

JOSÉ DOMINGO VILAPLANA GUERRERO

LA ILUSIÓN FILOSÓFICA.

UN DEBATE SOBRE EL VALOR Y EL SENTIDO DE LA FILOSOFÍA:

JEAN PIAGET, F. RODRÍGUEZ GENOVÉS Y RICHARD RORTY

«Quien cree que una cosa es bella o fea por naturaleza no deja de estar inquieto. Si llega a faltarle lo que considera un bien, se imagina soportar los peores tormentos y se lanza en persecución de lo que cree ser un bien. Por fin lo posee, y ya lo tenemos inmerso en múltiples inquietudes que excita en él una razón sin medida, y por temor a un revés del destino hace todo para que no le sea arrebatado lo que considera un beneficio. Mientras que aquel que no se pronuncia ni acerca de lo que es naturalmente bueno ni sobre lo que es naturalmente malo, no huye de nada y no se desvive en vanas persecuciones. Por ello conoce la quietud».

SEXTO EMPÍRICO, *Hipotiposis pirrónicas*.

En el texto cuya andadura ahora comienza se manifiestan, explícitamente, no sólo mis intereses sino también mis afectos; sin duda los primeros son deudores de los segundos, y ambos están enraizados en mi particular, personal y realmente irrepetible geografía mental. Por tanto, sea lo que fuere esto que escribo, filosofía o cualquier otra modalidad de escritura, será algo que yo haga, inevitablemente, *a mi manera*. El problema quizá se plantee al intentar determinar si, a pesar de ello, hacer filosofía exige alguna precisa manera, un determinado modo, el seguimiento de unas concretas reglas, por encima o por debajo de las cuales no sea filosofía lo que resulte sino cualquier otro producto escrito, por ejemplo literatura. Como he manifestado en otros lugares, y ya puede apreciarse en éste, soy de la opinión de que el autor está en su obra porque la obra no puede dejar de ser autorreferencial, por ese motivo el lector se siente autorizado a interpretar al autor, a compartirlo, a quererlo y a poseerlo a través de ella, de su obra; así, es el mismo lector quien se busca y a veces se encuentra en el autor, como reconoció Rilke que le ocurrió con Rodin o con Cezanne, o como a Marina Tsvietáieva le ocurrió, a su vez, con Rilke o con Pasternak: se encontraron a sí mismos, o sea, construyeron su *yo*, su identidad, a través de ellos, de sus autores *impresionados* en sus obras (entre otras decisivas experiencias, claro). Este trabajo nace precisamente del cruce de estas dos líneas de reflexión a las que me he aplicado en los últimos años: de un lado, la autorreferencialidad de la obra escrita (de cualquier obra escrita, también filosófica);

de otro lado, la posesión, en el sentido de *incorporación*, que el lector practica sobre el autor, de cuya identidad el lector alimenta la suya propia.

El punto en que ambas líneas se cruzan, siendo un filósofo quien escribe, da pie a un problematismo y a unas sospechas tan radicales que a mi juicio se ve comprometido el valor y el sentido del trabajo filosófico como tal, desde qué haya de ser considerado filosofía, hasta cuál sea o en qué consista la aportación del trabajo y el enfoque considerados filosóficos, si es que tras el calificativo de *filosófico* existe algo específico y diferenciado.

En efecto, ¿qué aporta el trabajo filosófico, o el enfoque filosófico, a cualquier asunto o problema sobre el que dicha tarea se aplique? He ahí una primera formulación de la cuestión. Y mucho me temo, decía, que cualquier respuesta que se dé estará inevitablemente sujeta a la *manera* mental de quien la responda: en este caso, yo mismo, consciente del terreno delicado que piso. A su vez, preguntar por lo que aporta el enfoque filosófico exigirá diferenciarlo de otros, así como clarificar su objeto, es decir concretar su fin o finalidad, así como su proceder. Pero, insisto, ¿es posible hablar de «el enfoque filosófico» y de «su fin o finalidad» independientemente de quien *enfoque*, al margen del filósofo particular que respira y vive, siente y padece, selecciona y piensa? Mi respuesta es que no es posible, ni en lo que atañe al enfoque específico ni en lo que respecta al modo de discurrir el propio discurso filosófico, y la exposición de los motivos por los que opino de este modo ocuparán en buena medida las páginas que siguen, pero ya advierto que tales motivos no son más que estrategias argumentales para defender una posición personal y en cierto modo *previa* a la búsqueda de argumentos. Se me podrá responder que precisamente ese esfuerzo argumental hace que mi trabajo sea filosófico, y no literario, por ejemplo; que esa es una de las reglas del enfoque filosófico. Sí, pero téngase en cuenta que mis argumentos, si en cierto modo responden a una posición previa, en el fondo son *ad hoc*: parto de una idea cuyo origen ancla en mis estructuras mentales (afectos, talentos, experiencias vividas y procesadas, limitaciones intelectuales..., todo ello va conformando, dinámicamente, mi estructura mental, mi punto de vista, si bien no en sentido orteguiano sino inscrito en una trama molecular y neuronal básica y específica que conforma mi protoidentidad), una idea inducida, y la presento revestida de razones triunfantes en un diálogo siempre, en mayor o menor medida, tramposo, precisamente por ser selectivo y dirigido por quien lleva la batuta y construye el discurso, o sea, a falta de mejor modo de señalar, *yo mismo*¹. En este sentido, ¿quién no hace trampas?, ¿quién no hace lo que puede y piensa lo que puede, y se justifica también como puede? Pero es que el discurso filosófico aspiraba a acercarse, siquiera un poquito, a la verdad: ¿de qué verdad se trata si el discurso se

¹ Sobre el origen emocional de la razón trata el extraordinario ensayo de Antonio Damassio, *El error de Descartes*, Barcelona, Drakontos, 2008. Del mismo autor ver *Y el cerebro creó al hombre*, Barcelona, Destino, 2010.

elabora con materiales seleccionados siguiendo un criterio no ya privado sino ajeno a toda contrastación empírica? ¿Coincide en ello, en el intento de acercamiento a la verdad, con la aspiración de la ciencia, aunque no con su forma de proceder? ¿Y por qué dejar al margen de esta noble aspiración por la verdad a la literatura, a la poesía y a la novela, por ejemplo? ¿Significa esto que cada uno o cada quién busca por sus propios medios la verdad, y eso de la verdad es particular y personal respecto a quien la busca, o hay verdades más verdaderas que otras y unos, por unos procedimientos, llegan a sus aledaños mejor y más seguramente que otros por otros procedimientos? En definitiva, ¿es la Verdad lo que se busca, porque suponemos que existe y la podemos encontrar; o acaso deberíamos hablar de diversos niveles y grados de verdad; o será más bien que deberíamos evitar plantear ese tipo de cuestiones pues arrastran las tramas, y las trampas, lógico-lingüísticas que las gestaron y hoy operan como lastres que impiden, no ya una re-visión de los problemas clásicos, sino sencillamente dedicarse *a otra cosa*, acaso más útil? Y en cuanto al procedimiento filosófico ¿a dónde llega, qué grado de verdad, no ya pretende alcanzar, sino *de verdad* alcanza?; antes aún que eso, ¿en qué consiste tal proceder filosófico, si es que consiste en algo concreto y generalmente practicado entre quienes se consideran filósofos?

1. Jean Piaget, entre los conversos, Fernando Rodríguez Genovés, entre los jóvenes tradicionalistas, y Richard Rorty, entre los malditos, *vulgo* traidores, me acompañan en esta reflexión, es decir serán utilizados para hacer más admisible y presentable mi opinión sobre el trabajo filosófico, sobre sus vínculos con el trabajo literario, así como sobre la deuda que toda investigación tiene hoy contraída con el trabajo científico. Entre los tres cubren un amplio espectro de referencias filosóficas, especialmente de carácter histórico, que viene a ser la masa madre sobre la que trabajar esto de las investigaciones filosóficas, algo así como el tribunal donde todas las opiniones pueden hallar su patrocinador o su lejano inspirador, así como los más cualificados interlocutores que las atemperen y ejerzan sobre ellas la justa crítica correctora.

2. Tengo por altamente revelador el relato de la progresiva conversión (o desconversión, según se mire) de Jean Piaget (Neuchâtel, 1896-Ginebra, 1980)². Se trata de un proceso en dos tiempos, el primero, el que le lleva a la filosofía; el segundo, el que le lleva desde la filosofía hasta la ciencia, tras descubrir que el pretendido saber que produce la filosofía es, en el mejor de los casos, una pura

² Todas las citas, en lo sucesivo, de J. Piaget pertenecen a su obra de 1965, *Sagesse et illusions de la philosophie*, París, Presses Universitaires de France, traducida al español con el título *Sabiduría e ilusiones de la filosofía*, Barcelona, Península, trad. de Francisco J. Carrillo y Marie-Claude Vial, 1970. Citaré por la edición española.

ilusión, cuando no una superchería. Este segundo momento es el que identifico específicamente como *conversión*.

Piaget establece de entrada una distinción entre *sabiduría* y *conocimiento*. La filosofía constituye una sabiduría y no un conocimiento. ¿Por qué? Por sabiduría filosófica entiende Piaget el fruto o el producto de la necesidad de coordinación de toda la actividad humana en los valores que genera y atesora; se trata del resultado de un afán omnicomprendivo y omniabarcante, pero ese resultado no constituye un saber específico «provisto de las garantías y de la forma de control que caracterizan lo que se llama *conocimiento*»³. ¿O es que, por el contrario, existe una forma peculiar de conocimiento filosófico, distinto del científico, sometido a normas y metodología propias, como sostiene sin reservas Rodríguez Genovés, entre tantos otros dentro del gremio profesoral? En realidad, Piaget dedica *Sabiduría e ilusiones de la filosofía* a explicar y justificar una respuesta negativa a esa pregunta, sin que de ello se derive un menoscabo del valor de la filosofía como sabiduría como tampoco del reconocimiento de su necesidad, hasta el punto de admitir «que todo el que no ha pasado por ella queda incurablemente incompleto»⁴. Practica de este modo Piaget una crítica desde dentro de la filosofía, como filósofo de formación, lo que desde mi punto de vista lo legitima a él y a su crítica frente a otras descalificaciones externas, aunque –admitámoslo– también de la propia ignorancia filosófica externa proceden ciertos agasajos reverenciales hacia la filosofía, más por anhelo de esa comprensión omniabarcante (que suele ser tomada como un logro del filósofo, y confundida incautamente con una manifestación de conocimiento) que por la validez objetiva de su pretendido saber⁵. En efecto, Piaget es consciente de las complejas motivaciones individuales que hacen aparecer a la filosofía como un ámbito específico e intersubjetivo de saber, operativo y aplicable en el escenario de la producción del conocimiento humano en su conjunto. Él mismo se supo seducido por esa promesa de orientación plena y eficaz que la llamada filosófica parece envolver, pero pronto logró percibir también la propia limitación de dicha actividad, debido a su temprana relación con la práctica de la observación y la experimentación, que constituyen los pilares de la ciencia. Realmente su caso es en este sentido excepcional, pues esa seducción del adolescente por un saber coordinador y articulador de valores

³ *Ibid.*, p. 5.

⁴ *Ibid.*, p. 7.

⁵ Un significativo ejemplo de ello lo tenemos en el prestigioso investigador español, profesor del departamento de Ecología y Biología Evolutiva en la universidad de California, Francisco Ayala. Léase a este respecto su obra *Darwin y el diseño inteligente*, Madrid, Alianza Editorial, 2007; en ella critica la tesis del diseño inteligente, que con tanta fuerza ha renacido en EE.UU., pero a la vez reconoce la validez de otras formas de conocimiento, además de la ciencia, como la filosofía, la religión y la literatura, que hablan de asuntos sobre los que, a su juicio, la ciencia nada tiene que decir.

religiosos y científicos se vio complementada con una temprana actividad puramente científica, como fue su iniciación en la clasificación y catalogación zoológica de la mano de Paul Godet, director del Museo de Neuchâtel, en su Suiza natal. Con él se inició en malacología y llegó con quince años a publicar sus propios apuntes como complemento al *Catálogo de los moluscos de Neuchâtel*, del mismo Godet, y sobre moluscos alpinos en los que se aprecia una marcada variabilidad por adaptación a la altitud, fenómeno que al joven filósofo y zoólogo interesaba extraordinariamente, probablemente más por filósofo que por zoólogo, tal como lo demuestra el hecho de sentirse por entonces impresionado y muy influenciado por la lectura, recomendada por su padrino, de *La evolución creadora*, de Bergson. Esta obra satisfacía doblemente las necesidades intelectuales del adolescente: de un lado recibía una respuesta (los dualismos materia/vida, instinto/inteligencia, etc.) comprensiva y convincente a sus preocupaciones y exigencias del momento y, de otro, le reforzó la certeza de la existencia de Dios, manifiesto como Vida, abrazando así un inmanentismo al que se sintió ligado durante años. Tras la muerte de Paul Godet, y habiendo tomado la firme decisión de consagrar su vida a la filosofía, Piaget ingresó en la órbita intelectual de Arnold Reymond, filósofo, teólogo y lógico que comenzaba por entonces su carrera tanto en la Universidad como en el Instituto (Gymnasium) de su ciudad, donde llegó a ser su alumno. Reymond le persuadió de que la forma lógica constituía un punto de encuentro entre el pensamiento y las estructuras orgánicas, materiales y vivas, circunstancia que le descubría la extraordinaria intuición aristotélica de la forma como estructura y como función, también lógicas. A través de la lógica Reymond fue introduciendo al joven pensador en la filosofía de la matemática y en la teoría de conjuntos de La Vallée-Poussin, mientras que paralelamente desarrollaba sus investigaciones de biometría aplicada a la variabilidad de moluscos. Filosofía, lógica, matemáticas y biología se agolpaban en un esforzado ejercicio de encaje en la mente del joven Piaget.

