

Didáctica

Filosofía y Rebeldía

Daniel Innerarity

La filosofía, como otras ciencias humanas, se encuentra en situación de «tolerancia negativa» por parte de las ciencias positivas. Se la ve como saber secundario, pero también como actividad peligrosa, por lo que se trata de neutralizarla. La filosofía, como actividad intelectual, va ligada necesariamente a la rebeldía. Esto se descubre en su obstinación en cuestionar radicalmente todo fundamento; en su finitud como saber que, sin embargo, desborda sus propios límites; en su ingenuidad, que le hace emprender grandes empresas; en su impertinencia al invadir terrenos ajenos; por fin, en su poder, capaz de aportar información y razones allí donde se detienen las otras ciencias y, sobre todo, por su capacidad para impugnar toda validez insuficiente.

«El hombre que no haya sentido en sí al menos una vez en su vida la belleza en toda su plenitud, no llegará a ser siquiera un filósofo escéptico (...). Porque, créeme, el escéptico sólo encuentra contradicción y carencia en todo lo que se piensa porque conoce la armonía de la belleza sin tachas que nunca podrá ser pensada. Si desdeña el seco pan que la razón humana le alcanza con buena intención, es sólo porque en secreto se regala en la mesa de los dioses».

Hölderlin, *Hyperion*, I, 2, 19.

Se cuenta que en cierta ocasión alguien visitó al famoso físico danés Niels Bohr en su casa de montaña. El visitante no pudo disimular su asombro al ver una herradura en el dintel de la puerta principal. «Usted, como científico, ¿no creerá eso de que las herraduras traen buena suerte?». A lo que el físico contestó: «por supuesto que no lo creo. Pero me han asegurado que las herraduras traen buena suerte aunque no se crea en ellas».

En una sociedad en la que el prestigio de las ciencias naturales, su exactitud comprobable y su eficacia acreditada, son incuestionadas, la actitud general hacia las ciencias del espíritu o humanidades —entre las que cabe contar a la filoso-

fia— es una suerte de tolerancia negativa. No se cree realmente en ellas, pero se respeta su presencia en las instituciones culturales y educativas como una distracción poco seria, pero en todo caso inofensiva, a la que se concede permiso de circulación en el campo teórico de las ideas, siempre y cuando no hostigüe de cerca nuestro presente. En cualquier caso, no vale la pena discutir demasiado sobre su legitimidad y sería demasiado arriesgado excluirlas por principio, ya que quizá podríamos necesitar un día de ellas.

Es mi propósito hablar aquí de la peligrosidad de la filosofía, de su poder y de su naturaleza esencialmente polémica y controvertida. Y es que el respeto que le tributan suele venir acompañado de su neutralización objetiva. Como a la herradura en la que no se cree, le aguarda un destino cruel: pasar a ser adorno y accesorio, ni tan importante como para prestarle demasiada atención, ni tan dañina como para que merezca la pena el esfuerzo de desclavarla. Algo de esto hay cuando se considera de interés saber un poco de filosofía, cuando se habla de ella como si consistiera en un conjunto de creencias subjetivas que todo el mundo tiene pero que nadie estaría dispuesto a hacerlas valer o cuando resulta que hasta un proyecto de ley tiene una filosofía. El enemigo desarmado puede suscitar incluso una cierta simpatía.

Este tratado de paz con la filosofía es el producto de su previa desnaturalización. Desde el proceso contra Sócrates sabemos que la filosofía tiene una tensa relación con la realidad. Y en la Francia del XVIII *les philosophes* eran vistos con razón como enemigos del antiguo régimen y propagadores de la revolución. Hoy en día la hostilidad es menos evidente, pero esto no quiere decir que haya que celebrarlo. Quizá es que la persecución haya sido sustituida por la falta de comprensión de su lenguaje o por una sutil conversión de la filosofía en inocente conjunto de opiniones privadas. La conspiración contra las grandes palabras se ha impuesto por la fuerza de los hechos elevados a la categoría de principio. Y un postmoderno como Lyotard acusa a quienes todavía hoy recurren a cuestiones de principio de estar infectados por una peligrosa enfermedad: «la «apelacionitis», esa manía de apelar a valores inciertos —la libertad, el bien, la verdad...— y rebelarse contra la fuerza de los hechos.

1. *La obstinación de la filosofía*

El poder de la filosofía consiste en una sospecha corporativa hacia los hechos, que unas veces adopta la forma de desconfianza frente a lo meramente dado y otras da lugar a una airada rebeldía. Un hecho puede ser un poder fáctico —si se me disculpa la redundancia, pues no existen poderes etéreos—, un engaño o una miseria lacerante, pero también algo más anodino —y por eso no menos sospechoso—, como una estadística o un tópico. En ningún caso deja de ser el hecho «una palabra bella e insidiosa», según la acertada definición de Heidegger, porque los hechos no tienen a la razón de su parte, aunque estén asistidos por mayorías triunfantes y mil veces avalados por costumbres históricas. El

positivismo, esa «voluntad de mantenerse ante lo fáctico» es, como dice Nietzsche, un fatalismo tan estúpido como los hechos pues, en rigor, «no existen hechos; sólo hay interpretaciones»¹. Pues bien: debemos a la filosofía —a esa impenitente desconfianza ante los hechos— el mantenimiento de una obstinación contra lo fáctico tras la que se esconde siempre una forma de tenaz cordura. La filosofía es rebeldía cuando no se resigna a ser mera expresión de su tiempo, cuando prefiere ser evocación a ser reflejo y goza más con la vecindad de la literatura que con la compañía fatal de las ciencias exactas.

