27 y ss. Por su parte, G. VATTIMO: *La sociedad transparente*, Barcelona, Buenos Aires, México, 1990, también observa este fenómeno, confuso y desintegrador y llega a plantear siguiendo a Heidegger que sólo podemos entender el proceso si esperamos «que el ser sea lo que no es, lo que se disipa y afirma en la diferencia de no ser presencia, estabilidad o estructura». A su manera, Zubiri también adelantó la cuestión: «Conscientes del carácter histórico de toda situación, dominado el mundo por la técnica, acosado el hombre por las urgencias más apremiantes, ¿qué sentido puede tener el filosofar?», X. ZUBIRI: *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, 1963, p. 29, Cfr., además, pp. 112 y 135.

12 F. VÁZQUEZ GARCÍA: *La Filosofía Española: herederos y pretendientes*. Abada, Madrid, 2010, p. 401, concluye que en ese conglomerado de restos que constituye el área de Filosofía, «se hace cada vez más difícil legitimar» la Historia de la Filosofía. Interpretando que los movimientos de revitalización de la misma no son más que un «impulso defensivo, de resistencia, que prueba una vez más la situación crítica de estas enseñanzas».

La historia de la filosofía es la historia de múltiples avatares, en uno de los cuales, quizá de los más difíciles, nos encontramos. Por ello, es tan difícil su definición.

Podríamos, como estrategia, no definir la filosofía y evitar las anomalías propias de la precisión; reconociendo en la indefinición una cómoda fórmula de protección y amparo. Así, amparada y protegida del ruido bárbaro que la denuncia, la filosofía parecería sobrevivir por su delicada constitución. A una estrategia conservacionista de este tipo le acompaña cierta improductividad e indecisión. Por el contrario, la definición obliga, antes que nada, a poner en juego un momento de acuerdo, cuya dimensión primera es proyectiva: la respuesta a «qué es filosofía» se da en términos de «qué puede ser todavía» o «para qué todavía en esto». Este momento de decisión es intransferible, tiene algo de acontecimiento, y no puede escamotearse esa responsabilidad en la adopción de fórmulas en que se ha expresado la reflexión filosófica de otros tiempos. Por ello, definir es configurar un proyecto abierto desde el presente, y en el que el pasado ha de ser incorporado: y es que no cabe apropiación de otra manera. El presente tiene la posibilidad de una gran claridad, ya que todo está disponible, aún con vida, si bien en fase de letargo, esperando ser despertado.

2. Definición e indefinición de la filosofía

He acudido a estos dos términos para reflejar las dificultades de un epígrafe de estas características. Ante la necesidad de definir la filosofía —advertía José Luis Cantón¹³— uno no puede por menos de envidiar a aquellos profesionales para quienes la definición de sus disciplinas es algo innecesario, pues todos saben lo que es. Cuando un físico —por recurrir al ejemplo más habitual— se pregunta qué es la física se dice que *o bien le han dado el premio nobel o no se lo van a dar nunca*. El caso de la filosofía es bien diferente. La dispersión y heterogeneidad de lo que el uso natural no-técnico, del rótulo «filosofía», y la extensa diversidad en su uso técnico-terminológico por lo que se refiere a contenidos, procedimientos, finalidades, formas de presentarse, principios de legitimación, etc., hacen prácticamente imposible componer, aun esquemáticamente, unos principios de identidad en que se reconozcan la mayor parte de quienes dicen aplicarse a esa disciplina denominada filosofía. Ni en la definición, ni en las valoraciones de la misma será posible encontrar, pues, unos mínimos comunes que sirvan de acuerdo.