Pero quizá el momento en que por vez primera sintió con clara consciencia que algo se movía bajo el aparatoso andamiaje de su credo filosófico-científico fue al iniciarse en la docencia de la filosofía. Sin haber llegado a doctorarse fue nombrado titular general de la cátedra de filosofía en sustitución de Reymond, que se trasladó a Lausana. Declara Piaget:

nada provoca mejor un examen de sí mismo que los principios de una enseñanza filosófica en la que se es enteramente libre de desarrollar cualquier idea, pero en la que uno mismo llega mucho mejor que los alumnos a tomar una conciencia clara de los grados de certidumbre.⁶

En efecto, Piaget descubre no sólo la facilidad con la que pueden construirse argumentos justificadores de una tesis hasta hacerla pasar por convincente, y más

⁶ PIAGET, J., op. cit., p. 19.

ante un público poco avisado, sino también que las rutas que sigue la reflexión en solitario son las mismas y, por tanto, sigue las mismas argucias, para tomar decisiones y llegar a conclusiones que en realidad ya estaban preestablecidas, que las que sigue la reflexión con interlocutores exteriores. Descubre Piaget, en definitiva, la esencial falta de control que caracteriza a la reflexión especulativa, ya sea personal o compartida, a diferencia del trabajo científico, donde se pueden elaborar cuantas hipótesis se desee pero ninguna progresará «mientras no se logre su comprobación mediante un conjunto de hechos establecidos experimentalmente o por deducción conducida según un algoritmo preciso»⁷. La reflexión especulativa a lo más que puede llegar es a un criterio de verdad subjetivo, a una forma de satisfacción personal de carácter intuitivo o a una seguridad dependiente de la propia disposición, condiciones y necesidades personales del pensador. Estas condiciones personales también están operativas cuando el sujeto hace ciencia (eligiendo tema, abriendo caminos, diseñando experimentos, imaginando hipótesis, anticipando respuestas), pero los controles de validación hacen de los resultados hechos comprobables y repetibles indefinidamente. La especulación filosófica conduce, ligada indefectiblemente a la personalidad de los autores y carente de todo control (¿quién controló lo que escribieron Schopenhauer o Nietzsche, Kant o Hegel, Husserl o Heidegger?) empírico e intersubjetivo, a lo que Piaget llama una sabiduría o una fe razonada, en el mejor y más honroso de los casos: «La filosofía es una toma de posición razonada con respecto a la totalidad de lo real», afirmará con contundencia⁸.

De cuanto queda dicho Piaget obtiene una regla fundamental, la de «plantear los problemas únicamente en términos tales que permitan la comprobación y el acuerdo, pues una verdad existe en cuanto verdad sólo a partir del momento en que ha sido comprobada (y no simplemente aceptada) por otros investigadores»⁹. Esta consideración de carácter aparentemente pragmático, pero en cualquier caso muy saludable, supone toda una declaración de principios que plantea una divergencia radical respecto a los caminos que sigue la especulación filosófica, donde en ningún caso se atiende ni se aspira a forma alguna de consenso ni menos aún de comprobación por parte de terceros, sino que incluso llega a tenerse esta posibilidad como una extravagancia que limita la autonomía, y la autoridad, del propio pensador, cuya más alta credencial es la originalidad y, llegado el caso, la soledad. Unos rasgos, diremos de paso, sospechosamente afines a los del poeta o el novelista, pero aparquemos por el momento el examen de esta afinidad, ya volveremos a ello.

Se despierta, pues, en Piaget el conflicto entre la tendencia natural o espontánea que sentía hacia la filosofía y la dificultad o abierta imposibilidad de someter los

⁷ *Ibid.*, p. 20.

⁸ *Ibid.*, p. 51.

⁹ *Ibid.*, p. 21. Esta consideración constituye toda una anticipación al método heterofenomenológico de Daniel C. Dennett.

juicios filosóficos al control y las costumbres de comprobación propias del biólogo o del psicólogo, y esto le parecía una traba fatal que hacía de la reflexión filosófica una actividad en el fondo improvisadora y solitaria, tan valiosa en lo personal como se quiera, o incluso valiosa para cualquier lector que se identifique con el conjunto de ideas desplegadas por el autor, pero carente de toda validez científica y menos aún autorizada a ejercer la tarea de crítica epistemológica a la propia ciencia. En este sentido Piaget se expresa así:

Cuando una metafísica individual (y lo es siempre, ya que existe una infinita multiplicidad de escuelas y posturas), sin ninguna otra formación que el conocimiento perfecto de los autores y una meditación personal tan profunda como se quiera, se ocupa de prescribir determinadas normas a una ciencia, uno puede entonces preguntarse si existe o no un abuso de derecho.¹⁰

A tenor de lo dicho se aprecia cómo Piaget rompe progresivamente con esa consideración tradicional de la filosofía como ámbito singularmente integrador y arquimédico desde el que se cree poseer el criterio supremo para dirimir todo tipo de disputas y disquisiciones, iniciado como está el filósofo (por no se sabe qué misteriosa inspiración) en una propedéutica que le permite y le legitima para hablar de todo, o al menos de todo lo realmente importante:

su tendencia [la de la filosofía] permanente a considerarse como una forma de conocimiento, y más precisamente como el conocimiento supremo, está fortalecida de todas las maneras posibles. Para quien se ha amamantado con la leche de la filosofía ni siquiera se plantea la cuestión, y desde el bachiller que se inicia en propedéutica hasta los más grandes maestros, reina la convicción de que una iniciación filosófica permite hablar de todo. Así se hallan estudiantes convertidos en especialistas de la síntesis antes de haber practicado el análisis, o que entran con soltura en el mundo de lo trascendente con tanta facilidad cuanto que ignoran toda constatación empírica.¹¹

No ha de extrañar, por tanto, la queja de Piaget cuando alerta del riesgo que corre la especulación filosófica de «dar la espalda a la comprobación, llevada por el ímpetu de la improvisación subjetiva»¹². En realidad este riesgo se venía apreciando desde las primeras especulaciones de los milesios y alcanza un primer momento de madurez con Parménides, hasta conquistar la cima que representa Platón. Los sentidos no ofrecían ni la fiabilidad ni la exactitud libre de contradicciones necesarias para considerar validado un modelo comprensivo de la totalidad de lo real apoyado en ellos. Desde entonces el desdén por la *empeiria* se manifiesta como una constante en la reflexión filosófica, pese al Aristóteles menos platonizante, pues el afán

¹⁰ *Ibid.*, p. 27.

¹¹ *Ibid.*, p. 36.

¹² *Ibid.*, p. 25.

omnicomprensivo que desde su origen caracteriza a la filosofía tiende irreprimiblemente a elevarse por encima de los hechos concretos y de sus particulares condicionantes genéticos (siempre problemáticos y renuentes a ser descubiertos en su íntima naturaleza) para configurar una metarrealidad de complicado engarce lingüístico que pretende erigirse a la vez en reflejo y en modelo, o sea en visión y límite de lo habido y lo por haber. Y este discurso metarreal, este metadiscurso, nos dice Piaget que podrá ser fruto de una meditación personal tan profunda, interesada y bienintencionada como se quiera, pero no pasará de ser, en tanto que discurso no controlado cooperativamente, en equipo, y por tanto ajeno a cualquier forma de comprobación intersubjetiva sistemática, una «improvisación subjetiva», esto es, lo que yo llamo una *opinión elaborada*, un producto intelectual que tiene algo de creencia y algo de verdad privada, y que como tal podrá ser útil a quien la elabora, cuyo desarrollo incluso podría convertirse en la tarea que dé sentido a la vida del filósofo: el esfuerzo continuado por pulirla, mejorarla, engrasarla y limarla hasta afinarla como quien pone a punto un mecanismo, pero que no pasará de ser una propuesta, una sugerencia, una visión autorizada, nunca una teoría científica ni una verdad científica, de ahí el riesgo de su eventual aplicación social (como tan acertadamente ha visto, entre otros, K. R. Popper).

La distinción entre ciencia y filosofía no existía entre los pensadores (filósofos, pues es legítimo hablar de pensamiento prefilosófico¹³) griegos, y en verdad no llegó a establecerse de forma explícita y plenamente diferencial hasta el siglo XVII, y ni siquiera entonces para todos (entre Kepler, Galileo, Descartes, Leibniz y Newton sólo el segundo tenía claro que no hacía filosofía ni teología, sino ciencia). En opinión de Piaget éste es el motivo principal por el que en nuestra civilización occidental se ha dado una solidaridad de base entre ciencia y filosofía (por motivos de génesis histórica) que aún para muchos sigue vigente y que pretende hacer de la filosofía una actividad escorada hacia la ciencia, cuando no eminentemente científica, puesto que debido a esa comunidad genética con la ciencia se la considera portadora y generadora de conocimiento propio, y no próxima o afín a otras formas *creativas*, como es su peligroso deslizamiento hacia los dominios de la literatura, según hoy se denuncia desde diversos sectores de la profesión¹⁴. Pero Piaget no entra en esta cuestión de las difusas fronteras entre filosofía y literatura, ni en su pretendida adulteración por la literatura, asunto que sí nos concierne y constituye uno de los temas nucleares de este estudio. Piaget ahonda en el asunto previo de la distinción ciencia/filosofía y trata de neutralizar otro de los mitos históricos que, como tal,

¹³ Léase a este efecto el revelador ensayo de Colli, Giorgio, *El nacimiento de la filosofía*, Barcelona, Tusquets, 2009. Primera edición española en 1977, italiana en 1975.

¹⁴ Utilizo el término “profesión” en un sentido deliberadamente peyorativo; la confusión entre el profesor y el filósofo es un síntoma más de los males que aquí trato de explicitar. Ver a este respecto, de Onfray, Michel, *La comunidad filosófica*, Barcelona, Gedisa, 2008.

suele tenerse por un lugar común blindado a la crítica: se trata de la creencia tenida por verdad indiscutible de que las grandes líneas o variedades epistemológicas apreciables en la historia de la filosofía son anteriores a las teorías científicas y han inspirado la constitución misma de ellas en sus diversos estadios y en sus diversos momentos evolutivos, lo que vendría a probar que esa comunidad genética sigue aún operativa por más que se produzcan sonoros desencuentros en un debate en el que el filósofo reclama participar por derecho propio, con voz y voto.

Por lo general se acostumbra a presentar esta solidaridad inicial de la filosofía y de las ciencias como si primero aquélla hubiese *abarcado* a éstas, las cuales poco a poco se hubiesen desprendido de ella. Si se hace desde el punto de vista de las descripciones estáticas, con tal de seriar posteriormente las etapas, esto no es falso. Pero el problema que importa es subrayar dónde está el motor, en la sucesión de los sistemas: quedando admitido que la coordinación de los valores constituye la función permanente de la filosofía y que los términos de este problema varían relativamente poco con relación a la evolución de los conocimientos, *la cuestión que se plantea es la de saber si es el progreso del conocimiento integral anhelado por la filosofía el que trajo el de los conocimientos particulares, de tal manera que esos pudieron luego separarse del tronco común bajo la forma de ciencias especializadas, o, por el contrario, si fueron los progresos de índole científica (en el interior o en el exterior del terreno llamado filosófico, poco importa) los que, obligando a una reflexión siempre renovada sobre el saber así transformado, provocaron el desarrollo de los sistemas.*¹⁵

¿Tuvo alguna influencia en la elaboración de la metafísica aristotélica la constante incursión por parte del estagirita en el mundo de los seres vivos y el acopio incesante de materiales que ello le proporcionaba? ¿Tiene que ver algo la devoción platónica por las matemáticas con la gestación y alumbramiento de su teoría de la ideas? ¿Aportaba algo sustancial a la jornada mensual que Descartes decía dedicar a la reflexión filosófica el fruto de sus ocupaciones durante los veintinueve días restantes del mes, como eran el cálculo o la disección? Piaget responde a todas estas cuestiones y a otras de similar planteamiento con un enérgico sí, considerando de este modo que los más grandes sistemas de la historia de la filosofía, aquellos que han propiciado el nacimiento de otros y han ejercido una influencia duradera,

han nacido todos de una reflexión sobre los descubrimientos científicos de los mismos autores o sobre una revolución científica propia de su época o inmediatamente anterior: así, Platón con las matemáticas, Aristóteles con la lógica y la biología, Descartes con el álgebra y la geometría analítica, Leibniz con el cálculo infinitesimal, el empirismo de Locke y de Hume con sus anticipaciones de la psicología, Kant con la ciencia newtoniana y sus generalizaciones, Hegel y el marxismo con la historia y la sociología e incluso Husserl con la logística de Frege.¹⁶

¹⁵ *Ibid.*, pp. 56-57. *Cursivas mías.*

¹⁶ *Ibid.*, p. 59.

Es decir, en el mejor de los casos la filosofía, en tanto sabiduría o en tanto opinión elaborada, se ha levantado al hilo de un saber esencialmente distinto (incluso en el origen mismo de la filosofía, como señala Colli), nacido de un contacto intelectual con lo real a la vez más primario y más sólido, o de un contacto con elaboraciones intelectuales peculiares y autosostenidas como la lógica y las matemáticas, y nunca esos sistemas omniabarcantes y omnicomprensivos han precedido o conducido, en tanto formas establecidas de saber (como en su momento lo fueron la geometría analítica o los datos acopiados por Darwin durante su vuelta al mundo entre 1831 y 1836 a bordo del *Beagle*), a la producción de ningún avance en el conocimiento científico, verificable intersubjetivamente. No afirmo con esto que una opinión filosófica no pudiera *sugerir* alguna idea al científico en su trabajo, aplicable a la orientación ocasional del mismo, o *coincidir* de algún modo con lo que luego resultó ser una verdad científica; lo que digo es que ninguna opinión filosófica ha podido servir de apoyo sólido y definitivo a la elaboración y validación de ninguna teoría científica ni a ninguna forma de progreso de esa naturaleza, es decir no ha llegado a incorporarse a él como lo está el cálculo infinitesimal a la teoría cuántica, o la evidencia del registro fósil a la teoría de la evolución. Ni las ideas platónicas, ni el motor inmóvil aristotélico, ni las sustancias cartesianas, ni las mónadas de Leibniz, ni la epojé husserliana, ni el élan vital de Bergson o el materialismo histórico de Marx aparecen asumidos por ninguna forma de saber considerada actualmente válida, esto es, verificable por métodos intersubjetivos y multidisciplinares. La antropología estructuralista de Levy Strauss, por ejemplo, está hoy desautorizada precisamente por su fuerte componente especulativo, deudor de una ideología concreta, que como tal puede contar con sus seguidores, pero a sabiendas de que a lo sumo se trata de una visión compartida del hombre y de su cultura, que puede incluso llegar a adoptarse como normativa en un determinado momento histórico-político, pero que desde luego es ajena a cualquier criterio de validación científica. Si alguna vez hubo confusión solidaria entre ciencia y filosofía, o mutua interdependencia, ya no la hay, y este es un hecho que debe movernos a una reflexión revisionista de lo que hoy podemos considerar actividad filosófica, asumiendo sin turbación la singular progresión de los saberes positivos, lo que permite clarificar el alcance y el valor de otros productos culturales, evitar confusiones, corregir desmanes por *exceso de celo* y explorar nuevos territorios.

En un argumentario de este tenor Piaget marca la diferencia entre las ciencias y la filosofía «no en la naturaleza de los problemas, sino en la delimitación y en la creciente tecnicidad de los métodos de comprobación»¹⁷. Los problemas que en un momento histórico fueron filosóficos pueden devenir en problemas científicos si llegan a involucrarse en la rueda metodológica que hace a la ciencia serlo:

¹⁷ *Ibid.*, p. 91.

todo problema puede volverse científico, si es suficientemente delimitado y susceptible de solución comprobada por cada uno: no hay, pues, frontera fija entre ciencia y filosofía, siendo la frontera variable en función de la postura de los problemas y del estado de las comprobaciones.¹⁸

Lo cual no significa que sea difusa la frontera entre lo que es ciencia y lo que es filosofía; lo que puede transitar de un territorio a otro son, en todo caso, los problemas, pero transformados por el modo de tratarlos.