Si la filosofía nos permite mantener intacta la diferencia entre lo que es y lo que debe ser, esto se debe a que su tarea consiste en la afirmación rebelde y obstinada de un concepto de libertad y de dignidad como realidad incondicional que haga frente a todos los intentos de su superación psicológica o domesticación funcional. Las ciencias positivas y la praxis que en ellas se apoyan —el derecho administrativo, el control del orden social, el rendimiento instrumental...— tienden inevitablemente a tratar la realidad desde el punto de vista de su funcionalización posible. La resistencia de la filosofía a la consideración relativizante de las cosas —la conversión de lo real en un conjunto de hechos— es, por el contrario, afirmación utópica de lo absoluto, de las imágenes prohibidas de la libertad, del deber que no se reduce al ser, de la convicción que no traiciona su incondicionalidad.

Esto puede sonar hoy extraño, cuando se celebra la ilusión de toda revuelta, se prefiere la mediocridad de lo que hay a la ilusión de lo que podría haber y se declara la debilidad del pensamiento. Frente al pesimismo postmoderno, el optimismo moderno conserva aún —a pesar de sus múltiples paradojas— la fascinación de un esfuerzo de afirmación de la libertad. Lo específico de la Europa moderna es la incapacidad de sellar un pacto con el poder de hecho y la irresistible tentación de traicionarlo cuando no ha habido otra solución que aceptar ese compromiso. A esto se debe su carácter dramático, su tensión característica. Toda la obsesión de Fichte por impedir que el pacto social se revista de la aureola de lo definitivo —su idea de que un pacto inmodificable atentaría contra los derechos de la humanidad— responde a esta inquietud. Es lo que Kant advirtió al señalar que el hombre moral no es necesariamente feliz, pero obtiene un premio terreno por su virtud: la insatisfacción que le impide renunciar a lo mejor en beneficio de lo dado. Kant nunca modificó su concepción de las tendencias e inclinaciones como una debilidad. Pero hay algunas que por estar de acuerdo con la moralidad consideraba dignas de ser acrecentadas. Y entre ellas menciona la pasión por la libertad². La filosofía, es de este modo y así considerada, un instrumento de la insatisfacción humana.

En la Europa moderna, las reflexiones acerca de la libertad han sido casi siempre respuestas a una amenaza; más que de una estricta demostración lógica,

¹ *Der Wille zur Macht*, 133.

² Cfr. *KpV*, edición de la Preussische Akademie der Wissenschaften, V, p. 118; XIX, p. 287.

se trataba por lo general de una obstinación práctica. Una presunción a su favor alentó a su defensa frente al determinismo universal anunciado por la moderna ciencia natural, la rebeldía política ante los estados contruidos sobre principios mecanicistas y la afirmación de la personalidad contra la resignada proclamación de los determinismos históricos, psicológicos y sociales. En este sentido se debe entender la consideración que Shelling hacía del dogmatismo —es decir, del sometimiento del hombre al mundo objetivo— como una derrota voluntaria, o la idea de Fichte de que el mal radical es la pereza, la renuncia a la acción. Aun cuando estas batallas no siempre se hayan saldado con una victoria sobre el atacante, la misma resistencia a aceptar incuestionadamente su dominio, lo que Hegel llamará «la obstinación absoluta de la subjetividad»³ frente al acoso del determinismo, es un indicio de las buenas razones que asisten a la libertad. Constituye ya una victoria el hecho de que la negación teórica o práctica de la libertad no sea aceptada como un hecho trivial.

¿A qué se debe esta peculiar insumisión del pensamiento de la que hace gala la filosofía? La anarquía filosófica —digámoslo directamente— responde a su carácter esencialmente controvertido. Que el cultivo de la filosofía esconde una pasión por la libertad es algo que se hace patente cuando comparamos el discurso filosófico con el discurso científico. Las ciencias afirman de manera hipotética, mientras que es propio de la filosofía las afirmaciones apodícticas. Es claro, pues, que intuiciones como la de la libertad personal se encuentran más a gusto en el ámbito de la incondicionalidad pretendido por la filosofía que en el espacio hipotético de la ciencia experimental.

En la metodología científica hay siempre un elemento decisionista. Quien pregunta demasiado *por qué*, se sale del ámbito de los investigadores, pues la comunidad de científicos se define como la comunidad de aquellos que están unidos por determinados intereses y procedimientos, y que han renunciado a poner continuamente en cuestión esas decisiones. En las ciencias hay elementos centrales que no se ofrecen a la libre discusión, sino que permanecen protegidos de toda controversia. Estos supuestos solamente se cuestionan en situaciones extremas de crisis. En este sentido, tendría razón Heidegger al decir que «la ciencia no piensa». La filosofía es, por el contrario, la tematización sistemática de los supuestos del discurso y de las decisiones que lo sostienen, su hostigación continua, una ruptura del silencio decisionista. Por eso —como ha afirmado Speamann— la filosofía no *tiene* crisis de fundamentación; *es* la crisis de fundamentación institucionalizada.