Esta situación de conflicto se advierte ya al meditar sobre la idea de la filosofía en unos pocos filósofos al azar. Si tomásemos más ideas y más filósofos, el conflicto sería inabarcable. Si asumimos, aunque sea de manera condicional, el carácter histórico de la filosofía, tendremos que reconocer la dificultad de encontrar una definición clara y válida de la misma¹⁴, y ello porque se entiende que la historia desintegra y fragmenta toda pretendida identidad. Y, posiblemente, es en esto último donde debemos incidir. Ya en la antigüedad, Epicuro, o más recientemente el propio Wittgenstein (si bien con fines distintos) han coincidido en recono-

13 J.L. CANTÓN: *Proyecto docente de filosofía*, Córdoba, 1991, p. 13 (inérito), afirma que si en la mayoría de las disciplinas se intentase construir su historia encontrarían posiblemente inadecuada esa autodefinición, al verse integrados en una tradición donde la cosa misma ha experimentado variaciones y mudanzas que la autodefinición actual sólo con violencia podría encajar.

14 L. BRAUN: sostiene de manera incondicional la indefinición de la filosofía, cfr. *Histoire de l'histoire de la philosophie*, París, 1973, p. 182.

cer que la filosofía no es una doctrina, sino una *actividad*¹⁵, un investigar cuidadoso, donde lo peculiarmente filosófico es esa radicalidad de pensamiento que busca esforzadamente la respuesta¹⁶ de una manera inabarcable. Por eso, la filosofía puede ser cualquier cosa, puesto que es fácil difuminar la frontera entre doctrinas y actividades: en efecto, cuando percibimos cómo se ejercita una actividad, podemos resultar adoctrinados también por esa actividad¹⁷. Ya Mosterín repetía como esquema común que «en definitiva, lo peculiarmente filosófico no son los temas tratados, sino la manera de «tratarlos»¹⁸. Estoy de acuerdo con esta opinión¹⁹, reforzando la expresión «manera de tratarlos» filosóficamente, es decir atenderlos de manera que indiquemos primero *el sentido* de la pregunta (en la medida de lo posible), segundo, elaboremos *el contenido de la respuesta* de la manera más diferenciada y fundamentada posible y, en tercer lugar, saquemos *las consecuencias pertinentes*.

La situación en nuestros días es conflictiva, desesperada afirman algunos o de anarquía total proponen otros, posiblemente no sea más que una situación final de último período. Es evidente que el presente introduce cierta perplejidad que no es nueva: la idea del fin de la filosofía²⁰ es bastante frecuente en la historia, sin embargo, si es novedosa su constante y continua recurrencia en la actualidad. En esta situación, la mirada al pasado puede atenuar ese estado de fragmentación y desintegración transformando la perplejidad en esfuerzo en el ámbito de la acción, la creencia o la valoración. La filosofía como brazo ejecutor de ese inextinguible afán de saber tiene que dar cuenta, persuadir con razones convincentes.

Ese «dar cuenta» (parecido al λόγον διδόναι platónico de la *República*, o al λόγον ἔχων en la fórmula aristotélica) de lo que uno hace y de establecer su adecuación, tiene que ver con la conducción de nuestros asuntos con responsabilidad, de manera tal que permita