Junto al filósofo ortodoxo, Piaget asume que hechos empíricos y conceptos científicos son, y siempre lo han sido, útiles heurísticamente en la formulación de modelos teóricos filosóficos, pues estimulan la revisión de los presupuestos conceptuales y sugieren posibles alternativas. Pero Piaget insiste, contra el filósofo ortodoxo, en que el esquema conceptual no puede anteceder a los hechos, y menos aún puede contumazmente persistir cuando éstos no encajan en aquél, es decir cuando la investigación científica, intersubjetiva y experimental, establece los hechos y los interpreta desde sus propios controles de validación y verificación.

3. No es objeto de mi interés en este estudio discutir el valor de la propia producción científica de Piaget, como por ejemplo su epistemología genética, ni otras consideraciones subsidiarias, como su idea de que la epistemología ha de ser una coordinación dialéctica de perspectivas extraídas de la lógica y de la psicología, o su distinción entre hecho y norma, y menos aún sus aportaciones a la psicología del niño y, consiguientemente, a la pedagogía. Soy plenamente consciente del auge que por los años sesenta y setenta llegaron a tener sus tesis, así como de que en las últimas décadas su estrella parece haber declinado a la luz precisamente de las ciencias cognitivas, de la neurociencia, de la genética, etc. Creo, no obstante, que acaso la aportación más duradera y sólida de Piaget, aunque menos atendida, sea su lúcida y valiente diferenciación entre conocimiento científico y sabiduría filosofía, aspecto de su obra que para los científicos de su cuerda, psicólogos y biólogos, ha sido irrelevante, por ser marginal a su tarea, y que los filósofos genéricamente han ignorado, bien por lo provocador de su postura, que para muchos representa una auténtica desertión de las huestes filosóficas, bien por centrar sus críticas, consiguientemente, en los puntos más débiles y acientíficos de las tesis de Piaget, que no son pocos, circunstancia que achaco a su dominante *vis* filosófica, que siempre en él estuvo operativa, tanto cuando más alejado creía encontrarse de ella, como cuando pensaba haberla superado. Piaget, no obstante, y esa creo que es su mayor virtud, alcanzó una posición arquimédica desde la que desarrolló una extraordinaria habilidad para detectar los flancos más débiles de los sistemas filosóficos con

¹⁸ *Ibid.*, p. 126.

pretensiones científicas, apoyados invariablemente en la intuición a modo de método específico, *more* cartesiano, como se aprecia en sus análisis críticos de las filosofías de Bergson y Husserl, también de Heidegger, entre otros, y es esa faceta de su tarea, que para él fue meramente colateral y propedéutica, la que considero más relevante y desde luego más aplicable a la crítica actual. El texto que a continuación reproduzco recoge con total precisión la posición de Piaget en el sentido al que vengo aludiendo:

La función metafísica propia de la filosofía lleva a una sabiduría y no a un conocimiento, porque es una coordinación razonada de todos los valores, incluso de los valores cognoscitivos, pero sobrepasándolos sin quedar sólo en el plano del conocimiento. Por otra parte, y sin exagerar, se puede sostener que todo lo que ha sido producido, como válido, por los filósofos en el terreno del conocimiento –y no pensamos en absoluto en desconocer su inmensa importancia– ha sido debido bien a una reflexión sobre unas ciencias constituidas o en vías de constitución, bien a unas cuantas iniciativas felices que se anticiparon a la posibilidad de ciencias aún por constituir, lo que atestigua la historia de las ideas posteriores a sus trabajos. Por el contrario, el único modo de conocimiento invocado a título de instrumento específico propio de la filosofía, es decir, la intuición, aparece como un mito cuyo análisis revela los dos componentes aún indiferenciados de la experiencia y de la inferencia inductiva.¹⁹

La especulación filosófica es ajena a cualquier forma de validación, y menos aún de comprobación, toda vez que la intuición, el instrumento filosófico por antonomasia, sólo es utilizable para el acceso a valores no cognoscitivos sino vividos, según Piaget. La coordinación de valores propia de la filosofía tiene un estatuto ontológico que imposibilita su legitimación a satisfacer otras aspiraciones epistémicas; tal legitimación es sencillamente ilusoria, como de algún modo Kant denunció hace más de tres siglos. Los filósofos, pues, están inhabilitados para tratar cuestiones de hecho, pues sólo tratan problemas por vía reflexiva, mientras que la determinación y el estudio de un hecho requiere como mínimo una comprobación que a su vez no puede realizarse sin un método, y la intuición no lo es. Para Piaget un hecho valioso es mucho más difícil de alcanzar que una deducción correcta, y a este respecto recuerda que la física experimental nació cerca de veinte siglos después que las matemáticas y la lógica, y que aún fueron necesarios dos siglos para comprender que la psicología necesitaba una experimentación. Cuando el filósofo adopta los hechos establecidos por las ciencias como material para su reflexión corre el riesgo de pretender hacer pasar el fruto de la misma por un saber de rango equivalente, cuando no superior, al mismo saber técnico que los establece y los interpreta, es decir corre el riesgo de creer que también hace ciencia, o incluso ciencia primera. Ese espectáculo, a mi juicio lamentable, lo han dado filósofos de los últimos dos siglos -Husserl,

¹⁹ *Ibid.*, p.133

Maritain, Bergson...-, que se han permitido, por ejemplo, intervenir en física para rechazar la teoría de la relatividad en pie de igualdad con Einstein, o en biología para rechazar o maquillar a su gusto la teoría de la evolución, o en cualquier otra ciencia ya constituida o en ciernes, como la psicología o la sociología, y por supuesto en todas las ciencias del hombre. A su vez, la ausencia de una síntesis global de las ciencias y sus permanentes luchas internas hace que la especulación filosófica, como decía más arriba, siga reclamando su lugar y reivindicando el valor de su voz propia, tendiendo a ocupar un terreno que la ausencia de síntesis deja abierto o libre y que la filosofía adopta como propio y privativo, cuando a lo sumo se trata de un alquiler cuya fecha de prescripción llegará inevitablemente, y la traerán saberes constituidos en ciencias, como ya está sucediendo, por ejemplo, con la neurociencia, que barre de un plumazo lo más sesudo que la filosofía de la mente ha producido durante veinticinco siglos. ¿O es que *existen* problemas específicos de la filosofía, que sólo desde la especulación filosófica cabe tratarlos, y que la historia somete a permanente replanteamiento y reconsideración, de cuyas respuestas además depende la auténtica orientación que el hombre necesita desde que decidió confiar en su inteligencia racional para alcanzarla?

Con una pregunta de este tenor iniciábamos esta reflexión personal siguiendo la estela de Piaget. De nuevo la pregunta surge, como expresión de una insistencia indeclinable, como si fuera mucho lo que se pone en riesgo si resultara que la respuesta fuera negativa (¡qué precisa y lúcida la visión de Sexto Empírico!), como parece sugerir el suizo, lo que no le impide otorgar un espacio útil a la especulación filosófica -la coordinación de valores- si bien sobre ello no cabe, en su opinión, conocimiento científico. Tampoco Piaget, en definitiva, se *atreve* a disolver el género, como anuncia sabiamente Ángel Loureiro²⁰, y le otorga, como quien concede una gracia, una isla Barataria donde reinar. Pero el problema es ese: que sea una isla donde reine.

4. Fernando Rodríguez Genovés (Valencia, 1955) se presenta como un aguerrido defensor de la causa filosófica; responde, pues, afirmativamente a la pregunta planteada más arriba, y no sólo reclama racionalidad sino, contra Piaget, científicidad al quehacer filosófico, además de otorgarle la suficiente seriedad y gravedad a su misión como para no mezclarlo con la peligrosa retórica literaria. Partidario de la autonomía del discurso filosófico no duda en otorgarle a la filosofía potestad para discutir las interpretaciones científicas y, llegado el momento, dictar finalmente sus propias soluciones. En otro vértice del triángulo, Richard Rorty no es que niegue la existencia de tan peculiares y correosas cuestiones sino que propone, literalmente, hablar de otra cosa y dedicar los esfuerzos a realizar un saludable ejercicio de crítica

²⁰ LOUREIRO, ÁNGEL, «Problemas teóricos de la autobiografía», en *Suplementos Anthropos* 29, Barcelona, 1991.

de la cultura sin importar si se practica desde la filosofía o desde cualquier otra u otras ventanas desde las que asomarse al mundo. La ciencia, para Rorty, es, en efecto, otra cosa, pero nada más; aunque también nada menos, añado yo.

A examinar y discutir las tesis de Genovés y Rorty dedicaré las páginas que siguen, así como a retomar desde ellos y con Piaget el pulso al problema inicial que ha dado pie a este pequeño ensayo.

5. La distinción entre ciencia y filosofía se presenta capital a la hora de constatar la presencia del autor en su obra, sobre todo si esa obra pretende ser filosófica, y no literaria. Platón puso un extraordinario empeño en exiliar de su república a los poetas y a los dramaturgos, y no sólo por mentir o alterar con su retórica falaz el imaginario popular, sino por un rechazo, inevitablemente coherente, de la hipertrofia del lenguaje, que debe ajustarse, como la horma al zapato, al territorio exclusivo de la verdad; palabras, pues, las justas, las necesarias, las *adecuadas*. La proliferación de palabras a manos de cualquiera, es decir que el lenguaje sea usado y hecho crecer y multiplicarse por cualquiera, y no necesariamente comprometido con el conocimiento de la verdad, constituye para Platón un peligro público, entre otros motivos porque el escepticismo y el relativismo pronto serán los narcóticos indeseables que minen la república, su paz y su orden jerárquico. Por su parte, cuando Piaget califica a la filosofía de sabiduría coordinadora de valores lo que hace es precisamente confinarla al territorio de la subjetividad (la aísla) y por tanto de lo que no se puede ni demostrar ni imponer, porque no se puede objetivar mediante un consenso convenientemente controlado. Mantiene Piaget, de este modo, la misma concepción clásica de la verdad objetiva como *adecuación* a la realidad, lo que demanda igualmente el uso de las palabras justas para expresarla. En tanto el discurso científico pretende mostrar la verdad objetiva, el sujeto no aparece en el mismo, convertido así en mero vehículo a través del cual se consigue hacer coincidir verdad y lenguaje, algo que está por encima del sujeto, que lo supera y, tras usarlo, lo suprime. Curiosamente, desde la posición de Piaget, que viene a coincidir con la posición ordinaria del científico, el sujeto se hace transparente respecto al resultado de su búsqueda: la verdad que encuentra ni le pertenece ni se parece en nada a él. No es que el sujeto se disuelva, al modo como lo entendieron los estructuralistas, sino que al modo platónico el sujeto se erige en mero cauce a través del que desemboca la verdad, por el caudal del lenguaje.²¹

Rodríguez Genovés²² se muestra, de un lado, sensible a la presencia del sujeto en la producción ensayística, pero de otro advierte que esa presencia tiene un límite y una circunscripción más allá de la cual se incurre en el ilícito de la literatura:

²¹ Es la misma tesis que defiende con pasión y convencimiento Emilio Lledó en obras como *El surco del tiempo*, Barcelona, Crítica, 1992, o *La memoria del logos*, Madrid, Taurus, 1996

²² RODRÍGUEZ GENOVÉS, F., *La escritura elegante. Narrar a cuento de la filosofía*, Valencia,

El ensayo filosófico se caracteriza, según creo, por la voluntad de estilo, pero también por la voluntad de conocimiento. Esta circunstancia feliz ha provocado, empero, graves turbulencias en la tradición cultural hispánica, y española, más en particular, hasta considerar ambas categorías incompatibles entre sí; es decir, que donde hay belleza y elegancia de estilo no puede haber rigor y conocimiento, y viceversa. No pocos defensores de este *rigorismo* censorador se muestran, no obstante, muy generosos a la hora de transitar entre géneros, y no menos satisfechos de borrar, en consecuencia, la menor distinción entre narrar y pensar, ficción y realidad, fábula y verdad, sentido y significación, argumento y argumentación.²³

El sujeto identificado aparece como autor de la obra filosófica, y su señal de identidad es precisamente su estilo, algo que no debe ser obstáculo para la cientificidad de su contenido, ámbito en que el autor ya no expresaría *su* verdad sino que a lo que aspira es a manifestar *la* verdad fruto de su búsqueda. Y a la verdad se ha de llegar mediante el procedimiento, según Genovés, de la argumentación racional y conceptual. Considera el valenciano, siguiendo a Ortega, a quien reivindica, que el conocimiento exige su expresión en concepto, tal es la única manera de hacer referencia al objeto de su investigación, por más que la filosofía, en rigor, hable de lo que no sabe en tanto que lo busca, «pero al menos sabe de qué está hablando»²⁴.

A la vista de estas breves referencias al pensamiento de Rodríguez Genovés se aprecian claramente dos niveles en los que se mueve su discurso: uno, el de la cientificidad de la filosofía; otro, el de su independencia como género respecto a cualquier otro calificable de literario, y ambos considerados sobre el fondo del problema de la secular esterilidad hispana en lo que a producción estrictamente filosófica se refiere, no así literaria. En realidad la aspiración final de todo trabajo filosófico, desde esta perspectiva, sería compendiarse en forma de tratado, superando la fase de ensayo, caracterizado aún por su vinculación al autor en tanto llega el momento de su consagración como saber objetivado por un consenso universalizador. A R.G.²⁵ le parece irrenunciable tal aspiración, pues lo contrario supondría la renuncia a la sabiduría misma y a la necesidad humana de conocer; con palabras de Eugenio Trías refuerza su intención: «Lo que pretendo no es hacer ensayos, menos aún ensayos literarios, sino filosofía, en lucha y agonía con la forma misma de pensar, que es el lenguaje y la escritura»²⁶, o sea concepto y argumentación

Institució Alfons el Magnànim, 2004. Todas las citas sucesivas de este autor pertenecen a esta obra.

²³ *Ibid.*, p. 16.

²⁴ *Ibid.*, p. 82.

²⁵ R. G. son las iniciales de Rodríguez Genovés. Con ellas sólo pretendo facilitar, por simplificación, mi escritura, en ningún caso reducir o devaluar a la persona que identifican. Utilizaré, indistintamente, estas iniciales y el término Genovés para referirme al aludido autor.