Las polémicas en filosofía no se detienen ante nada, ni siquiera ante su propio concepto. Los «desacuerdos infinitos de la filosofía» (Rescher) no admiten comparación con las desavenencias de los científicos, ya que aquella no está sometida a un control de eficacia pragmática. Por supuesto que toda ciencia es controvertida. El intercambio de argumentos, razones y críticas pertenece a los procedimientos normales para el progreso del conocimiento. Este intercambio

³ *Philosophie der Geschichte*, Suhrkamp, t. XII, p. 415.

no ha adoptado siempre la forma de un diálogo armonioso en el que los participantes han intervenido de manera neutral y desinteresada. Pero en las ciencias, esta confrontación suele tener lugar bajo un marco teórico comúnmente aceptado. Un acuerdo en torno al método, un mismo objeto y también algunos principios fundamentales aseguran la unidad de la ciencia. Las controversias científicas se desarrollan dentro de un cierto marco consensual. Cuando en una conversación aparecen discrepancias acerca de cuestiones técnicas o científicas, los interlocutores se refieren a algo muy concreto. Buena parte de las diferencias de opinión pueden resolverse consultando un diccionario, recurriendo al juicio de un especialista o apelando al árbitro imparcial de la experiencia. En filosofía no hay propiamente diccionarios, ni expertos, ni un campo de acreditación dentro del orden dado. Este mismo orden de la vida, con su jerarquía de valores, es para la filosofía un problema. A diferencia de los métodos científicos, la filosofía no es un desarrollo progresivo de partes sino que apunta a una totalidad. Por eso la anarquía filosófica es insuperable por principio. Y a esa anarquía se debe la imposibilidad de algo así como una división del trabajo en filosofía. Por decirlo de otra manera, el organigrama de la filosofía se parece más a la plantilla de un equipo que juegue fútbol total que a un reparto de funciones ministeriales.

Toda posible respuesta a una pregunta presupone un horizonte no tematizado de evidencias que no han sido puestas en cuestión por dicha pregunta. La reflexión puede tematizar este horizonte. La infinitud de dicha reflexión es constitutiva del pensamiento. Por eso decía Platón que sobre aquello que ya no es un objeto dentro de un horizonte, sino el horizonte mismo —el bien— ya no se puede hablar; se llega a un punto en el que se entiende sin palabras. De ahí —añado— la cercanía de la filosofía a la poética. Ambas tienen que ver con «lo indecible», de lo que Wittgenstein decía que sólo puede mostrarse. En el momento en que hago objeto del discurso aquello que es el presupuesto de todo discurso, no anulo el horizonte sino que lo desplazo. Pero el nuevo objeto deja de ser evidente y se convierte en un nuevo objeto de controversia. El consenso acerca de lo evidente sólo puede ser tácito. Todo discurso tiene sentido únicamente cuando hay un fondo común de silencio. Esta tregua no es —en el caso de la filosofía— ni fija ni definitiva. No hay un límite estable entre lo que se puede decir y lo que no se puede decir. Esto no es una tesis escéptica. Incluso el rechazo de fundamentaciones últimas necesitaría ser justificado. El escepticismo es, más bien, un modo de sustraerse de la controversia renunciando a la búsqueda de la verdad. La filosofía es lo contrario a esta resignación.

Spaemann ha propuesto definir la filosofía como «un discurso continuado acerca de las cuestiones últimas». Estas cuestiones son precisamente aquellas que quedan abiertas al final de un discurso. Esto también es objeto de profetas y políticos. Pero la filosofía se distingue en que es un *discurso* sobre tales cuestiones. El filósofo está interesado en la argumentación. También es cierto que sobre tales asuntos se habla todos los días (en momentos críticos de la existencia, en una reunión de amigos, cuando se ha consumido un determinado nivel de alcohol y

ha avanzado la madrugada...). La filosofía se distingue de estos discursos no por su menor acaloramiento, sino por su continuidad. Ahora bien, la continuidad no significa que desde hace veinticinco siglos las disputas de los filósofos hayan tenido el mismo objeto. Si alguien tratara de identificar lo común a ese discurso —de hacer filosofía de la historia de la filosofía—, este intento no sería otra cosa que una contribución controvertida a este discurso. La continuidad es un parecido de familia, en el sentido de Wittgenstein. Asumiendo el riesgo de incrementar la polémica, me atrevería a definir este rasgo profesional común como una paradójica adición a lo controvertido. Se trata de una capacidad de vivir con aporías abiertas y excedentes de disenso. «El vicio profesional de los filósofos —su déficit crónico de consenso— se muestra como una virtud interdisciplinaria ultramoderna: sobre todo su capacidad de sobrellevar valerosamente los desacuerdos de la conversación»⁴.