-
- 15 «Epicuro declara que la filosofía es una actividad que por medio de argumentos y discusiones asegura una vida feliz» (Ἐπίκουρος μὲν ἔλεγε τὴν φιλοσοφίαν ἐνέργειαν εἶναι λόγοις καὶ διαλογισμοῖς τὸν εὐδαίμονα βίον περιποιῦσαν), SEXTO, M., XI, 169-170. Este texto de Sexto se ocupa de la existencia para Epicuro de un «arte para la vida» (τέχνην περὶ τὸν βίον). Wittgenstein, por su parte, en el párrafo 4.112 de su *Tractatus*, nos dice que «La filosofía no es una doctrina, sino una actividad».
- 16 Ni siquiera podemos ponernos de acuerdo en la forma de llevar a cabo esa actividad, no hay coincidencia en la forma «filosófica» de tratar los problemas, véase una breve panorámica contemporánea sobre lo que se entiende por filosofía, CHJ. BONTEMPO y S.J. ODELL: (comp.), *La lechuza de Minerva, ¿Qué es filosofía?*, Madrid, 1985 o el número monográfico dedicado al Papel de la filosofía en una sociedad democrática, en *Diálogo filosófico*, 6, (1986), pp. 313-344.
- 17 U. MOULINES, ve este defecto de significado en el capítulo I.1 de su libro *Pluralidad y recursión, estudios epistemológicos*, Madrid, 1991, pp. 15-32, pues afirma que si bien el *Tractatus* era, según su autor, el ejercicio de una actividad, muchas personas después de su lectura, consideran haber aprendido muchas cosas de él.
- 18 J. MOSTERÍN: *Grandes temas de la filosofía actual*, Barcelona, 1981, p. 5.
- 19 Aun cuando coincida con este juicio, sé que no hay coincidencia en cuál sea esa forma «filosófica» de tratar los problemas. ¿Hay una respuesta universalmente aceptada de si la crítica einsteniana del concepto de simultaneidad pertenece a la física o a la filosofía? O ¿dónde acaba el tratamiento psicoanalítico o dónde comienza el filosófico en las reflexiones del *Malestar en la cultura* de Freud?
- 20 Schultz, por ejemplo, considera la idea propuesta por Wittgenstein sobre la tarea de la filosofía como disolución de problemas nacidos en un mal uso del lenguaje, como la negación misma de la filosofía, Cfr. W. SCHULTZ: *Wittgenstein. La negación de la filosofía*, [trad. José Montoya Sáez], Madrid, 1970; en esta misma línea demoleadora está también la opinión de B.G. CHANG: *The Eclipse of Being: Heidegger and Derrida*, Uni. of Illinois, Urbana Champaign, 1986, p. 113, el cual argumenta que con la aplicación de la deconstrucción al concepto de ser heideggeriano se transforma la filosofía en una clase de escritura o R. BERNASCONI: «The Transformation of Language at another Beginning», *Research of Phenomenology*, Pittsburg, 1983, (13), pp. 1-23, que olvida esa parte que era la metafísica y cree necesario encontrar una salida más allá del discurso filosófico.

a otros «entender el objetivo» y hallar sentido a nuestro proceder. Así pues, «la filosofía» no es el nombre propio para alguna entidad que habita en un τόπος ὑφαντός, entidad que deberíamos percibir para entender lo que es ella misma, sino que esa expresión es el término genérico para algo que hacemos desde hace por lo menos dos milenios y medio²¹. Lo que si parece claro es que hoy hasta la filosofía que se declare máximamente contemplativa, debe comportar de por sí una cierta eficacia conformadora y re-ordenadora de los problemas del ser humano. Y si ha de tener, como decía Russell, alguna intervención o efecto transformador sobre el mundo o las cosas es a través de la nueva configuración de la conciencia que instaura²². Una conciencia que debe renunciar a cualquier intento de saber totalizador, ni siquiera como concepto límite, o como horizonte de expectativa y concentrarse en los problemas que influyen en los procesos cotidianos del ser humano.

No hace falta, pues, seguir hablando de este terreno movedizo, de esta situación en cierto sentido extrema que regula el penoso esfuerzo de la labor filosófica. Quizá hoy, más que nunca, desconozcamos o no estemos seguros de cuál es nuestra labor o si merece la pena, pero conocemos que nuestras sociedades todavía se rigen por ideas que densifican o enrarecen, se extienden o se retraen, desaparecen o sobreviven y conforman el núcleo de toda actividad cultural. Por eso es tan difícil hablar de unidad de la experiencia filosófica, la disgregación alcanza a todas las disciplinas, aunque algunas se acoracen más impudicamente que otras. De todas formas, parece una atractiva sugerencia defender que la filosofía no es estable, fija o permanente, sino que coincide más bien con el acontecimiento, y a él habrá que atender con solícito interés.