²⁶ RODRÍGUEZ GENOVÉS, F., *op. cit.*, p. 128. R.G. cita a Trías, E., *La aventura filosófica*, Barcelona,

lógico-lingüística, única forma de satisfacer lo que es idealmente la filosofía: «amor a la sabiduría y necesidad de comprender»²⁷. Pero ese amor a la sabiduría y esa necesidad de conocer/comprender son ajenas, según R.G., a la literatura y, por extensión, al literato, por ejemplo al poeta o al novelista:

La filosofía habla de lo que no sabe porque quiere conocer, pero sabe de qué está hablando. La literatura recrea porque no quiere conocer ni saber. Así pues, quien no quiera conocer o le tiene lo indecible, que hable, pero que no diga que hace filosofía.²⁸

Al margen de la inaceptable, o cuanto menos muy discutible, restricción que hace R.G. del trabajo literario y de las intenciones del literato, queda clara la asimilación que hace el autor entre conocer y comprender, solapamiento que tampoco me parece aceptable, y a su confusión se debe en buena medida el empeño de R.G. en distinguir con la mayor rotundidad posible filosofía de literatura, pues de no ser así tal confusión se produciría incluso entre ciencia y literatura. Si conocer y comprender son equivalentes, ciencia y literatura buscan lo mismo. Y sin embargo no es así: la ciencia es un saber cognoscitivo objetivo, mientras que la literatura busca la comprensión subjetiva; y eso es lo que la acerca a la filosofía. La comprensión filosófica yo entiendo que no es conocimiento en sentido científico, o sea en ningún sentido objetivo. La ciencia satisface en parte esa necesidad de comprender, pero la filosofía tiende a la plenitud, es más, no descansa hasta que genera un modelo comprensivo pleno; y eso que pone de más o por encima del conocimiento científico es lo que yo llamo opinión, en el mejor de los casos, fundada. La glosa de esa opinión, con fundamento explícito o implícito, es en sí misma filosofía, y el modo de exhibirse puede ser ensayístico o literario (poético, novelístico o narrativo, incluso dramático). Más necesaria, pues, que la diferenciación entre filosofía y literatura me parece la distinción entre conocimiento y comprensión, o lo que es lo mismo, entre ciencia y filosofía: la segunda es personal y subjetiva, el primero adopta la objetividad del consenso intersubjetivo. En el primero no cabe la literatura; la segunda encuentra en la literatura el espacio idóneo para su manifestación. El propio R.G. practica un curioso juego de funambulismo intelectual cuando reivindica el ensayo como género filosófico dado precisamente que en él el autor es identificable por su elegancia; no por la subjetividad de su pensamiento, es decir no porque en su pensamiento sea reconocible al autor y, de alguna manera, ese pensamiento sea en definitiva fruto de

Mondadori, 1988. Insisto, Genovés reivindica el ensayo filosófico como género específico y excluyente de otras intenciones que no sean el dar cauce y expresión al hallazgo racional de la verdad, si bien, en el límite, la expresión de la verdad deba prescindir de cualquier rastro del sujeto, que es lo que, al menos en principio, sucede en el tratado.

²⁷ RODRÍGUEZ GENOVÉS, F., *op. cit.*, p. 107.

²⁸ *Ibid.*, p. 82.

su personal carácter, mentalidad y circunstancia, sino porque el autor puede *conceder* al lector un valor añadido (la elegancia, el bello estilo) que le ayude a digerir su contenido. Para R.G. se trata de conjurar el prejuicio occidental y muy hispano que incompatibiliza la bella escritura y el pensamiento profundo. Valgan para ilustrar lo dicho las siguientes citas de nuestro autor:

Allí donde se arriman de consuno claridad y rigor, ingenio y agudeza, verdad y belleza, allí, hay algo más que un imposible: allí hay gato encerrado. O por decirlo con palabras de José Luis Molinuevo: «En España escribir bien y no ser aburrido es una maldición que descalifica como pensador profundo». Para los portadores de este prejuicioso criterio, resulta decididamente desconcertante (rompe sus estrechos esquemas) encontrar grandes pensadores y científicos que sumen a su sabiduría la gentil cualidad de la escritura elegante, un saber decir al decir del saber, probablemente porque a ellos no les pasa, perciben el hecho cual si fuese un extraño portento. Ante su desconcierto, les crece un delirio en la cabeza, altivo cual cresta o penacho, como es el pensar que ser *filósofo u hombre de ciencia*, y al mismo tiempo persona capaz de componer bellos textos, constituye algo más que una maravilla: una maña capciosa propia de quien utiliza la escritura como pretexto o coartada al objeto de ocultar su escasez de tesis, razonamientos y sentencias profundas.²⁹ [Cursivas mías.]

En el ensayo se reúnen gratamente la meditación, la reflexión, el análisis, la disertación, el sentido del humor y la complicidad, un flamante conglomerado de virtudes del pensamiento y el lenguaje que inspirados, combinados y bien aprovechados resultan altamente estimulantes. En el ensayo es posible presentar asimismo un razonamiento o una crítica de alcance sin perder el sentido de la gracia y la elegancia, sin perder los estribos, sin aturullar ni agobiar, sin regañar ni querer impresionar, sin dar lecciones ni adormecer. El ensayista sabe que debe cargarse de razones, pero no para despeñarlas sobre el lector, sino para persuadirle: en sus modos y modales se juega su destino. No se trata de adornar el pensamiento ni de pretender encandilar, sino de cuidar las formas y cuidarse; de interesar, en definitiva.³⁰

Los textos seleccionados son elocuentes tanto de la prosa redicha, o quizá elegante, como de la cuestión de fondo: de entrada R.G. equipara al filósofo con el hombre de ciencia, si es que hubiera llegado a diferenciarlos, para consiguientemente dotarlo de un espacio de expresión propio y natural, el ensayo, donde exponer su saber producto de sus meditaciones, sus reflexiones, sus análisis, sus disertaciones, y hacerlo además con humor, buscando la complicidad con el lector, sin agobiarle, sin aturullarle, sin aleccionarle, sin regañarle, cuidando las formas, y todo ello con la intención de interesarle... se supone que en la importancia y el valor en sí de lo que tiene que decir, o sea de lo que sabe, motivo al fin por el que el autor se decide a escribir su ensayo. Tal y como R.G. lo pinta ¿de dónde está más cerca el ensayo, de la ciencia o de la literatura? Téngase en cuenta que para R.G. las reflexiones y los

²⁹ *Ibid.*, pp. 34-35.

³⁰ *Ibid.*, pp. 37-38.

análisis, las disertaciones y las meditaciones no parecen involucrar ni los afectos íntimos del autor ni, en rigor, sus puntos de vista *subjetivos*, tales operaciones parece que R.G. las entiende al modo cartesiano, esto es puramente racionales, y en ese sentido objetivas e interpersonales, por eso a pesar de su elegante envoltorio cabe tenerlas, para R.G., por científicas, por más que puedan y deban ser discutibles: tal discusión se produciría al mismo nivel de racionalidad que garantiza su científicidad. Y sin embargo ni la reflexión ni el análisis ni la disertación ni la meditación producen ciencia por sí mismos, antes al contrario: producen opiniones, a veces elegantemente expresadas, pero personales, ya sean privadas o compartidas. El ensayo, pues, no es más que una glosa o compendio de opiniones estructuradas o articuladas, argumentadas y muy pensadas, incluso fundamentadas y sugerentes, pero no otra cosa que opiniones.

6. Para R.G. la dimensión filosófica del saber reside en su argumentada racionalidad y en su aspiración a la comprensión totalizadora, y ambas, a su parecer, constituyen condiciones demarcadoras respecto a los dominios de la literatura y de la religión, incómodo vecindario con el que es necesario romper de una vez por todas: la filosofía «se propone la comprensión de todo aquello que acaece y el conocimiento –o voluntad de conocimiento- de sus causas»; la literatura, por su lado, «promueve una actitud de dar forma expresiva y narrativa a la experiencia que se tiene de la realidad para recrearla, añadiéndole, como pincelada de color, unos signos que permitan su re-conocimiento»; mientras que la religión «inspira una propuesta de salvación personal como forma de enfrentarse a lo que nos pasa»³¹. Obsérvese una vez más que R.G. no deslinda el territorio de la filosofía del de la ciencia, al contrario, mantiene entre ellas el vínculo con que fueron alumbradas hace veintisiete siglos. Quiero señalar con esto que R.G. incurre, por una parte, en una incongruencia: la preferencia por el ensayo en detrimento del tratado, pese a Trías, cuando el conocimiento en su científicidad es a éste al que tiende y mejor se acomoda; y por otra parte en un exceso: la capitalización por parte de la filosofía así entendida del único ámbito legítimo de aspiración al saber y al conocimiento, vedado, pues, a la literatura, a la que reduce a mera exploración de vivencias propias y ajenas y a su caprichoso recreo ficcional. La gravedad del exceso reside, a mi juicio, en considerar a la filosofía una *forma* de la ciencia y, desde ahí, negar científicidad a la literatura. Naturalmente que la literatura no es ciencia, y nunca lo pretendió, pero es que tampoco lo es la filosofía, y hoy es una extravagancia, cuando no un anacronismo, pretenderlo.

Ficcionar, desde este punto de vista, viene a ser para R.G. un juego, una forma de entretenimiento en la que el narrador en realidad no tiene nada que decir que pretenda ser verdad, pero verdad en sentido *adecuado*, o sea en sentido científico. Y

³¹ *Ibid.*, p. 7. A esa página pertenecen las tres citas encadenadas.

esto no se discute: ningún escritor (novelista, poeta) pretende decir o mostrar verdades en sentido científico. Sin embargo, la gente, el público lector, siempre ha buscado enseñanzas morales y de sentido en la ficción, es decir enseñanzas que enseñen a vivir, según John Cheever porque «siempre ha habido una confusión entre la ficción y la filosofía»³². Esa confusión, en el sentido no de malentendido sino de fusión conjunta, de vinculación o de anudamiento por simpatía, no es más que la consecuencia inevitable de un destino común. Ya sabemos que la filosofía nace con una vocación comprensiva y explicativa por vía racional del mundo y de todo lo que contiene, pero esa racionalidad en principio no fue más que el modo de señalar un camino (método) específicamente humano, autónomo. Pronto quedó definida, no obstante, la vía de la verdad frente a esa otra vía, la de la opinión, por la que vagan los hombres, y con ello lo que en realidad se demarcaba no era tanto el territorio de la filosofía como el de la ciencia, como Descartes de algún modo entrevió en esa reedición del racionalismo parmenídeo que promueve como salida de la crisis del medievo. Ya leyendo a Descartes se aprecia lo forzado de la tarea filosófica: justificar o garantizar la verdad que la ciencia dice descubrir pero de la que, hasta no encontrar el sólido sustrato en que se apoye, cabe obstinadamente –y cínicamente– dudar. Para Descartes la ciencia de Galileo es verdadera no porque desde sí misma así se establezca, sino porque así lo establece esa instancia superior que es la filosofía, que, por cierto, conduce a Dios como causa de todo y garantía de verdad del conocimiento matemático-racional. La seguridad del científico cuando hace su hallazgo y lo publica resulta que aún requiere el plácet del filósofo, potestad que en su momento se atribuyeron Bergson o Husserl, por ejemplo.

7. Rodríguez Genovés no entra siquiera en esta cuestión. Parte del supuesto de que ciencia y filosofía constituyen saberes que comparten, cuando menos, un indeleble parecido de familia, como impone su común origen genético. El empeño, o casi cruzada, que R.G. mantiene es contra la confusión de géneros, un conflicto que a su juicio en España adquiere un particular dramatismo debido a nuestra inveterada carencia de talento filosófico:

En España, a las motivaciones usuales se le han adherido unos viejos mitos que le conceden una solera propia. Sucede en nuestra tradición cultural que partimos de un problema de base, y es que en él no ha sido posible la cimentación de una creencia y práctica de la filosofía en sentido plenamente moderno, tal vez por apreciarse incompatible con su carácter, el cual se consideraría más dispuesto para las artes, más inclinado o acostado hacia la imaginación o propenso a la poesía que aficionado a los oficios de la razón y la ciencia.³³

³² CHEEVER, J., *The Paris Review Entrevistas*, Barcelona, El Aleph, 2007, p. 162.

³³ *Ibid.*, p. 42.

Unamuno, Santayana, Aranguren, María Zambrano, o incluso Fernando Savater entre los vivos, españoles³⁴, y Octavio Paz o Enrique Krauze entre los del otro lado del Atlántico, mexicanos en este caso, pero por lo visto tocados por el mismo mal hispano, son algunos de los autores que R.G. hace comparecer en su galería de personajes ambiguos que han colaborado o siguen colaborando a que la línea divisoria entre filosofía y literatura no termine de trazarse con claridad, lo que para R.G. constituye «uno de los equívocos más perturbadores en la filosofía de tradición hispana»³⁵. A Unamuno literalmente lo califica de «portento agónico y delirante» y lo responsabiliza de ser uno de los inspiradores de la mitología del ser hispano, cuyo rebrote filosófico, la tan discutida filosofía española, para el viejo rector se encontraba «líquida y difusa en nuestra literatura, en nuestra vida, en nuestra acción, en nuestra mística, sobre todo; y no en los sistemas filosóficos»³⁶, y ahí le duele a Genovés. La calificación de poetas y filósofos a Santayana, María Zambrano y Aranguren, a quienes reconoce valor y coraje intelectuales, es una prueba de la ambigüedad que denuncia en el entendimiento de la tarea filosófica, asunto que al final se libra, como ya veníamos planteando, en el terreno del método, que es para R.G. el tema por el que se penetra «en el núcleo del conflicto de géneros y la demarcación de campos de saber»³⁷. Zambrano reconoce que en el método nunca podrán ponerse de acuerdo filosofía y poesía, entendiendo que la poesía representa la liberación de la subordinación filosófica a lo real y a la lógica, algo así como su superación. Para Zambrano el método racional termina siendo sustituido por la imaginación suplantadora, lo cual representa para R.G. una toma de partido por el “saber” en detrimento del “conocimiento”. Es decir, Zambrano deja, en rigor, de hacer filosofía pero el argumento que avala ese juicio es el abandono del discurso racional. No seré yo quien se empeñe en insistir en que Zambrano hace filosofía o deja de hacerla (en el fondo ella misma es víctima del prejuicio logicista y conceptualista, lo que utiliza R.G. como base de su crítica), pero desde luego desconozco cuál sea el funcionamiento de lo que R.G. llama método racional, y

³⁴ Curiosamente no cita a Baroja, otro pensador literato, o literato pensador, gustoso de la transgresión hasta el punto de fraguar su propia novelística trufada de acción y pensamiento, hasta poner en boca de uno de sus personajes lo siguiente: “¡Bah! Esa es la opinión de una modista; pero no es la opinión de un filósofo”, en Baroja, Pío, *La sensualidad perversa*, Madrid, Caro Raggio. 1975. Indudablemente, para Baroja un filósofo tiene opiniones, que suelen ser tomadas por muy valiosas, pero es saber muy distinto al conocimiento de los científicos. Y más inadmisible me parece la ausencia de Baroja en los análisis de R.G. cuanto es conocida la disputa que mantuvo con Ortega a propósito del ser de la novela, su objeto y sus limitaciones. El Prólogo a *La nave de los locos*, Madrid, Caro Raggio/Cátedra, 1999, es el documento donde Baroja responde a Ortega. Volveré sobre ello.