Como síntesis de lo dicho podría valer la acertada definición de Horkheimer: «filosofía es el intento metódico y tenaz de introducir la razón en el mundo; esto es lo que determina su situación precaria y cuestionada. Es incómoda, obstinada y, además, sin utilidades inmediatas; o sea, una fuente de contrariedad. Carece de criterios evidentes y de pruebas concluyentes»⁵. Por eso comparaba Platón la discusión acerca de qué significa que algo sea real con una guerra y hablaba de «una lucha de gigantes por el ser». Sin filosofía hay también diferencia de opiniones, pero a ésta le compete mantener la pretensión de resolver racionalmente estas dificultades. Y por supuesto que las discusiones filosóficas no son en la actualidad guerras confesionales, ni revolucionarias, sino, más bien, guerras civiles hermenéuticas (Marquard). En cualquier caso, el ideal de aparcar todo conflicto es, a su vez, un factor que agrava el conflicto mismo.

Quien espere de la filosofía la consecución de un consenso que no existe en la vida cotidiana se verá necesariamente decepcionado. En la medida en que la filosofía se ocupa sistemáticamente de los principios de ese consenso posible, fortalece los conflictos. La filosofía presta razones al disenso: articular teóricamente un disenso radical que en otro caso sólo podría hacerse valer por medio de la violencia. Desde la perspectiva del sistema, la filosofía puede ser vista incluso como una incitación a la violencia; desde el activismo revolucionario, como un factor de estabilización de los estados de hecho. Pero no es ni lo uno ni lo otro. Consiste en un desacuerdo productivo en orden a la verdad, lo que la distingue de toda forma de arbitrariedad, lleve el sello del orden público o el de la subversión.

2. La finitud de la filosofía

Uno de los enemigos más peligrosos del diálogo filosófico es lo que Mar-

⁴ O. MARQUARD, *Apologie des Zufälligen*, Reclam, Stuttgart, 1986.

⁵ M. HORKHEIMER, «Die gesellschaftliche Funktion der Philosophie», en *Kritische Theorie*, M. Fischer, Frankfurt, 1968, pp. 691-692.

quard ha llamado «el perfeccionismo de la comprensión» (*Verständigungsperfektionismus*). Se trata de una tentación que aletea en toda la filosofía moderna y que ha culminado en las teorías más recientes del consenso racional. Se acaricia la idea de acabar con las disputas de los filósofos, ya sea mediante la fundamentación del discurso filosófico sobre una secuencia de enunciados evidentes (Descartes, Fichte, Husserl), ya sea por la determinación definitiva de los límites entre lo que es pertinente y lo que no lo es (Kant, Comte), ya sea por el desarrollo de un método que permita formalizar los problemas filosóficos de tal manera que cesen las discusiones y se imponga el impetativo del calcular, como una vez soñó Leibniz. La experiencia del desacuerdo ha sido vista en determinados momentos de la historia de la filosofía como resultado de la irracionalidad, sin reparar en que se trata más bien de un signo de la razón. Así pudo lamentar Hume que las controversias acerca de cuestiones morales y políticas «resultan menos capaces de ser resueltas mediante los argumentos de los abogados y los filósofos que por las espadas de los soldados»⁶. La identificación de lo racional con lo axiomático ha desbaratado la idea de verosimilitud, lo que ha llevado a sospechar de la diferencia de opiniones, como si careciera de sentido discutir cuando nos encontramos en la media luz propia de las cuestiones prácticas. Así por ejemplo, el hecho de que estos asuntos descansan sobre la opinión y no sobre la argumentación le parecía a Bacon un estado de cosas lamentable, por lo que recomendaba «concluir con las disputas, las controversias y diferencias de opinión. Hay que abandonar todo lo que sean ornamentos del lenguaje, metáforas, recursos de elocuencia y vaciedades por el estilo»⁷. El intento de reducir todo el saber a un único método le lleva igualmente a Hobbes a sostener que la discusión no puede conducir de ninguna manera a la unidad de criterios. La expresión de opiniones diversas es algo sospechoso que conduce siempre a la disputa y es fuente de conflictos. La aplicación de los métodos de la ciencia natural analítica promete superar el plano de la mera opinión.

Esta incapacidad de tolerar la irreductible diversidad de opiniones filosóficas desconoce toda la riqueza de la vida que está implicada en un juicio de esta naturaleza. El culto al consenso —ya sea en su versión cientificista como en su modalidad lingüístico-trascendental (Habermas, Apel)— permanece ciego ante el rendimiento cognoscitivo de la discusión racional, olvida la finitud de nuestros discursos y la insalvable distancia entre los acuerdos de hecho y los consensos ideales. La inevitable controversia tiene por objeto precisamente aquello que debería ser el contenido legítimo de dicho consenso. El carácter insuperable de la diversidad posterga indefinidamente el acuerdo universal. Pero esto es una condición de la libertad, en la medida en que desvaloriza como argumento la afirmación de que una determinada tesis cuenta con el consenso futuro de todos, que tiene la historia de su parte.

Por otro lado, la mera tolerancia pasiva entre las escuelas filosóficas no es

⁶ *Treatise*, III, X, p. 261.