3. La filosofía como terapia específica

Es un hecho muy peculiar que la filosofía sea la única disciplina que hace esfuerzos extremados por cuestionarse a sí misma. En filosofía, la pregunta ¿Qué es filosofía? juega un papel absolutamente central. Incluso cuando no se plantea explícitamente, la tenemos siempre presente en el transcurso de nuestra actividad y sabemos que tenemos que tomar posición frente a ella. Es prácticamente imposible componer, aun esquemáticamente, unos principios de identidad en que se reconozcan la mayor parte de quienes dicen aplicarse a eso de la filosofía. El recurso a los criterios administrativos de división y organización del trabajo académico es, a tal efecto, especialmente desaconsejable, aunque hasta ahora vayan ganando la partida.

La peculiaridad de la filosofía estriba, pues, a este respecto en que se contiene a sí misma como problema: a diferencia de otros saberes o prácticas para los que sólo desde fuera de ellos (espacio que la filosofía suele hacer suyo) cabe un cuestionamiento de su identidad. Así, para la filosofía, por sus pretensiones y los contenidos que encuentra como propios, no hay un fuera desde el que ella pueda ser objeto de crítica: no le cabe sino, poniéndose

21 Quizá haya sido VALÉRY quien ha proporcionado la definición más vaga, y por lo tanto más aproximada, de lo que se entiende por filosofía en la actualidad: «género literario particular, caracterizado por ciertos temas y por la frecuencia de ciertos términos y de ciertas formas.» Tomado de F. SAVATER: *Ensayo sobre Cioran*, Madrid, 1992, p. 29.

22 Esta idea es ampliada en B. RUSSELL: «El valor de la filosofía», en *Obras completas*, II, Madrid, 1973, p. 1138.

al borde de sí misma, con una panorámica incompleta y provisional, diferenciarse, desde la precaria objetividad que así obtiene, examinarse y someterse a su propia crítica. A falta de una instancia meta-filosófica, queda la filosofía entregada, juez y parte, a la paradójica labor de autodefinirse, de ponerse un límite, de asignarse un espacio y una competencia. La empresa kantiana²³ es muestra óptima de esta singular condición. La cuestión de la definición no puede resolverse, pues, por encargo: nadie estaría en posición y condiciones de hacerse cargo de esta labor.

Los clásicos siempre mantuvieron que la filosofía se aprende haciéndose, como actividad²⁴, el juicio es sólo una cuestión de práctica. Enseñar a pensar requiere crear la necesidad del pensamiento. Esto es lo que hacía Sócrates generando incertidumbre, siendo crítico. Para pensar hay que desprenderse de la solución inmediata, de la inclinación por lo dado y lo aceptado socialmente. La crítica o la exposición crítica de la Historia de la filosofía, no es sólo un medio excelente de enseñar filosofía, sino que constituye su esencia. El continuo diálogo con la filosofía es el esfuerzo por contestar al ser interpelados ante los problemas de hoy. Esta forma de entender la filosofía, como ya hemos dicho, como una técnica para la vida, como una terapia para el alma²⁵, compara la filosofía y la medicina; es decir, entre la enfermedad como ignorancia del no-filósofo, y la curación como el aprendizaje de la filosofía.

En este sentido, ha sido quizá Wittgenstein quien mejor ha planteado crudamente que la crítica, la observación cuidadosa e incierta, al ser un sistema posterior a la creencia, hace avanzar al conocimiento humano al plantearle problemas. La duda está inseparablemente unida al pensamiento, se puede decir que dudar es pensar y que por los mismo pensar es dudar. Para que un hombre dude tiene que juzgar de alguna forma mediante el razonamiento y declarar los motivos que le llevan a dudar de algo. Por eso, dirá Wittgenstein, en este sentido que «el niño aprende a *creer* en el adulto, *la duda viene después de la creencia*»²⁶,

23 Esto tiene alguna consecuencia docente digna de mención, en una dirección muy semejante a lo que Kant apuntaba cuando afirmaba que era «a filosofar» y no «filosofía» lo que podía ser objeto de enseñanza y aprendizaje. El problema está en si la docencia de la filosofía en centros universitarios destinados a la formación de licenciados o doctores en filosofía debe adaptarse, travistiéndose quizás, a necesidades de formación no filosóficas.