³⁵ *Op. cit.*, 43.

³⁶ *Ibid.*, p. 42. R.G. cita a Unamuno: *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid, Sarpe, 2003.

³⁷ *Ibid.*, p. 55.

menos lo conozco cuanto más pretendo alejarlo de la imaginación, que a R.G. se le antoja recurso acientífico, literario y poético. Zambrano, Aranguren y Santayana hacen *su* filosofía, como Unamuno y Baroja, poniendo en ese hacer todos los recursos de que son capaces de servirse, que son recursos al servicio de sus ideas y del modo como mejor ellos son capaces de transmitirlos³⁸. No puede haber sino absoluta libertad metodológica, porque el pensamiento no puede seguir pautas ni moldes preestablecidos a que acomodarse. Algo muy distinto de la metodología científica, que también incorpora la imaginación y creatividad del investigador, pero la validación del producto sólo se consigue tras el sometimiento a unos controles de calidad y a unas pruebas experimentales consensuados e intersubjetivos³⁹. La ausencia de método de validación experimental e intersubjetiva, en definitiva, es lo que caracteriza a la filosofía, la vincula a la literatura, en tanto ésta se caracteriza por plegarse a todas las manifestaciones de la subjetividad, y marca la diferencia radical con la ciencia. Para R.G., el método, como para Parménides, es la razón; y en tanto Zambrano, siguiendo a Nietzsche, cree que el hombre occidental la perdió precisamente por buscarla, por un empacho, R.G. la sitúa (a Zambrano) entre las tendencias antimodernas o posmodernas, es decir junto «con las fuerzas hostiles a la razón y con los tratantes de filosofías y demás géneros»⁴⁰. Razón contra imaginación, razón contra subjetividad, razón contra sujeto, razón contra metáfora, razón contra experiencia personal, razón contra sensaciones..., tales parecen ser algunos de los contrarios que R.G. establece, como si la racionalidad pudiera desligarse del resto de

³⁸ Baroja está plenamente persuadido de la autreferencialidad de toda obra literaria, incluida la filosófica. El «Prólogo casi doctrinal a la novela» con que inicia *La nave de los locos* es una muestra de hasta qué punto él tenía como indiscutible esta idea y otras que aquí se expresan. Leemos allí: «En el fondo, toda opinión, toda tesis, es un alegato de defensa de sí mismo, de lo bueno y de lo malo que uno tiene» [...]. «¿Quiénes son los novelistas actuales que han podido crear tipos que lleven como una vida independiente de su autor? ¿Quiénes son los que han pintado sombras que no son la proyección de sí mismos? Yo no conozco a ninguno». En otro momento, hablando de Dostoievski a propósito de técnicas y métodos, como ejemplo de la inevitable simbiosis entre autor y técnica, manifiesta: «Que hay en él [en Dostoievski] una técnica novelística adaptada a sus condiciones, es cierto; pero es una técnica que si se pudiera separar del autor y ser empleada por otro no valdría gran cosa». Baroja, P., Prólogo a *La nave de los locos*, op. cit., pp. 67, 77-78, 82. ¿Quién puede sostener, también en el terreno filosófico, que Platón o Nietzsche, por ejemplo, no desarrollaron su propia técnica de escritura, aquella que enraíza en lo más primario de su psiquismo? ¿Y quién que su obra no es otra cosa sino un alegato, a veces desesperado, en defensa de sí mismos?

³⁹ Muy ilustrativa a este respecto será la opinión de Ramón y Cajal sobre la libertad y autonomía del científico, y su trabajo ajeno a métodos, pautas y reglas. Pero el acuerdo de base con Baroja es significativo, a pesar de estar referidos a ámbitos de actividad intelectual en principio distintos, que no del todo ajenos.

⁴⁰ *Op. cit.*, p. 57.

competencias intelectuales humanas, como si de suyo la razón constituyera un territorio con lindes demarcadas; si así fuera la confusión de la que se lamenta R.G. sería imposible, del mismo modo que es imposible estar en misa y repicando. El método de la ciencia no es, en rigor, un método racional, es un método justificativo, es decir un procedimiento de validación y de control técnico. Las palabras de Francisco Ayala me parecen sumamente clarificadoras en este punto:

El punto de partida de la investigación científica es la concepción de una idea. Sin embargo, el proceso creativo no es único de los científicos. Los filósofos, así como los novelistas, los poetas y los pintores también son creativos; también ellos proponen modelos de experiencia y también generalizan por inducción. Lo que distingue a la ciencia de otras formas de conocimiento es el proceso por el cual este conocimiento es justificado o validado.⁴¹

Recurrir a la imaginación metafórica o a la palabra poética es para R.G. una muestra de la incapacidad para el decir conceptual, es decir la renuncia palmaria al ejercicio de la filosofía, lo que le lleva a preguntarse para qué insisten quienes así proceden en autodenominarse filósofos y en seguir necesitando la filosofía:

Me pregunto, además, para qué necesitan algunos la filosofía, si tan incómoda les resulta para abordar lo indecible y por qué no la dejan ser y estar en su lugar, allí donde logró, tras grandes esfuerzos, liberarse de la carga del mito, la poesía y la culpa.

Pero, no. Entre nosotros, han sido muchos, y lo son todavía que suspiran [sic] por un retorno a la etapa prefilosófica, o al menos, al momento en que la filosofía trajinaba todavía entre metáforas y parábolas. Este ha sido el caso de Juan David García Bacca, erudito postulante de aquello que denomina filosofía edificante: «Y para devolver a la filosofía esta propiedad que en otros tiempos poseyó, cuando no se había separado aún de la poesía y el mito, es preciso que en ella hable el hombre entero y no sólo la inteligencia».⁴²

En efecto, yo desconozco qué sea eso del hombre entero, en vez de cuarteado, y tampoco alcanzo a la comprensión de que pueda hablar algo que no sea el hombre a través de su inteligencia. Pero es que R.G. reserva a la filosofía la posibilidad de fraguar no un saber particular sino un conocimiento público, y eso debe ser ajeno al mito y a la poesía, que tenemos claro el autor y yo que no son, en efecto, conocimiento. Sin embargo, difiero en esa consideración de la posibilidad de la filosofía como conocimiento, pues ¿qué es a la postre la filosofía sin cada filósofo?, ¿es que se puede hablar acaso de un saber propio y transmisible extrasubjetivamente, controlado y consensuado? R.G. se refugia una vez más en Ortega: sin concepto que haga visible y fable el objeto de conocimiento habrá cualquier cosa, pero no será lo que intentamos bajo el nombre de filosofía. Una vez más aparece la aspiración a la

⁴¹ AYALA, F., *op. cit.* 188.

⁴² *Op. cit.*, p. 58.

autonomía como vocación irrenunciable de la filosofía, y en esta línea replica R.G. a Aranguren, a quien cita, por no haber concebido nunca una idea de filosofía emancipada de la religión y de la teología, como ataduras externas. Es evidente que si lo que se busca es un conocimiento objetivo en sentido científico, la religión y la teología distorsionan esa científicidad, pero no por el hecho de establecer puentes con otras vías comprensivas o explicativas se devalúa la actividad filosófica en cuanto tal, pues ésta no puede dejar de ser privativa y peculiar de cada filósofo, que buscará respuestas allí donde crea encontrarlas y de la manera que mejor se adapte a unas condiciones de las que nunca es plenamente dueño. La cita de Aranguren objeto de desacuerdo es la siguiente:

Muchas veces se ha escrito, desde Unamuno y Ganivet, y lo mismo por españoles que por extranjeros, que el “lugar” en que se ha de buscar y se encuentra la filosofía española no es en el tratado de filosofía, sino en la literatura. Así, la filosofía poética-mística de San Juan de la Cruz, la profunda filosofía encerrada en el Quijote, la filosofía moral de Quevedo y Gracián, la filosofía picaresca, la meditación dramática sobre el mundo y la vida de Calderón de la Barca.⁴³

En la misma línea se manifiestan Unamuno, Américo Castro y Baroja, entre otros. Significativa es la idea de este último de la novela como un género proteico capaz de integrar pensamientos de variada filiación, consciente con tanta plenitud como lúcida humildad de que la actividad del novelista o del escritor no pasa de ser tarea personalísima que sólo se practica desde una necesidad personal ciertamente intransitiva:

La novela, hoy por hoy, es un género multiforme, proteico, en formación, en fermentación; lo abarca todo: el libro filosófico, el libro psicológico, la aventura, la utopía, lo épico; todo absolutamente.⁴⁴

La desmitificación que Baroja opera sobre el oficio del pensador está en la línea de desvincular esa tarea del trabajo científico, cuyos resultados y función social son innegablemente superiores⁴⁵. Recuerdo una vez más que R.G. no cita a Baroja ni una

⁴³ LÓPEZ ARANGUREN, J. L., «El oficio del intelectual y la crítica de la crítica», en *Obras Completas*, Madrid, Trotta, 1996, pp. 344-345.

⁴⁴ BAROJA, P., *La nave de los locos*, p. 72.

⁴⁵ No le duelen prendas a Baroja reconocer el carácter menor de la labor del escritor, ya sea novelista o ensayista filosófico. En el mencionado Prólogo Baroja monta una dramatización como soporte expositivo de sus reflexiones: tres amigos se encuentran en un pueblo de la costa malagueña y entretienen el viaje debatiendo sobre asuntos varios; uno es ensayista (velada referencia a Ortega), otro es versado en cuestiones pedagógicas, y él mismo, novelista.

sola vez en su ensayo, pero insiste en seguir a Ortega y denunciar que la subordinación de la filosofía a la literatura o a la teología abunda en una confusión de la que la filosofía no saldrá bien parada. Por contra, al parecer de R.G., la cercanía genética a la ciencia prestigia a la filosofía, si bien tampoco respecto a ella cabe establecer vínculo de dependencia; de manera autónoma la filosofía practica la argumentación, frente al argumento literario, y conquista un conocimiento propio, frente al conocimiento experimental de la ciencia. Lo propio de la filosofía es, insiste una vez más R. G., la argumentación, pero ¿constituye ésta razón suficiente para la producción de conocimiento? Pienso que no, y que de su mano seguimos sin salir del terreno de la opinión argumentada. Asistidos por la lógica y el concepto R. G. piensa que se genera conocimiento, y a mí se me antoja que a semejante impostura se deben precisamente los pobres y limitadísimos resultados que históricamente ha dado la actividad filosófica víctima de su contumacia en mantener una expectativa hace mucho tiempo extemporánea, pues el concepto no responde con frecuencia a un hecho bien establecido y por tanto el razonamiento se realiza sobre vaguedades e imprecisiones conceptuales, cuando no sobre imaginarios lingüísticos. R.G., no obstante, renuncia a ver la paja en el ojo propio y persiste en verla en el ajeno, así reduce una vez más el debate a estos términos sencillos:

No querer distinguir entre lo que es un relato (grande o pequeño) de lo que no lo es, o entre una experiencia de re-conocimiento (Literatura) y un conocimiento de experiencia (Filosofía). [...]

Para una sensibilidad moderna y una educación ilustrada resulta altamente inconveniente concebir conflictos ideológicos, teóricos ni religiosos como consecuencia de palabras que proceden de un texto literario.⁴⁶

La palabra procedente de un texto literario está, por decir así, afectada de sospecha ficcional y por ello, para R.G., no es apta para despertar un problematismo latente y extraliterario, y aún menos una posible solución. Me gustaría saber qué ingrediente porta el concepto filosófico que se disuelve como un azucarillo en cuanto se lo inserta en un texto *literario* o se literaturiza. ¿Es que no cabe hacer una lectura filosófica de la obra literaria, igual que cabe el análisis filológico de la obra filosófica? Pues como no hay argumentación lógica, al decir de R.G., no puede haber filosofía, y de donde no hay filosofía no podemos pretender extraer filosofía, igual que de un olmo no se puede cosechar una canasta de peras. Así de simple... y así de falso. Para

Dice lo siguiente de ellos y de la ocupación que les une: «Los tres amigos somos escritores, discutidores habituales y crónicos y aficionados a debatir ideas. Para el que no nos conozca, debemos ser gente absurda; al que tenga conocimiento de algunos de nuestros productos y nos lleve ya catalogados como fabricantes de cosas vanas e inútiles, no le han de chocar nuestras disquisiciones». BAROJA. P., *Ibid.*, pp. 63-64.

⁴⁶ *Op. cit.*, pp. 63-64.

R. G. esa supuesta filosofía en la literatura aparte de ser una impostura intelectual y artística, un juego sucio, es pensamiento muerto que quedará en evidencia “del mismo modo que el cadáver sumergido en las aguas emerge a la superficie algún día”⁴⁷; como si la impostura intelectual y artística no se diera también, y con un énfasis que más la ridiculiza, entre las líneas de firmes trazos y gruesos nudos conceptuales de tantos ensayos filosóficos⁴⁸. Pero R.G. sólo ve impostura en el literato pensador o en el pensador que hace literatura, y le exige, no que diga la verdad –eso es imposible, porque a su juicio ni la busca, como ya había dictaminado-, sino que no fomente la mentira ni viva de la estafa intelectual. Tremendo cráneo el que ha pillado R.G., obsesionado con que le roban la cartera (ay, Sexto Empírico), y no desfallece en nuevas embestidas al enemigo, que ya van resultando casi cómicas: lo que él considera ciertas tácticas fingidas, retóricas y artificiosas

no armonizan bien con el propósito cardinal del ensayo, que es, a diferencia del tratado, ofrecer una versión personal, subjetiva y comprometida de lo que expone, y, a diferencia del novelista o poeta, proceder a cara descubierta, sin trampa ni cartón, sin juego de identidades, sin ser (o pasar por) un personaje más de trama o tramoya.⁴⁹

¿Cómo se puede sugerir que el novelista o el poeta no están comprometidos con su obra y, desde luego, con las ideas que allí expresan? ¿No es la versión personal, subjetiva y comprometida en definitiva la manifestación más honrada y cabal de una opinión? ¿Acaso el proceder a cara descubierta aporta un gramo de verdad al contenido del ensayo, al valor de la idea, o siquiera de autenticidad? ¿Es que el ensayista no actúa por máscara interpuesta? ¿No es la diferencia entre el tratado y el ensayo, al fin y al cabo, una diferencia de tono expositivo donde se oculta deliberadamente todo lo que de personal, emocional, subjetivo, caprichoso y comprometido late en el discurso académico y supuestamente científico? ¿Cómo se pueden negar esos ingredientes en la obra de Bergson, Marx o Schopenhauer, de Montaigne o de Ortega, por poner algunos ejemplos? ¿Cómo se puede excluir al novelista de la nutrida y egregia tropa de quienes buscan un decir auténtico y verdadero, según su propia y personal visión, tan sólo porque el soporte genérico difiera, acomodado según las necesidades y características personales del autor? Pretender que el talento filosófico sólo admita una vía de manifestación me parece una de las puerilidades intelectuales más sonadas que aún es posible encontrar en

⁴⁷ *Ibid.*, p. 70.