⁷ F. BACON, *Novum Organum*, Spedding, London, 1858, IV, p. 52.

una situación propiamente filosófica. Por eso, cuando Leibniz decía haber encontrado siempre algo correcto en todo cuanto había leído, esto significaba que no se había tomado tan en serio como su autor todo cuanto había leído. La coexistencia pacífica de las doctrinas filosóficas equivaldría a su resignación definitiva. Sería la capitulación del hombre ante la lucha de todos contra todos, lo que ya recomendaba Calicles a Sócrates como signo de madurez, un principio de realismo pacífico que Hobbes puso a disposición del soberano para reprimir cualquier género de contestación al orden establecido. Pero el final de esta anarquía filosófica sería el final de la filosofía misma y, lo que es peor, el final del hombre libre.

Ha habido intentos de escribir la historia de la filosofía como historia de la ideología: filosofía como «expresión» de su tiempo (Marx, Dilthey). Ciertamente, detrás de las controversias filosóficas suele haber oposición de intereses. Pero esta no es la cuestión. Ante dicha pretensión de la historiografía desmascaradora hay que señalar dos cosas. En primer lugar —en su contra— que reducir un juicio filosófico a un interés determinante equivale a analizar las controversias sin tomar en serio lo que en ellas se plantea, a saber, una pretensión de verdad, de validez universal. Pero también ha de reconocerse que la diferencia entre filosofía e ideología no es tan grande como la apologética filosófica quisiera hacernos creer. Y es que detrás de cada ideología se esconde un momento de filosofía. También las ideologías son formalmente universales y las filosofías son fácticamente particulares. La diferencia es sólo tendencial. Consiste en que la filosofía tematiza su propia particularidad y la particularidad de las perspectivas, a la vez que se afana sistemáticamente por superarlas. Por eso, cuando Fichte afirmaba que de la clase de filosofía que se hace depende la clase de hombre que se es, no quería propagar una opción irracional, sino sacar las consecuencias de la idea de que el intento de la razón de pensarse a sí misma no se puede apoyar sino en una resolución de un individuo contingente. Esto acerca a la filosofía a la experiencia de la creatividad artística y la aleja aún más de las abstracciones de los modelos científicos, pues éstos ignoran la contingencia de lo concreto. De hecho, el experimento científico es probatorio cuando no es una vivencia personal, sino algo que puede hacerse evidente a cualquier subjetividad. En el acto de repetir un experimento se anticipa uno de sus principios fundamentales: el sujeto ha de ser intercambiable, no hay ciencia privada. La historia del sujeto, su carácter y estimaciones de valor han de ser neutralizadas. La ciencia experimental es la renuncia metódica a la propia particularidad, ascensis de la que es incapaz tanto el arte como la filosofía. Por eso decía Schopenhauer que una asociación de filósofos es una *contradictio in adjecto* —sería algo así como un sindicato de eremitas, podríamos añadir—, ya que los filósofos casi nunca están en el mundo en plural, y entendió la filosofía como una aventura privada, personal, más cercana al arte que a la ciencia.

Esto es de una radical importancia para entender por qué la razón no puede pensar —filosóficamente— ignorando su historia, por qué no hay filosofía sin historia de la filosofía. La filosofía no puede renunciar a pensar su propia condi-

cionalidad y finitud. La pregunta «¿para qué la física?» no es una pregunta física, mientras que la pregunta «¿para qué la filosofía?» es una pregunta típicamente filosófica. La historia de la ciencia no es una parte integral de la ciencia misma, no es necesaria para su cabal comprensión. Al contrario ocurre con la filosofía. La filosofía supera aquel decisionismo en el que todas las ciencias incurrían en la medida en que mantiene una relación reflexiva con su propia historia, es decir, en la medida en que trata de pensarla. En sí misma, la filosofía es un discurso histórico contingente, pero debe pensar su propia contingencia. No hay filosofía sin el intento de apropiarse conceptualmente de su propia historia o, como Heidegger dice, de destruirla. Por eso ha podido decir Habermas paradójicamente que «la filosofía permanece fiel a su gran tradición en la medida en que renuncia a ella»⁸. La verdad profunda de esta afirmación puede comprenderse de cuanto acabamos de ver.

3. La ingenuidad de la filosofía

Esta rebeldía tiene algo de ingenua puerilidad, podría objetarse. Desconoce los fracasos del género humano en su esfuerzo por conocer la verdad, su cansancio histórico, su inercia existencial. Y, efectivamente, algo de esto hay cuando se entiende la filosofía como una actividad que surge desde la rebeldía, que aspira —por utilizar una expresión del joven Fichte en su ardorosa defensa del ideal revolucionario— a vivir de primera mano y no de prestado. Por eso se ha dicho que la filosofía es la ingenuidad institucionalizada⁹, es decir, la resistencia contra la destrucción de la ingenuidad mediante la ilustración psicológica o sociológica. El punto de vista de lo incondicional, la pregunta que no reduce todo al *cui bono* —algo es bueno para alguien, en función de o desde un cierto punto de vista— aparece como ingenua, como perteneciente a una etapa infantil de la humanidad. En este sentido sería correcto decir que la filosofía es una disciplina nostálgica (Lepénies). Pero desde Comte la «madurez» se acredita entendiendo las acciones del hombre en función de una necesidad o del contexto social. No tiene sentido querer preguntar por el sentido al sistema, pues éste es precisamente el que define las funciones pertinentes. Es ingenuo exigir justificaciones al sistema social ante la razón de los individuos. Las preguntas por la legitimación son filosóficas, es decir, ingenuas. En la filosofía se hace valer la ingenuidad originaria del pensamiento frente a sus propios modelos, paradigmas y métodos. Filosofía significa plantear preguntas del tipo *qué es* o *por qué*, ya sea al universo, a la acción humana o al sistema social. Filosofar significa impedir que las preguntas acerca del *por qué* —que planteábamos cuando éramos niños— sean desviadas hacia el *cómo*, y preguntar impasible ante cualquier prohibición: «¿y

⁸ *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt, 1965, p. 167.