24 La asociación entre hacer y conocer, es decir entre *Homo faber* y *Homo sapiens*, implicaba una concepción activista del conocimiento. Ya en Jenófanes (DK B 17) y en otros presocráticos (para el carácter activo del conocer en los presocráticos remito a R. MONDOLFO: *La comprensión del sujeto humano*, Buenos Aires, 1968, pp. 149-230) aparecía esta concepción; y puede también reconocérsela en el vínculo que establecieron Sócrates y Platón entre el buscar y comprender sin cansarse de buscar (para Platón «conocer es un hacer», *Sofista*, 248 d-e). Pero quienes logran cristalizar esta concepción son los escépticos, para quienes debemos, prudentemente, ejercer la *skepsis*, o lo que es lo mismo, buscar y mirar con cuidado, investigar constantemente.

25 Esta idea ha tenido un fuerte desarrollo y ha sido puesta de moda por P. HADOT: *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, 1993 (trad. esp. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, 2006), y desarrollada en otros estudios como A.J. VOELKE: *La philosophie comme thérapie de l'âme. Etudes de philosophie hellénistique* 1993, con prefacio del propio Hadot. Esta noción ya aparece en J.P. VERNANT: *Mythe et pensée chez les Grecs*, 1971, 96, (existe trad. esp.: 1973, p. 104) ligada al esfuerzo que realiza el alma con la memoria para elevarse y purificarse en la ascesis, y es ampliada por el propio P. HADOT, en el prólogo de *¿Qué es la filosofía antigua?*, 1998, pp. 11-17.

26 *Das Kind lernt, indem es dem Erwachsenenen glaubt. Der Zweifel kommt nach dem Glauben*. Recogemos este texto de una colección de notas que nos dejó L. WITTGENSTEIN: en los últimos años de su vida y que hoy conocemos editadas bajo el título *Über Gewissheit*, (Ed. G.E.M., ANSCOMBE & G.H., von WRIGHT) Oxford, 1969, existe traducción en castellano de J.L. PRADES y V. RAGA: *Sobre la certeza*, Barcelona, 1988, & 160. Los subrayados son míos.

admitiendo explícitamente que la duda es un sistema posterior a la creencia y que es ella la que hace avanzar el conocimiento. Generalmente, todos propendemos a creer que el escepticismo agota la filosofía. Nada más falso. Cualquier doctrina sólo empieza a tener sentido si los protagonistas discuten su posibilidad y su verdad. Si no aceptamos que cualquiera que sabe algo debe ser capaz de dudar de aquello que sabe, no podríamos entender cómo es posible que el pensamiento avance en el conocimiento de las cosas.

Desde este punto de vista, parece claro que nuestra época pide al «filósofo» que sea lo que Rorty ha llamado un intelectual de uso múltiple, que no tiene «problemas especiales» por resolver, ni tampoco dispone de algo así como un método específico, y que «está dispuesto a opinar sobre casi cualquier cosa, con la esperanza de hacer que se conecte con todo lo demás», y al que denomina «especialista en ver cómo las cosas se relacionan unas con otras»²⁷. Esta idea del filósofo como nexo de unión está presente de diversas maneras en toda la tradición filosófica. De hecho ya entre los griegos el verbo λέγειν, primer escalón para la filosofía, significaba trabar, poner en relación, realizar una conexión entre lo que parece heterogéneo. Hay que recuperar a los vecinos que amplían el espacio situado entre la excesiva abstracción académica y la inmediatez irreflexiva. En ese camino hay primero que *darse cuenta*, para luego poder *dar cuenta*, aunque sólo sea un dar cuenta de las *dudas* que suscita la realidad y su conocimiento. Por eso es mal asunto la premura en edificar certezas que activen *a priori* nuestra manera de ver las cosas o sustituyan de inmediato a las ya derribadas o desactivadas. En este sentido escribió Wittgenstein, «el filósofo no es ciudadano de ninguna comunidad de ideas. Es eso lo que hace de él un filósofo»²⁸. Para ello, habrá que huir de la facilidad con la que el filósofo se instala en paraísos teóricos desde los cuales pone todo en cuestión o da respuesta a todo pero, sin ser éstos mismos paraísos puestos en duda.