⁴⁸ Recuérdese, a este efecto, la jocosa denuncia de determinadas imposturas y supercherías intelectuales que realizaron Alan Socal y Jean Bricmont, *Imposturas intelectuales*, Barcelona, Paidós, 1999, trad. de Joan Carles Guix Vilaplana.

⁴⁹ *Op. cit.*, p. 116.

nuestra varia jungla filosófica. El lamento de R. G. casi mueve a llanto conmisericordioso, por no faltar al respeto con una estruendosa carcajada:

Cruel destino para la filosofía, si todo quedara ahí: nacer hace veintiséis siglos emancipándose del saber poético, pagar su culpa sirviendo a la Teología como ancilla, conocer breves periodos de libertad condicionada, y acabar otra vez de auxiliar de la poesía. ¿O es otro el proyecto ofrecido?⁵⁰

Una vez más el problema reaparece, tal es el de mantener para la filosofía una expectativa que, al margen de los logros de la ciencia –su fruto más preciado, así debe ser considerado en cierto sentido, como admitió Piaget–, no puede pasar de ofrecer opiniones fundadas o elaboradas que, presentadas en los más variados soportes, no podrán evitar llevar el sello inequívoco del sujeto que las alumbró.

8. La expectativa de la filosofía, he ahí el problema, también para Richard Rorty (Nueva York, 1931-Palo Alto, 2007). Problema que se hace extensivo al propio sujeto, quien alumbra, y, consecuentemente, al objeto, lo alumbrado. Y vuelta a empezar. Vuelta a empezar con la distinción apariencia/realidad, con la pugna por elaborar el vocabulario más *adecuado*, o la argumentación más inatacable, que reproduzcan más fielmente la Verdad. Vuelta a empezar con la diatriba ciencia/filosofía, filosofía/literatura, los criterios de demarcación, los territorios propios y ajenos, el consenso y el valor, lo verdadero y lo falso, manifestaciones al fin de la oposición suprema que –entre las muchas formulaciones que Rorty concibe– cabe expresar como Filosofía/filosofía⁵¹.

La reflexión de Rorty representa un esfuerzo por superar esa espiral autolimitadora, retroalimentada y en buena medida banal. Tal superación no pasa de ser una propuesta, como no podía ser de otro modo, una interpretación precisamente de las expectativas que hacen de la Filosofía un ejercicio aislado y en definitiva gratuito pero empeñado en disputar un espacio, un método y un saber propios, incluso privilegiado, respecto a otros saberes. Junto a esa interpretación, en su mismo corazón, late una nueva disposición hacia el saber y la crítica, una disposición hacia la multidisciplinaridad no especializadora sino superadora de los lastres que imposibilitan el vuelo del pensamiento, libre de deudas con la ortodoxia histórica y renuente a su encasillamiento dogmático y a su dandismo elitista. Esa nueva *héxis*

⁵⁰ *Ibid.*, p. 119.

⁵¹ En lo sucesivo, durante el presente capítulo, utilizaré siguiendo a Rorty las expresiones “Filosofía” y “filosofía”; la primera para aludir a la actividad entendida al modo platónico, trascendental, positivista y analítico, y la segunda en sentido pragmático, al modo como pudieron entenderla –con sus grandes diferencias y matizaciones– Nietzsche, W. James, Derrida y el propio Rorty, entre tantos.

abandona el afán argumentativo y demostrativo que desde antes de Aristóteles constituye el santo y seña del saber científico, saber contemplativo, desinteresado, pero saber supremo, saber universal y de lo necesario, saber no creativo ni productivo, sino desvelador de esencias, reales y verdaderas. Desde la posición de Rorty, el progreso intelectual y moral no se mide según el grado de fidelidad o de convergencia entre la representación de la naturaleza y la realidad pretendidamente representada, sino más bien en la producción de descripciones cada vez más útiles de las cosas y de las relaciones que entre sí se establecen. No hay modo de argumentar la preferencia por este criterio de progreso centrado en la utilidad, porque en el fondo toda argumentación sobre lo bueno o lo mejor supone incurrir en el supuesto de que existe un orden axiológico objetivo susceptible de descubrimiento y de identificación con el vocabulario adecuado y preciso. El pragmatismo de Rorty, deudor del de W. James, J. Dewey, C. S. Pierce o F. Nietzsche (más intensamente del primero y del último), entre otros muchos autores que nutren su reflexión⁵², no hay que entenderlo como una alternativa a algo, por ejemplo a las filosofías transmundanas, de raíz platónica, o al positivismo, de raíz hobbesiana, marxista o comtiana, sino simplemente como una invitación a cambiar de tema y atreverse a interpretar desde un vocabulario propio sin necesidad de verse obligado a fundar una epistemología también propia, es decir sin necesidad de *argumentar*⁵³. En esa línea interpreta Rorty el textualismo de la Yale School de crítica literaria agrupada en torno a Harold Bloom o Paul de Man, entre otros, si bien este último sucumbe a la tentación realista de creer haber encontrado la clave interpretativa del texto, pues en el fondo está persuadido de la existencia de un código secreto que una vez desvelado le permitirá hacer la interpretación correcta⁵⁴. En la misma irreprimible tentación cayeron Dewey, Pierce, Foucault y el mismo Derrida. Volveremos, no obstante, sobre esta cuestión.

9. ¿Cuál es, una vez más, el problema?, cabría preguntarse. Reparemos, no obstante, en que plantear esta pregunta así, en términos de “problema”, parece sugerir la existencia de algo incógnito que demanda solución en forma de respuesta correcta, y ello me hace tomar plena conciencia de la dificultad detectada por los

⁵² Entre ellos cabe destacar a H. Bloom, M.H. Abrams, E. Said, G. Graff, J. Derrida o M. Foucault.

⁵³ Presentar una alternativa, en sentido fuerte, es presentar nuevos y mejores argumentos que pretendan haber escalado unos metros en el largo y tortuoso camino que conduce a la cumbre: la Verdad.

⁵⁴ Esa *creencia* de fondo constituye una muestra de la incapacidad de superar la tentación de conquistar la verdad aún entre quienes se glorian de haber deconstruido la trama sujeto/objeto, como Paul de Man. De ahí también mi calificación de “insuficientes” y “limitados” a los esfuerzos deconstructivos procedentes del ámbito filológico, en tanto que reinciden en el mismo vicio que denuncian, incluido el propio Derrida, como muy oportunamente señala Rorty.

pragmatistas de reflexionar al margen de un lenguaje filosófico, es decir del lenguaje de la Filosofía, cuya misión –o sea, para lo que nació– es el descubrimiento de la Verdad; el término “problema”, pues, pertenece a la órbita del discurso de y para la Verdad. Una vez más en este estudio manifiesto mi indisposición a considerar en estos términos el tratamiento de los asuntos que sucesivamente voy trayendo a colación, o a discusión, o a debate, consciente de que utilizar un lenguaje demasiado ajeno a la Filosofía llevará a *tachar* mi escrito de literario, y por tanto seré acusado de hablar de otra cosa, no de Filosofía; pero, por el contrario, si me mantengo en la ortodoxia del vocabulario filosófico difícilmente podré zafarme de presupuestos platónicos, cayendo víctima del fuego amigo por no estar debidamente situado. No pretendo acertar, sino explicarme, porque no creo que se pueda acertar, no hay una diana y no son dardos lo que sale de las teclas del aparato con el que escribo. Me conformo con opinar y sugerir; es más, sé que no puedo hacer otra cosa. Esa “otra cosa” sería incurrir en la *ilusión* de la Filosofía.

Replanteando, en fin, la anterior pregunta, en la dimensión privada de donde es originaria, quizá pudiera formularse de este modo: ¿qué provoca mi reflexión, que me lleva a buscar apoyo en las opiniones y sugerencias de Rorty? El itinerario que ha seguido mi reflexión en los últimos años puede sintetizarse, muy sumariamente, como sigue.

La relación entre el autor y su obra, la presencia o ausencia, total o parcial, del autor en su obra la he tratado inicialmente, siguiendo la ortodoxia del vocabulario filosófico-científico, como un problema; ese problema, a su vez, se plantea al hilo de la posibilidad de interpretar obras literarias, específicamente novelas, como obras donde el autor, entre otras cosas, vierte un pensamiento propio, lo que a su vez ha derivado hacia el problema de la distinción entre obras científicas, filosóficas y literarias, o lo que es lo mismo: hacia el problema de determinar qué sea y bajo qué condiciones cabe decir que se hace filosofía, ciencia o literatura. Y ello, a su vez, ha derivado en la necesidad de discutir las expectativas que actualmente le caben a la filosofía, y en realidad también a la ciencia y a la literatura, puesto que demarcar las de una exige establecer las de las otras, si es que se pretende mantener sus respectivas denominaciones. La tarea es, pues, repensar las expectativas, e insisto: no tanto con la intención de redefinirlas sino de ajustarlas a mi propia interpretación, es decir de explicar mi opinión, tratando además de no ver el asunto como un problema sino, más bien, como un juego, algo más cercano a lo lúdico que a lo solemne. Ello me ha conducido a considerar que acaso la expectativa de una Filosofía sea lo que genera ese problematismo, a lo que se ve insoluble, y que independientemente de su insolubilidad la ciencia sigue su camino, la literatura también, y la Filosofía, o se va reduciendo a filosofía, con la consiguiente renuncia a sus pretendidas expectativas históricas, o sencillamente se aísla en los departamentos de Filosofía y en los *curricula* de bachillerato y universitarios. Ciertamente esta última posibilidad, la de su aislamiento revestido de hiperespecialización, constituye no sólo una reacción defensiva contra una eventual amenaza de desempleo a toda la casta profesoral, sino

algo que es percibido desde esas instituciones como una pérdida irreparable, un riesgo del todo inasumible al que la sociedad y la cultura occidentales se verían abocadas. Una cultura sin Filosofía como disciplina autónoma sería una cultura irracional, una cultura de la que desaparecería la pieza maestra que ensambla el resto de las piezas, una cultura huérfana del control racional que ejerce una facultad humana que moriría por atrofia, igual que desaparecen los órganos en desuso en el modelo lamarkista de evolución. ¿Cuál ha sido, en definitiva, la expectativa de la Filosofía y de la Ciencia? La consecución de la Verdad, cabe responder sin vacilar. Para Rorty la historia de todos los conatos de conquista, desvelamiento, descubrimiento o comprensión de la verdad, así como de sus profundas críticas, constituye «la historia del género literario que llamamos filosofía, el género que Platón fundara»⁵⁵. Se trata, por tanto, para Rorty, de un género literario, y no tanto por su degradación de Filosofía a filosofía sino porque tanto ésta, en cualquiera de sus concreciones, como la ciencia y la propia literatura son versiones de un textualismo entendido en clave pragmática, es decir como expresión de un ejercicio de crítica de la cultura realizado tras la condena de la teoría de la verdad como correspondencia con la realidad. Esa teoría de la verdad como correspondencia con la realidad es compartida tanto por platónicos como por positivistas, por trascendentalistas como por empiristas y analíticos. Trataré de concretar con mayor detalle la posición de Rorty, así como la mía propia.

10. Rorty entiende que La Verdad, La Bondad, La Racionalidad, La Filosofía... son nociones interconectadas. Con mayúsculas son nombres de objetos, de cánones, de entidades susceptibles de ser amadas, buscadas o conocidas. Expresados con minúsculas, por el contrario, verdad, bondad... nombran propiedades de oraciones, o de acciones o de situaciones, se mueven en el terreno de lo accidental y lo calificativo. En este sentido, decir filosofía, con minúscula, bien puede significar el intento particular por establecer una relación entre las cosas, tomados en sentido lato los términos “relación” y “cosas”, lo cual lleva a considerar filósofos tanto a Fichte como a Frege, a Descartes o a Nietzsche. La mayúscula de Filósofo o de Filosofía, por el contrario, sugiere parecerse a Platón, a Descartes o a Kant, por ejemplo, y tratar de hacer lo que ellos hicieron e intentar lo que intentaron aunque no lograran su objetivo a satisfacción; ser Filósofo, de algún modo, significa encaramarse en sus hombros y seguir, así, escalando *hacia* la Verdad. Sobre los hombros de estos gigantes se ve más, es decir se puede llegar a saber más de la Verdad, a ser más Filósofo, a ser más Bueno y más Racional. Bien es cierto que los Filósofos no siempre han compartido una misma opinión sobre la naturaleza de la Verdad, y a este efecto Rorty distingue entre los Filósofos transmundanos y los Filósofos realistas o materialistas.

⁵⁵ RORTY, R., *Consecuencias del pragmatismo*, Madrid, Tecnos, 1996, p. 20.

Para los primeros, modelo Platón, existe una realidad allende el espacio y el tiempo, y el ser humano tiene una singular capacidad de conexión con ese orden transmundano de realidad dada su naturaleza dual, espiritual/material. Para los segundos, modelo Hobbes o Marx, no existe otro mundo más que el espacio-temporal, y ello constituye la única Realidad. Para los primeros la Verdad es descubrimiento de la Realidad Suprasensible; para los segundos la Verdad es correspondencia con la única Realidad que hay. Para ambos ha de existir algún procedimiento privilegiado de acceso a la Verdad por parte del Hombre; históricamente ese acceso ha sido la intuición en sus diversas modalidades o variantes (platónica, aristotélica, agustiniana, tomista, cartesiana, humeana, kantiana, hegeliana, bergsoniana, husserliana, etc., por citar sólo algunas). Esta oposición entre Filósofos, durante el siglo XIX se concretó en la oposición entre Filosofía trascendental y Filosofía empírica, o como Rorty también califica a sus mentores: Platónicos y Positivistas. A pesar de la vaguedad de estos términos, ya en el mencionado siglo la pertenencia o mayor cercanía a un movimiento o a otro era una percepción bastante clara para cada pensador, incluso para los Filósofos de hoy mismo. Basta creer que la ciencia natural no aporta la última palabra en el conocimiento de la Verdad, y que aún es posible acceder a una dimensión de la Verdad a la que ésta es ajena porque sus métodos se lo imposibilitan, o creer que, en efecto, la ciencia natural aporta no sólo la última palabra al conocimiento de la Verdad, sino también la única que merece ser tenida en cuenta mientras tal palabra final se llega a pronunciar, algo de lo que aún estamos lejos. Ambos tipos de Filósofos, trascendentales y empíricos, Platónicos y Positivistas, claro está, practican la Filosofía, y ello constituye su acuerdo de base, es lo que los une, a pesar de sus ruidosas diferencias:

Donde los filósofos trascendentales veían lo espiritual los filósofos empíricos veían lo emocional. Lo que para los filósofos empíricos eran logros de la ciencia natural al descubrir la naturaleza de La Realidad, para los filósofos trascendentales eran banalidades, verdades irrelevantes para La Verdad.⁵⁶

11. ¿Qué argumento, no obstante, cabe esgrimir para abandonar la práctica de la Filosofía, y qué alternativa, y cuál sería su alcance, cabe proponer?