⁹ R. SPAEMANN, «Philosophie als institutionalisierte Naivität,» *Philosophisches Jahrbuch*, 1974, p. 138ss.

por qué debo renunciar a la pregunta *por qué?*». La rebeldía filosófica coincide con el dramatismo de sus interrogaciones.

Esta ingenuidad ha sido acosada en no pocas ocasiones desde una madurez desilusionada. «Descartes había lamentado el hecho de que venimos al mundo como niños, debido a lo cual nunca nos liberamos de los prejuicios de nuestra infancia. Lo que Descartes no vio es que la razón y la libertad mismas son prejuicios de nuestra niñez y por tanto cuerpos extraños en un mundo que se va haciendo maduro y se separa de su pasado natural. Un hombre astuto como Skinner recomienda que nos desembaracemos definitivamente de esos conceptos ingenuos para abandonar todo concepto no homogeneizable —en orden a una perfecta satisfacción de nuestras necesidades— y dar un paso *beyond freedom and dignity*. Si siguiéramos este consejo, habríamos de abandonar en primer lugar la filosofía, pues motivos tan infantiles como *freedom and dignity* son el único interés que nos motiva para la filosofía. Y si llamo a la filosofía un modo de pensar ingenuo, lo hago fundamentalmente porque consiste de hecho en un tipo de inmediatez que es un anacronismo en el mundo moderno»¹⁰.

Así pues, cada filósofo tiene que pensarlo todo de nuevo. Esto es, ciertamente, antieconómico y nos recuerda también a los niños, que quieren hacerlo todo por sí mismos. Kant llamaba a la filosofía idealista «infantil»¹¹ e interpretaba el grito del niño al nacer como una «pretensión de libertad», como una reivindicación inarticulada en la que se hace presente nuestra ambigua condición: afirmación de sí y dependencia constitutiva. El gran poeta romántico Eichendorff expresaba algo semejante cuando afirmaba que «no hay nada grande excepto lo que surge de un alma ingenua». Y en una entrevista realizada poco antes de morir, Max Horkheimer constestó afirmativamente a la pregunta de si no hay en la filosofía algo de ingenuo e infantil. Horkheimer entendía esa ingenuidad como algo extraño en una «sociedad automatizada», en una «sociedad sin moral, sin espíritu». Y concluía: «el espíritu pertenece a la época infantil de la humanidad, aunque no pocas veces relativice los supuestos realistas de los expertos. De todas maneras, nos cabe esperar que la humanidad futura conserve algo de filosofía y el hombre verdaderamente maduro una porción de su niñez».

4. *La impertinencia de la filosofía*

Uno de los efectos propios de esta ingenuidad infantil consiste en hacer de la filosofía una disciplina entrometida y del filósofo un aguafiestas del lugar común, del consenso dominante y de las tradiciones no justificadas. Frente a la cultura, la filosofía contiene siempre un momento de escepticismo. Kant llamó al escéptico «una clase de nómada»¹². Pues bien, la forma actual de nomadismo

¹⁰ *Id.*, p. 141.

¹¹ Cfr. VII, pp. 268 ss; IV, p. 292.

¹² Cfr. *KrV*, A IX.

filosófico es el turismo dentro de las ciencias: la incursión del filósofo en territorios vecinos, extraños e incluso hostiles. Lugares incómodos que guardan, no obstante, elementos de fascinación, enigmas vírgenes, situaciones de riesgo especulativo que contrastan con la aburrida autorreferencialidad del discurso filosófico profesional. Este turismo por las ciencias vecinas —la estética, la física, la política, la historia...— es hoy en día inexcusable, una vez que —como advertía Adorno— el introvertido arquitecto mental está en la luna, que ya han conquistado los técnicos extrovertidos. Desde este punto de vista, la filosofía puede ser lo que Hegel había escrito en la *Enciclopedia*: la conciencia reflexiva de los objetos, la superación de la inmediatez, la problematización de la costumbre histórica, de lo socialmente vigente, de las actividades que no pueden dar razón de sí mismas. Pero de esta relación no salen ganando únicamente las ciencias; también la filosofía clarifica su función cuando penetra en el entramado sociocultural y se ocupa —como proponía Kant— de «lo que necesariamente interesa a todos».