Interesa, pues, más la búsqueda que el fin o la verdad, que, en rigor, no sabemos si es que existe tal verdad objetiva, pura, absoluta. Igual encontramos en nuestro recorrido verdades parciales, no las rechazaremos, al contrario, serán bendecidas, pero no tendremos situado, como obsesión, nuestro horizonte en «la verdad»²⁹. Desde esta perspectiva, no podemos menos que considerar a la historia de la filosofía como resultado de una prolongada astucia, de una precaución que disminuye el peligro de tropezar con cosas perjudiciales, peligrosas y funestas. El anhelo por la *verdad*, nos lleva en algunos casos a fabricar «objetividades» inexistentes. ¿No es acaso preferible ser modestos y mostrar lo problemático del conocimiento histórico que esforzarse por conseguir una «verdad objetiva» basada radicalmente en una creencia: el valor de la verdad?³⁰.

27 R. RORTY: *Consequences of pragmatism*, Grighton, 1982, p. 39.

28 L. WITTGENSTEIN: *Zettel*, trad. Octavio Castro y Carlos Ulises Moulines, UNAM, México, 1979, §455.

29 De hecho, podríamos censurar con Nietzsche esa pesquisa insana de la verdad. ¿Nos seduce a nosotros —observa Nietzsche— esa cosa de mal gusto, ese ansia de verdad, de la verdad a toda costa, esa locura de mancebo enamorado de la verdad? Nietzsche nos previene contra esa necesidad enfermiza, poco justificada, de la verdad: «¿por qué no engañar? ¿Por qué no dejarse engañar?.. La verdad a toda costa. A toda costa, ¡ay!... Haríamos bien en preguntarnos detenidamente: ¿por qué no quieres engañar? cuando parece —¡y tanto como parece!— que la vida está organizada para la apariencia, es decir, para el error, para el engaño, para el disimulo ...», F. NIETZSCHE: *Die fröhliche Wissenschaft, Sämtliche Werke*, op. cit., Band, 3, &344, pp. 575-577, *La gaya ciencia*, &344, pp. 189-190.

30 Aquí radica el miedo a la desaparición de la verdad. Pensamos que si ésta desaparece, desaparece el mundo, sin embargo, quizá habrá que decir las palabras que U. ECO en su novela *Il nome della rosa*, *El nombre de la rosa*,

La filosofía nos ofrece, quizá hoy más que nunca, una labor problemática, pues a veces la amplitud, ambigüedad y confusión a la que se ve sometida nos fatiga y asusta. Se puede definir la filosofía como *el esfuerzo constante de reactivación del pensamiento*. El caso más conocido sea quizá el de Platón al hablar de la enseñanza como de un «engendrar en belleza», un intento de sembrar en el discípulo ideas capaces de defenderse a sí mismas y que desencadenan la actividad de su reflexión. Es una interacción de nuestro pensamiento con el pensamiento de otros, una dialéctica entre el pensamiento histórico y el personal que crea ángulos y ámbitos de acceso a la realidad. Levantados, como decía Newton, sobre las espaldas de los que nos han precedido, posiblemente no podamos transmitir más que nuestra particular versión de sus ideas, pero esto no será poco si lo hacemos con honestidad. Nuestra marcha, pues, será en parte igual y en parte diferente a la marcha de otros. No es anarquía ni puro relativismo, sino intento de comprensión de la riqueza y complejidad del pensamiento humano.