Nuevamente llamo la atención sobre la facilidad con que nos deslizamos hacia el terreno de la Filosofía, presos de un vocabulario que cataliza un modo de pensar en función de la expectativa de la Verdad. Dejar de hacer Filosofía parece también exigir, pues, argumentar, es decir exige dar razones que aspiren a ser tenidas en cuenta porque pretenden ser verdaderas, o más verdaderas que otras; es algo parecido a tener que demostrar la inexistencia de Dios para abandonar el cristianismo. De este modo la propuesta de Rorty no es más que una invitación o sugerencia: cambiar de

⁵⁶ *Ibid.*, p. 22.

tema. Pero, ¿por qué? –insisten el Platónico y el Positivista–. Sencillamente, por falta de interés en la Verdad a la vista de la historia de su búsqueda, a la vista de los resultados que tan denodada búsqueda ha dado. El hecho, el *fatum*, es lo inoperante de la actividad filosófica *fuera* de su endogámico circuito de producciones y debates; históricamente así ha sido, y me remito al minucioso análisis, en parte ya aludido, de las diversas variedades epistemológicas que hace Piaget⁵⁷. Por eso más que de una posición Filosófica, el cuestionamiento de la pertinencia del debate Filosófico pone de manifiesto una actitud: la actitud pragmática. Se caracteriza esta actitud precisamente por la despreocupación consciente acerca de la Verdad y acerca de otras cuestiones subsidiarias a la Verdad, como lo que “hace” verdadera a una oración, o el tipo de realidad que “corresponde” a tal oración, o si Kant estaba más en “lo cierto” que Platón. Esta despreocupación, a su vez, resulta altamente provocadora para ambas clases de Filósofos, Platónicos y Positivistas. Los primeros ven al pragmatista como un positivista rebajado, de ideas vagas, perdido en generalidades y en amalgamas imposibles, propias de un aficionado (no de un profesional serio y responsable, incapaz, por imperativo moral, de dar gato por liebre); pero los segundos, curiosamente, lo ven como un activista del platonismo al no conceder al conocimiento científico un estatuto “superior”, sin entender que para el pragmatista la noción misma de “superior” forma parte del vocabulario de la escala de la Verdad. La única superioridad que el pragmatista concede al conocimiento científico es en función de su utilidad, criterio que cabe calificar de productivo y práctico, siguiendo la distinción aristotélica de los saberes aunque suprimiendo los contemplativos, que quedarían asimilados a los dos mencionados. Pero la cuestión es que el pragmatista, para Platónicos y Positivistas, no es verdaderamente un filósofo, alegando en su acusación que no es un Filósofo, recurriendo a la mayúscula, que sella su complicidad gremial. El pragmatista intenta defenderse, insiste Rorty, diciendo que uno puede ser un filósofo precisamente por ser anti-Filosófico y que la mejor manera de dar sentido a las cosas es retirarse del litigio entre platónicos y positivistas y abandonar así las presuposiciones de la Filosofía⁵⁸.

No tengo yo muy claro que haya necesariamente que reclamar título de filósofo en estas condiciones de capitalización y monopolio del mencionado título. Opino que no merece la pena. Mi intención es más bien la de olvidarme del problema de la identidad y centrarme en la acción, una actitud y un anhelo que caben ser calificados de barojianos, con toda su carga literaria. Nadie puede negar mi derecho a pensar con

⁵⁷ Piaget, en la obra citada, analiza las que considera las seis variedades epistemológicas que se han dado en la historia del pensamiento y muestra cómo todas ellas proceden de tantas ciencias constiuidas o en vías de constitución; son ellas, las ciencias en ciernes o constituidas las que han dado forma particular a cada epistemología. A algo similar se refiere Rorty cuando habla de la fundamentación kantiana. Ver PIAGET, J., *op. cit.* pp. 60 ss.

⁵⁸ RORTY, R., *op. cit.*, p. 23.

el único propósito de interpretar y de establecer relaciones comprensivas y útiles para mí, ¿es eso ser filósofo, hacer filosofía, o hacer crítica de la cultura, como pientea Rorty? No lo sé, pero sí se trata de una actitud abiertamente *interesada* y nada contemplativa, mucho más cercana –curiosamente– de la intención platónica que de la aristotélica. Detrás de Platón había, sin duda, un hombre de acción, como detrás de Aristóteles había un contemplativo, a pesar de su activismo. Sin embargo el Platonismo y el Positivismo como polaridades Filosóficas se alinean más en la senda aristotélica que en la platónica, en tanto que aspiraciones a un saber ajeno al interés productivo y al interés práctico, es decir un saber puro y absoluto desvinculado del tedio que supone lidiar en la arena de la contingencia cotidiana y, al cabo, histórica.

12. Independientemente de la condición o no de filósofos, los pragmatistas no constituyen tampoco una comunidad exenta de divergencias internas e incluso de incoherencias (entre James, Dewey, Pierce, Nietzsche o Rorty a lo sumo encontramos un parecido de familia). No pretendo en este momento hacer una exégesis del pensamiento pragmático, sólo aludo al pragmatismo como una corriente intelectual que me parece altamente sugerente, poco estudiada en mi entorno académico, y alumbradora de mi propio camino, es decir lo tomo como instrumento heurístico que auxilia mi propia reflexión acerca de la filosofía entendida como género literario y lo que esa consideración afecta a las expectativas mismas de la filosofía como actividad. Sin embargo no puedo dejar de reconocer que mostrar o proclamar mis simpatías por el pragmatismo me convierte *eo ipso* en persona sospechosa y en objeto de elaboradas y certeras críticas desde algunos de los polos de la Filosofía oficial. El pragmatismo, sea dicho una vez más, o de otra manera, no es considerado una filosofía sino más bien una anti-filosofía, y ello ha generado desde la segunda mitad del pasado siglo enérgicas reacciones antipragmáticas que ya en los años setenta han adoptado la forma, quizá más seria y comprometedora, que Rorty califica de *reacción realista*, llegando a distinguir entre un realismo técnico y un realismo intuitivo. Ambos realismos salen al paso del riesgo intolerable que representa el hipotético advenimiento de una época post-filosófica, y cada uno desde su parcela manifiestan su interés por que la Filosofía no pierda su aspiración a conquistar el preciado estatuto científico y evite quedar relegada a mero género o artefacto literario. Examinemos brevemente esta reacción realista.

13. El realismo técnico deriva de los modernos refinamientos de la filosofía del lenguaje, especialmente los llevados a cabo por Saul Kripke y Michael Dummett, que han cuestionado con eficacia la crítica pragmática de la teoría de la verdad como correspondencia y han obligado a los pragmatistas a responder a ciertas cuestiones incómodas. Los realistas teóricos consideran que el pragmatismo es erróneo porque se asienta en una filosofía del lenguaje falsa, por verificacionista. Lo que Kripke propone es una nueva teoría de la referencia que pretende superar la limitación verificacionista que representa la teoría referencial de fondo kantiano que comparten

Quine, el primer Wittgenstein y Frege. Kripke aboga por una construcción no fregeana de las relaciones palabra-mundo. En efecto, mientras que la consideración fregeana del mundo es la de una totalidad indiferenciada sobre la que el sujeto establece conceptualmente un fraccionamiento de acuerdo con sus intereses, Kripke parte de una consideración del mundo como naturalmente dividido o fragmentado en particulares, en géneros naturales de particulares e incluso en rasgos esenciales y accidentales de tales géneros y particulares, de modo que la relación palabra-particular cuenta ya con un referente real y previo a la selección de la palabra. La palabra será *adecuada*, es decir *corresponderá* a algo, si conseguimos descubrir su referencia real. Así Kripke pretende sustituir el criterio verificacionista por un criterio fisicalista, considerando que sólo desde él cabe preservar la noción de verdad como correspondencia con la realidad. O sea que para el realista técnico es improcedente la supresión de dicha noción. Pero es precisamente esto lo que incomoda al pragmatista, el hecho de decretar la improcedencia de tal supresión sin dar ninguna explicación técnica de por qué es *preferible* mantenerla, dado que aún puede darse el caso de que al margen de cualquier noción de verdad nuestras aserciones sirvan enteramente a nuestros propósitos, incluso en el caso hipotético de que alguna vez llegaran a demostrarse como falsas y no se correspondieran con referencia alguna. ¿Sugiere el realista técnico que si llegara a demostrarse la falsedad de una aserción *debería* ser suprimida, independientemente de su utilidad?, ¿es que la Verdad va necesariamente a reportar un beneficio universal e indiscutible? La formulación de estas cuestiones al realista técnico constata a mi juicio la brecha abierta entre Filosofía y filosofía, así como la creciente incomunicación a que parecen estar condenadas. El realista técnico no aporta ni una sola razón técnica para conservar, mejor que desechar, esa noción extrateórica de verdad, mientras que el pragmatista insiste en que la pregunta por la referencia es en cualquier caso una cuestión sociológica, una cuestión de sentido en la conducta lingüística de una comunidad, donde es operativa y beneficiosa; en caso contrario sería eliminada y sustituida por otra *mejor*, que no más verdadera.

14. Dummett, por su parte, insiste en la existencia de un *ahí fuera* (el mundo fragmentado de Kripke, por ejemplo) donde algo hay independientemente del estado de nuestro conocimiento o de los procesos de investigación disponibles, y de lo cual cabe predicar si es verdadero o falso independientemente de que acertemos o no al identificar esa referencia con una palabra o un enunciado. Es decir, según Dummett, «el significado que logramos adscribir a nuestros enunciados es de un tipo tal que su verdad o su falsedad es por lo general independiente de que sepamos, o de que dispongamos de medios para saber, cuál es su valor veritativo»⁵⁹. Dummett pretende saldar la polémica entre realistas y antirrealistas haciendo ver que no se necesita un criterio previo de determinación de lo que hace verdadero o falso un enunciado, sino

⁵⁹ DUMMETT, M., *Truth and Other Enigmas*, citado por Rorty, *ibidem*, p. 38.

que independientemente de ello cabe construir enunciados y adscribirles significados operativos. En realidad Dummett admite que la bivalencia verdadero o falso no se aplica del mismo modo según la referencia sea el mundo físico o, por ejemplo, el ámbito de la moral. Reconoce que el realista extremo incurre en un exceso cuando adscribe la misma consideración bivalente a todos los enunciados, al margen de lo que versen, del mismo modo que considera inaceptable la negativa del pragmatista a valorar ningún enunciado, también al margen de lo que versen. Ya no hay motivo, sin embargo, para esa negativa, piensa Dummett, puesto que los significados y las valoraciones pueden establecerse y serán mantenidas mientras funcionen, pero el hecho mismo de hacerlas revela el compromiso ontológico con lo verdadero y lo falso. Sin entrar en más detalles sobre esos modos distintos de valoración, según el campo de adscripción, queda claro que Dummett no explica qué cuenta como un buen argumento para hacer una valoración u otra, puesto que éstas no se hacen al azar, aleatoriamente, ni tampoco –por tanto– consigue validar ese compromiso ontológico: en nombre de qué tal compromiso. Rorty señala que no hay diferencia pragmática alguna entre «es verdadero porque da resultado» y «da resultado porque es verdadero», el dar resultado no constituye una prueba de verdad, ontológicamente; tal prueba sería una *comparación* con la realidad, que es lo que el realista tendría que aportar. Por esto considera Rorty que el realismo técnico, al fracasar en establecer un criterio que determine lo que hace verdadero o falso un enunciado, hunde sus raíces en otra modalidad de realismo, el realismo intuitivo, pues sólo le queda el recurso a la intuición, a alguna forma de intuición, para aprehender la verdad de la valoración o para valorar con verdad.

Tenemos intuiciones, inevitablemente, y no sólo del tipo «Me duele la cabeza» o «Lloverá mañana», también del tipo «La libertad es el don más preciado del hombre» o «Debemos ser respetuosos con las creencias ajenas». Al margen del debate sobre la pertinencia del empeño en seguir teniendo intuiciones del segundo tipo, lo que se le exige al realista intuitivo es que aclare si, como tales intuiciones, dependen del lenguaje, de la crianza del sujeto, de los textos que ha leído y de las conversaciones que ha mantenido, o por el contrario *existe* algo que hace a las intuiciones ser lo que son, un mecanismo mental que, independientemente del lenguaje, fabrica la intuición, y en ese caso existiría una equivalencia esencial entre las intuiciones tenidas por Aquiles, Newton, Buda o Foucault que la Filosofía puede, o podría, aislar. Es posible, como sostiene Nagel, que ese problema no tenga solución, lo que no quiere decir que sea irreal. Pero el pragmatista no se pregunta por el problema y menos por su solución, sino por lo que ha podido llevar a algunas personas a considerarlo un problema, qué ha movido a algunos a ver un problema filosófico en la intuición, o qué vocabulario y qué imagen del hombre resultaría del tratamiento de tal problema y de sus eventuales soluciones. La oposición que establece Nagel entre intuiciones verificacionistas y realistas (de las que son ejemplos los dos primeros enunciados y los dos segundos respectivamente, entre los escritos más arriba) se encuadra dentro de su oposición objetivo-subjetivo, polaridad que finalmente se escora hacia una

concepción de lo subjetivo como delimitación de un espacio vacío dentro de la red verbal⁶⁰, es decir que la intuición se da aunque es inefable, y se da en la intimidad de un sujeto capaz de adoptar un punto de vista privado, fuera del alcance de la ciencia y que constituye un límite para la comprensión, un sujeto de clara filiación kantiana. Para Rorty no hay argumentos terminantes que prueben la inexistencia de cosas como las intuiciones, pero está claro que tampoco los realistas intuitivos esgrimen una prueba fehaciente de su existencia. Para el pragmatista, sin embargo, no es ese el mayor defecto que cabe encontrar a la posición de Nagel, sino el que las intuiciones sean empleadas para legitimar un vocabulario, por ejemplo el kantiano en moral, o el cartesiano en filosofía de la mente, que recidive en una imagen del hombre y en un problematismo tan recurrentes como inamovibles e inoperantes.