Nuestra situación histórica hace que el verdadero interés de la filosofía esté, a mi juicio, en el campo de la filosofía práctica. Esto quiere decir que si la metafísica quiere ser la última palabra, ha de resignarse a no ser la primera, es decir, que hay un vasto ámbito de cuestiones que limitan o se encuentran de lleno dentro de las ciencias particulares y en donde el filósofo encuentra interesantes desafíos especulativos. Schiller ironizó en una de sus poesías filosóficas contra la arrogancia teórica de una filosofía elaborada de espaldas a la vida, autosuficiente y abstracta:

«¡Qué profundo yace el mundo a mis pies!
Apenas veo cómo se agitan los hombres minúsculos.
¡Cómo me eleva mi arte, el más bello entre las artes,
a la bóveda del cielo!”
Así exclama desde la altura de su torre
el pizarrero, el pequeño gran hombre,
Hans el metafísico, en su escritorio.
Dime, pequeño gran hombre:
la torre desde la que tan altivo divisas,
¿De qué está hecha? ¿Sobre qué está construida?
¿Cómo has accedido a ella? Y su calva atalaya,
¿de qué te sirve, sino para mirar al valle?»¹³.

El material sobre el que reflexiona el filósofo, las piedras con las que edifica su soberana atalaya, el valle que contempla no son de su propiedad. El filósofo no tiene coto de caza propio; únicamente dispone de una licencia de cazador furtivo que le permite adentrarse en los cotos de los demás. En esto consiste su incorregible impertinencia. Tengo el convencimiento de que si no fuera por esas incursiones en las que se roba un pedazo de vida real, los filósofos acabarían

¹³ Citado según mi traducción en F. SCHILLER, *Poesía filosófica*, Hiperión, Madrid, 1990.

en una cacería tras el ente de razón para ahuyentar el aburrimiento de la reflexión pura.

5. *El poder de la filosofía*

Si la filosofía es una disciplina entrometida, esta intromisión puede resultar insoportable para quienes buscan el poder o la exactitud. La filosofía es inútil para conseguir ambos objetivos. La filosofía no sirve para nada, es decir, no rinde pleitesía a ninguna utilidad. Incluso puede ser un obstáculo para la acción irreflexiva. Y a su vez, tampoco formula leyes exactas a disposición de quien quiera utilizarlas. Ni Platón ni Marx acertaron a descubrir su valor porque exigieron de ella un tipo de poder que no estaba en condiciones de ejercer. La idea del filósofo-rey contiene una verdad profunda —la filosofía es el saber más alto— mezclada con un prejuicio intelectualista. Platón no se dio cuenta de que el saber filosófico no incluye necesariamente la pericia práctica que se requiere para gobernar una polis. El precio que la filosofía ha de pagar por su supremacía reflexiva es una incompetencia práctica inmediata respecto del manejo de los asuntos sobre los que se dirige su reflexión. También Marx esperó demasiado de la filosofía. Por eso se pudo sentir decepcionado al comprobar que la serena contemplación de la realidad no ayudaba siempre a la transformación del mundo, e incluso podía suponer una rémora para la acción.

¿Qué tipo de poder es entonces el del saber? Más concretamente, ¿cuál es el poder de la filosofía sobre el poder? La filosofía no confiere un poder de tipo organizativo o transformador; aumenta, en cambio, nuestro saber acerca de las cuestiones básicas de la existencia humana, desde una perspectiva que es inaccesible al científico exacto, al productor de leyes, al político apasionado y al pasivo espectador. Su tarea propia —mitad privilegio, mitad incompetencia— consiste en aclarar, orientar, problematizar e impugnar los fenómenos de la vida cultural, social y política.

La filosofía proporciona una cierta aclaración de la realidad. Aclararse no es reducir la complejidad objetiva, sino facilitar su comprensión subjetiva. Una época produce muchas cosas, y, entre ellas, un saber acerca de ella misma. La continuidad entre los problemas de la vida y el discurso filosófico se debe precisamente a que la filosofía no produce nada específico: consiste en tener las cosas como sabidas, es la reflexión de la cultura sobre sí misma. Sólo podrá considerar innecesaria esta aclaración quien desprecie la libertad que proporciona una actitud reflexiva. La disolución de la perplejidad resulta hoy en día más necesaria que nunca, pues —como dice Jacinto Chozá, invirtiendo una undécima tesis sobre Feuerbach— los filósofos se han dedicado a transformar el mundo; de lo que se trata ahora es de *saber de qué va*.

La filosofía tiene también una función orientadora. Orientar significa señalar un camino, nunca despejar las incertidumbres o ahorrar el esfuerzo de andar. Desde la filosofía no se pueden solucionar los problemas que requieren un

tratamiento cultural; sólo se pueden definir mejor sus términos. Esto es especialmente importante cuando en un ámbito determinado de la cultura —la política, el derecho, la técnica...— surge un problema cuya solución requiere una perspectiva más amplia. Estos espacios de la cultura son autónomos, pero no completamente autosuficientes. El filósofo es el guardián de la interdisciplinariedad. Recurriendo al símil cinematográfico propuesto por Odo Marquard, se podría decir que el filósofo no es el protagonista sino el *stuntman* de los protagonistas, su doble para lo peligroso: allí donde las ciencias se ven obligadas a guardar silencio, cuando surge el desconcierto y la dificultad, la filosofía asume el riesgo de dar alguna razón más. Nuestro lenguaje coloquial ha inventado una expresión en la que coinciden el riesgo cinematográfico y la intrepidez del filósofo: «tirarse de la moto». En medio de la trepidación y la complejidad de la vida actual, la filosofía —una actividad más arriesgada y emocionante de lo que a primera vista pudiera parecer— está llamada a ser una útil guía para perplejos.