Hemos visto que la aspiración a conocer τὰ πάντα unificaba los esfuerzos de cuantos estimaron que su actividad consistía en lo que los griegos llamaron «filosofía». En este sentido, Heráclito, Platón y Aristóteles siguen siendo contemporáneos, a pesar de que la pregunta por la «totalidad» no pueda ser planteada hoy en sus mismos términos; aunque haya de ser incluso eliminada del horizonte de la filosofía. En todo caso, *provenimos* de aquellas ilusiones, y difícilmente se encontrará una descripción de la actividad filosófica en la que no quede recogida la aspiración a conocer lo que ocurre en el mundo, incluyendo en él la realidad humana y sus conductas ético-políticas. Esta fue la postura adoptada también por Popper, contestando a los afanes reduccionistas de los analistas del lenguaje: «Los analistas del lenguaje creen que no existen auténticos problemas filosóficos; o que los problemas de la filosofía, si es que hay alguno, son problemas del uso lingüístico o del uso de las palabras. Creo, sin embargo, que al menos, existe un problema filosófico por el que se interesan todos los hombres que reflexionan: es el de la cosmología, *el problema de entender el mundo —incluidos nosotros y nuestro conocimiento como parte de él—*»³¹.

Popper llegó a esta tesis desde un planteamiento más amplio. En primer lugar, no puede sostenerse —sin contradecir el aparecer histórico del pensamiento— que haya una «esencia» de la filosofía; en estricto sentido, no hay un «objeto propio», específico de la actividad filosófica, con arreglo al cual cupiera definirla. Sólo hay «problemas filosóficos» que amplían nuestra capacidad de entender el mundo, y que en no pocas ocasiones rozan ámbitos académicamente reservados a las ciencias y disciplinas particulares.

Sabemos, por los múltiples y variados casos que la tradición nos presenta como filósofos, que la filosofía es una actividad intelectual específica y/o un producto de la misma. Sabemos también que no es una actividad definitivamente cumplida y clausurada, sino abierta y con esperanza de alguna productividad. Esto limita ya el número de exposiciones posibles de la cosa. Si, por otra parte, esa actividad se supone sin clausuras de ningún tipo y a la espera de dar todavía más de sí, tampoco valdría *una exposición sólo a partir de sus productos, es decir, una descripción de los mismos*. Por ello, cualquier definición de filoso-

Barcelona, 1983, p. 445 le hace decir a Guillermo de Baskerville contemplando la «cepirosis» de la Biblioteca: «Quizá la tarea del que ama a los hombres consista en lograr que éstos se rían de la verdad, lograr que *la verdad ría*, porque la única verdad consiste en aprender a liberarnos de la insana pasión por la verdad».

31 K.R. POPPER: *La lógica de la investigación científica*, Madrid, 1963, p. 16.

fía no puede resultar satisfactoria si únicamente señala el límite y marca la diferencia con lo que le es exterior. La definición no pretende, así, contener el concepto, sino más bien hacerse eco de esa dirección en la confianza de obtener una exposición más rica, precisa, determinada y real de la filosofía misma. Me parece evidente, la dificultad de este esfuerzo definitorio, que admitiendo muchísimos añadidos, precisiones o tachaduras es un intento personal, con criterios históricos y conceptuales, de lo que tenemos por filosofía, que no será para muchos un planteamiento válido y mucho menos el único válido. Contamos con cierta ventaja en este proyecto y es que a grandes rasgos existe cierto acuerdo sobre el pasado de la filosofía, concordia que disminuye si nos acercamos al presente y desaparece si se intenta vislumbrar el futuro.

Con lo dicho hasta ahora, hemos conjurado cualquier malentendido sobre el sentido y pretensiones de una propuesta de definición de filosofía. Cuenta Heródoto en su *Historia*, libro I, un recibimiento hipotético de Creso a Solón, un sabio ateniense que después de promulgar leyes para sus conciudadanos se había ausentado de su patria para ver mundo. En la audiencia concedida, Creso recibe a Solón de la siguiente manera: «Amigo ateniense, hasta nosotros ha llegado sobre tu persona una gran fama en razón de tu sabiduría y de tu espíritu viajero, y de que *filosofando* (por tu amor al conocimiento) recorriste tantas tierras por ver cosas»³². Esta imagen que liga la filosofía a la vida real y reconocible de los hombres, y considera el vagabundeo y la curiosidad cosmopolita, es una idea clásica del mundo griego. Sabemos que Pitágoras viajó mucho y que fueron también viajeros Tales, Anaximandro, Anaxímenes, Jenófanes, Demócrito y Pirrón³³. Y esa es la idea que subyace desde la antigüedad, la filosofía es una actividad humana en la que la identidad del filósofo es tan importante como la filosofía misma: «filósofo» en Heráclito, refiere antes que nada un modo de vida caracterizado por una especial disposición intelectual³⁴. Disposición que es anterior, si cabe, al propio acto del filosofar, por ello, de la filosofía no se sigue ningún modo especial de obrar. Las consecuencias del pensar sólo se manifiestan en la posible bondad, honradez y lealtad del comportamiento de los que lo profesan.

Esto deja a la filosofía en posesión del terreno. Pero lo está más en calidad de juez que de competidor victorioso. Un juez que organiza y dispone una competición especial, como la de *Alicia en el país de las maravillas*, en la que todo participante gana un premio, hasta el juez mismo. Dicho más claramente, lo que descubre la filosofía es que la verdad radica en nuestra propia actividad. Los competidores ganan sus premios contribuyendo, a su manera variada e insuficiente, al conocimiento de sí mismos, del mundo en el que viven y de los problemas que habrán de resolver. No hay, por tanto, *progreso* de la filosofía en el sentido postulado por Hegel; hay, en cambio, desarrollo de los *problemas filosóficos, que van siendo asumidos* cada vez. Ciertamente, cabe detectar desarrollo en el hecho de que ciertos errores

32 HERÓDOTO, *Historia*, I, 30. Esta anécdota es recogida también por SAVATER, F., *Diccionario filosófico*, Barcelona, 1995, p. 12, como punto de partida para su definición de filosofía. En este sentido dice, en réplica a una conocida frase barojiana, que la filosofía es una enfermedad que se *contrae* viajando o conociendo viajeros.

33 Un viajero ya en transición a la modernidad es Montaigne, el cual con palabras escépticas y sutiles reflejaba uno de los principios de su escepticismo «A los que me preguntan por la razón de mis viajes, suelo responder que sé muy bien de lo que huyo, pero no lo que busco», M. MONTAIGNE: *Les Essais*, ed. de Villey, Paris, 1930, Libro III, cap. 9, p. 376.

34 «Es necesario que los amantes de la sabiduría sean concededores de muchas cosas», (DK 22 B 35). Un penetrante comentario de este fragmento lo encontramos en E. LLEDÓ: *Lenguaje e historia*, Barcelona, 1978, pp. 118-121.

van siendo eliminados y algunas «sendas perdidas» quedan por fin abandonadas. En esta línea encontraremos a la filosofía, como una muestra especial de ese vivir que pertenece al ser humano³⁵. Este cambiante suelo es el que ha de servir de base a la *filosofía* y a la *historia de la filosofía*.

35 Para la designación de estos dos momentos que el vivir humano conjuga creo especialmente adecuado el par orteguiano alteración/ensimismamiento, cfr. para la ampliación de esta idea, J. ORTEGA: *El hombre y la gente*, Madrid, 1972, pp. 17-37.