La beneficiosa incomodidad de la filosofía se debe a su afán incorregible de problematizar. Como hemos visto, la suposición de que la filosofía facilita el consenso es, cuando menos, superficial. Su tarea consiste, más bien, en no dar por válidos los estados de hecho, las costumbres y leyes establecidas, el consenso dominante. Esta producción de desacuerdo es altamente beneficiosa, aunque no lo entienda así el perfeccionismo consensual que tanto crédito goza en la actualidad. Una sociedad en la que no hubiera sitio para la filosofía sería una sociedad en la que quedaría muda la protesta ante los estados de hecho insoportables o que vería degenerar los confrontamientos ideológicos en rivalidades irracionales.

Y finalmente, el poder de la filosofía es un poder de impugnar. Pocas veces está en condiciones de decir lo que debe hacerse; casi nunca de explicar cómo debe hacerse; pero siempre puede impugnar lo que no debe ser hecho en modo alguno: *ab posse ad debere non valet conclusio*. Y esta intromisión explica el hecho de que no pocas veces haya entrado en litigio con el «progreso». Como muy bien advirtieron Adorno y Horkheimer, esta rebeldía es tan incondicional que nada tiene que ver con el tamaño de lo impugnado. «La filosofía presta voz a la contradicción entre creencia y realidad, y se atiene así de manera estricta al fenómeno temporalmente condicionado. Para la filosofía, la masacre gigantesca no cuenta más —como para el periódico— que la liquidación de unos pocos desdichados. No presta más atención a la intriga del político que se pone de acuerdo con el fascismo que a un modesto linchamiento (...). No tiene ninguna inclinación particular hacia lo grande. Por eso se mantiene alejada de lo fáctico, al mismo tiempo que es capaz de comprenderlo en su intimidad. Su voz pertenece al objeto, pero sin que éste lo quiera; es la voz de la contradicción, que sin ella no se haría oír, pero triunfaría muda»¹⁴.

¹⁴ *Dialektik der Aufklärung*, Fischer, Frankfurt, 1986, p. 260.

La filosofía ha surgido siempre de situaciones límite: perplejidad, admiración, desconcierto, indignación, miedo... En la experiencia que está en el origen de la filosofía moderna, se vio impulsada por la preocupación de la libertad amenazada. A esto se debe su especial actualidad. Si en los inicios de la filosofía moderna buena parte de sus temas y problemas eran suscitados por el desarrollo de las ciencias positivas, hoy en día son sobre todo las ciencias humanas y sociales las que desempeñan esta función estimulante. Si en el siglo XVIII la reflexión filosófica acerca del problema de la libertad era suscitada por el determinismo natural de la nueva física, el aseguramiento teórico de la libertad se enfrenta hoy a otras formas de domesticación, como el determinismo cultural, social y psicológico, a la racionalidad administrativa y al dominio político.

Evidentemente, se puede vivir sin comprender ni justificar lo que se hace; e incluso lograr así una vida sin preocupaciones, dudas e inseguridades. La vida lograda es tan necesaria como superflua. Pero la idea de plenitud está siempre presente en el hombre como algo que le inquieta y le hace soñar, como un *telos*, como aspiración. Todas las grandes filosofías han estado convencidas de su eficacia en el alma de los hombres. Para nuestro modo de pensar, la verdad contiene siempre un momento liberador. Decía Goethe que hay tres cosas que dominan el mundo: el saber, la belleza y el poder. La sabiduría es la más poderosa porque no domina ni seduce. Y además contiene en sí misma la verdad de la belleza y del poder, y los puede comprender. Por el contrario, ni el poder comprende al saber y a la belleza, ni la belleza puede hacerse cargo del saber.

El mundo moderno no hace innecesarias a las ciencias del espíritu y a la filosofía. Más bien ocurre al contrario: necesita de ellas más que cualquier otra cultura. Es muy significativo que un enemigo tan declarado de estos saberes como Comte, al extender su certificado de defunción y declarar la apoteosis de las ciencias positivas se viera obligado a justificar esta superación contando una historia —la de los tres estadios de la evolución de la humanidad—, es decir, tuviera que justificar narrativamente el fallecimiento de toda narración. Los hombres necesitan historias; si no, morirían de «atrofia narrativa» (Marquard). La modernización impulsada por las ciencias experimentales y sus aplicaciones técnicas crea unas carencias en el mundo de la vida —sentido, identidad, orientación...— a cuya compensación colaboran las ciencias del espíritu. Si existe en ellas alguna crisis no es por que se hayan reducido sus prestaciones, sino porque se ven enfrentadas a más demanda de la que pueden satisfacer.

«No podemos ahorrarnos al entendimiento las preguntas... Estas están tan implicadas en la naturaleza de la razón que no nos las podemos quitar de encima. También todos aquellos que desprecian la metafísica, que de este modo quieren dárseles de cabezas lúcidas, incluso Voltaire, tienen su propia metafísica. Pues todos han de pensar algo de su alma» (Kant). Aquello que pensamos acerca de nuestra alma: no he encontrado una definición mejor de la filosofía.

(Agosto, 1990)