15. El realista, tanto técnico como intuitivo, ahonda con la sonda de su vocabulario filosófico en el problema de la correspondencia conocimiento-realidad-verdad, así como en la justificación casi desesperada de la existencia de una vía natural de acceso a la Verdad, la intuición. Por su lado, el pragmatista no encuentra en los argumentos de los Filósofos ninguno capaz de garantizar la posibilidad (y por tanto de justificar el empeño) de segregar verdades, como esquivar trabajosamente desprendidas, de la Verdad, hasta que ésta quede desmontada y presta a la reconstrucción cartesiana o a la ejecución platónica por parte del gobernante-Filósofo. El pragmatista no sabe, ni en realidad le interesa, cómo ir más allá del mero ver cómo las cosas se relacionan entre sí, que es lo que manifiestamente funciona. Esa comprensión de las relaciones entre las cosas consiste en último término en conectar vocabularios, en establecer una trama intertextual comprensiva y sugerente, y por supuesto dinámica. Esto es lo que Rorty asemeja a lo que en ciertos ámbitos ha dado en llamarse “crítica de la cultura”, expresión con la que cabría identificar la tarea o actividad filosófica en una futura e hipotética cultura post-Filosófica. Como ya señalé más arriba, la resistencia al advenimiento de esa nueva cultura se ejerce con toda la fuerza de que es capaz una inercia de siglos de Filosofía, pero además reforzada por el cientificismo ilustrado. Es precisamente del ámbito de la ciencia de donde los realistas, más positivistas que platónicos, extraen las que consideran pruebas más contundentes a favor del hecho de la existencia de la Verdad y del hecho de su conocimiento progresivo. El platónico cree en una verdad al fin y al cabo trascendente, a la que la ciencia sólo puede asomarse tímidamente, pero a la que el Filósofo accede por el privilegio de la intuición o incluso de la fe; pero el positivista sólo cree en la verdad científica, más modesta, ciertamente, pero más segura, dado su carácter experimental. Ciertamente el pragmatista reconoce el valor de la ciencia, si bien Rorty no le otorga, como ya quedó dicho, *superioridad* respecto a otros

⁶⁰ RORTY, R., *op. cit.*, p. 49. Esa tesis de Nagel se hace especialmente pertinente al hilo del debate sobre la conciencia, la libertad y el yo.

vocabularios operativos. Debo reconocer que este es un nudo del debate entre pragmáticos y positivistas de especial interés para mí y, por tanto, en el que quisiera terciar.

16. En efecto, el positivista critica al pragmatista su falta de respeto por la ciencia como ámbito en que se establecen hechos innegables, lo cual es interpretado como una forma de y un grado en la conquista de la Verdad. Afirma Rorty textualmente:

En esa cultura, ni sacerdotes, ni físicos, ni poetas serían considerados seres más «racionales», más «científicos» o más «serios» que los demás. Ninguna parcela de la cultura podría escogerse como ejemplo (o como notable contraejemplo) de las aspiraciones de las demás.⁶¹

Son estas palabras las que escandalizan al positivista, esa aparente insensibilidad o ceguera hacia el valor indiscutible de la ciencia. Reconozco que una interpretación superficial de las palabras de Rorty conduce a esa consideración de inaceptable ceguera, pero quizá quepa comprenderlas en otro sentido. La hipotética cultura post-Filosófica Rorty la entiendo como eminentemente multidisciplinar, en ese sentido el discurso científico queda diluido en un supradiscurso en permanente construcción, es decir en permanente interpenetración de vocabularios que comunican ámbitos en apariencia alejados o divergentes. Creo que es en ese sentido como cabe interpretar la negativa de Rorty a otorgar rango superior a la ciencia o al científico, pues ese supradiscurso se caracterizaría por su eficacia no sólo comprensiva sino práctica, de modo que sería del todo inútil e innecesario primar unas áreas sobre otras, sería como primar la función de la rueda respecto a la carburación o al árbol de leva en el funcionamiento de un automóvil. No obstante, creo que es necesario clarificar cierta cuestión que a modo de malentendido viene aportando una confusión al debate, de donde además la opción por la Filosofía sale favorecida a modo de ganancia de pescadores cuando el río baja revuelto. Veamos.

En su afán por no incurrir en las trampas del lenguaje Filosófico Rorty huye de reconocer a la ciencia la capacidad de constituir un “conocimiento”, de modo que la peculiaridad de la ciencia queda diluida en forma de saber entre los saberes, o de vocabulario entre los vocabularios. Yo, por mi parte, no tengo inconveniente en reservar sólo para la ciencia la capacidad de producir conocimiento, y entiendo como una forma de inducir a la confusión, generando un problema Filosófico donde no lo hay, pretender que la ciencia responda a la pregunta de si ese conocimiento que produce es o no Verdad. El problema de si el conocimiento científico es o no verdadero no es un problema científico, y la ciencia sigue activa y productiva al margen de tal cuestión, inocua para la ciencia. El científico investigador no tiene a la Verdad como horizonte de su investigación, sino la comprensión de procesos y

⁶¹ *Ibid.*, pp. 51-52.

fenómenos, su explicación causal, la sistematización de los mecanismos que los producen mediante la formulación de hipótesis, teorías y leyes, el recurso constante a la experimentación como forma de validación o refutación de hipótesis y teorías y la previsión de comportamientos futuros; del término verdad el científico hace un uso no Filosófico, sino común, coloquial, práctico, *minúsculo*. Al científico no le preocupa si conoce o no la Verdad de los Filósofos, sino que llama verdad a la explicación que funciona. A su vez, el conocimiento que el científico genera es avalado por al menos dos mecanismos de control que ninguna otra forma de saber ha desarrollado con la misma eficacia: el consenso y la predicción, ésta en un rango de probabilidad variable, pero que puede llegar a ser muy alta y con frecuencia de valor uno, es decir plena seguridad predictiva en las condiciones establecidas. Estos rasgos son los que convierten a la ciencia en un saber cuya peculiaridad radica en ser conocimiento, algo que no logran el resto de saberes.

Tampoco es admisible la persistencia de un pretendido saber religioso como tal saber, en pie de igualdad con el artístico, el literario o con el propio saber derivado del sentido común, y no digamos con respecto a la ciencia, como es pretensión por parte de algunos sectores sociales e intelectuales de EE.UU⁶². De nuevo las palabras de Rorty deben ser interpretadas en el contexto de un supradiscurso donde el vocabulario religioso, de existir, respondería a la satisfacción de una necesidad práctica, y en esa limitación debería ser atendido y reconocido, asumida su condición de producto de la cultura humana, desentendida de la búsqueda de la Verdad. La pretensión de Verdad esteriliza la reflexión autolimitándola a una circularidad redundante en una conceptualización entendida en términos de adecuación y equivalencia. Este efecto paralizante, afirmo una vez más, no lo padece la ciencia por más que en ella pueda apreciarse algo así como el esfuerzo por establecer la conformidad o adecuación realista de su discurso con algo en sí mismo verdadero identificado por su vocabulario específico. Ésa no es más que la apariencia de la ciencia vista desde el pretendido ámbito de problematicidad filosófico y también religioso, en un singular solapamiento de perspectivas que Nietzsche, entre otros,

⁶² Merece la pena leer a tal efecto el capítulo «Creacionismo y fundamentalismo en Estados Unidos», de Francisco Ayala, op. cit. pp. 163 ss.; ello da idea de hasta qué punto este tipo de polémicas están enconadas al otro lado del Atlántico Norte, y entre las causas que cabe aducir está la no discriminación entre “conocimiento” y “saber”, defecto en que incurre incluso el mismo profesor Ayala. Desde esa confusión, Religión, Filosofía y Ciencia son tomadas como vías diversas de acceso a la Verdad, cada una con su particular cota y cuota de acceso a ella, apelando cada una a un democrático principio de no intromisión y de *respeto* interdisciplinar; incomunicación y no intromisión como expresión de mutuo respeto y garantía de la autonomía que les permita construir su propia versión de la Verdad y captar a sus prosélitos. ¿Cómo puede la ciencia hoy respetar las versiones de la Religión y la Filosofía, que tampoco son, ni mucho menos, equivalentes, sólo por ser tales? En cualquier caso, ¿de qué Religión, de qué Filosofía?

denunció con furia; es decir, esa visión es consecuencia del tratamiento interesadamente Filosófico de la ciencia, o lo que es lo mismo: del desplazamiento hacia la ciencia de problemas no científicos, cual es el Problema de la Verdad.

Como la ciencia, desde la perspectiva Filosófica, no conquista definitivamente la Verdad: siempre queda –dicen los Filósofos– un último salto que la ciencia no es capaz de dar ni mediante la inducción ni mediante la experimentación, un salto -en rigor- de naturaleza intuitiva, la Filosofía, en cualquiera de sus manifestaciones (metafísica, positivista, analítica, fenomenológica o incluso al modo como la entendieron y la practicaron autores ya nombrados como María Zambrano, Santayana, Bergamín, Ortega o Aranguren), se ha venido arrogando históricamente la potestad, de la que la legitimidad es consecuencia, para dar el salto final, el definitivo, lo que de manera refleja la ha hecho posicionarse en el papel de árbitro no sólo de la cultura, sino de la misma ciencia, con la que no tiene ningún complejo (ni prudente precaución) para entrar en polémica y en debate pretendidamente legítimos (e ilusoriamente constructivos), como ya denunció Piaget. Se comprende, desde este planteamiento, la rotunda negativa de los Filósofos a verse involucrados en el gremio de los literatos, o de la Filosofía a ser considerada un género literario, que es como de forma natural se produciría ese tránsito en el hipotético advenimiento de una cultura post-Filosófica. Rorty transcribe la inquietante pregunta que Derrida plantea: «¿En qué deben estar pensando que consiste *escribir* los filósofos que ponen objeciones a una caracterización de su trabajo que tan ofensiva les parece?» o «¿Qué es lo que pensarán los filósofos de la escritura para que les ofenda la caracterización de su trabajo como tal escritura?»⁶³. La respuesta ya se ha dado en diversos momentos de este estudio y en diversas formulaciones: en síntesis, el Filósofo asocia la profusión de palabras y textos a la escasa precisión en el señalamiento de la Verdad, bien porque aún se encuentre en una fase de tanteo o balbuceo, o bien porque sencillamente no hable de la realidad, y entonces ficciona, es decir hace literatura; progresivamente, cuanto más cerca estén de la Verdad, las palabras se irán depurando y su uso tenderá a hacerse más limitado: *limitación* en este contexto comparte campo semántico con *precisión*, porque en definitiva –supone el Filósofo- la lengua hace referencia a lo que sucede fuera de ella, o sea fuera de lo que se dice y se escribe. ¿La Filosofía, entonces, género literario? Eso sería convertirla en novela (los autores serían sus personajes); en novela y no en ciencia (literaturizándose la Filosofía no sólo pierde científicidad, sino que *renuncia* a ella: he ahí lo inaceptable), porque la ciencia no es un género literario, por más que use un lenguaje y genere vocabularios que sucesivamente se solapan y se superan, y por más que Rorty y Derrida, por motivos no exactamente idénticos, se empeñen en considerarla como tal género literario. No obstante, ambos comparten la sospecha de que buscar la Verdad es inocuo, inútil y esterilizante, tanto para la ciencia como para la literatura. Rorty suele seguir a W. James cuando afirma que lo

⁶³ *Op. cit.*, pp. 163, 164.

verdadero es lo bueno para con la creencia, y encuentra en esa idea una actitud pareja a la renuncia de Derrida a estatuir una epistemología alternativa, es decir a caer en el juego filosófico que demanda del crítico *otra solución*, cuando afirma provocadoramente que no hay nada fuera del texto, ni siquiera sujeto. James, Rorty y Derrida, igual que Nietzsche, en definitiva tratan de desacreditar la Filosofía de estirpe kantiana que estructura nuestra vida intelectual, es decir la sacralización de la razón entendida como instrumento de interpretación intersubjetiva de la Verdad y de fundamentación de la moral, como mecanismo de control del ser y del deber. No obstante, lo que en el fondo Rorty parece denunciar es el carácter perverso de lo que llega a tomarse por Verdad de forma absoluta y general, frente a lo cual sólo cabe la mofa deconstructora como terapia, al modo como la practicaron Nietzsche y Derrida, por ejemplo. Y esa perversión reside en la capitalización por parte de ciertas clases socio-intelectuales de los discursos de la Verdad, lo que les otorga el consiguiente poder controlador, decisorio y selectivo, poder que se extiende a todas las esferas de la vida social generando tal división en clases: de un lado los detentadores de un discurso fiable, por previsible, y de otro los imprevisibles o sospechosos que incomodan con sus burlas y extravagancias sin aceptar el reto de aportar tesis alternativas discutibles en el ágora Filosófico-Científica, o incluso Religiosa, aquellos que renuncian a seguir la invitación socrática... con los métodos socráticos... y los supuestos socráticos.

17. Pero, más allá de la crítica misma a la Filosofía y a la Ciencia como formas de poder, ¿qué *sentido* o qué *función* puede tener la práctica de un pensamiento *alternativo*, es decir no orientado a la conquista de la Verdad como tal? Rorty cae en la cuenta de que gracias a la Filosofía y a la Ciencia, ambas fieles seguidoras de la tradición parmenídea actualizada, *modernizada*, por Kant, se hace posible el juego alternativo (yo lo llamaría “deconstructor” si esta calificación no se asociara a la disolución entitativa del sujeto, que es lo único –creo– no soluble, o al menos no fantasmático, como el yo, sino científicamente real); es decir, nada habría que criticar, destruir o dinamitar si no fuera porque se da esa pretensión del “hecho incuestionable”, de la Verdad. Rorty lo expresa con estas palabras:

Desde Mallarmé y Joyce, toda una generación de escritores han desdibujado la función representativa del lenguaje convirtiendo las palabras en objetos a la vez que en representaciones. Toda una tradición de narradores, de entre los que destacan Borges y Nabokov, han logrado sus propósitos violando el espacio delimitado por el pacto proscenio. A raíz del cuestionamiento nietzscheano de ‘la voluntad de verdad’ y del heideggeriano de la ‘metafísica de la presencia’, una serie de críticos (de entre los que destaca Derrida) vienen intentando acabar con la noción de «referencia» y hacen afirmaciones del tipo «Fuera del texto no hay nada». Podríamos ver en este coro creciente el augurio del «fin de la metafísica», una señal de que hemos empezado a liberarnos de la tradición parmenídea. Podríamos ver en Borges y Nabokov, Mallarmé, Valery y Wallace Stevens, Derrida y Foucault, guías que nos alejan de un mundo de sujetos y objetos, de palabras y significados, y nos adentran en un

nuevo mundo intelectual, mejor que el anterior, en el que nadie pudo soñar desde que los griegos establecieron las fatídicas distinciones entre *nomos* y *fisis*, *episteme* y *poiesis*, que han obsesionado a Occidente. *Mas creo que ello sería un grave error. Mejor sería pensar que todos ellos se valen de la tradición parmenídea como contrapunto dialéctico, en cuya ausencia no tendrían nada que decir. En una cultura que no albergase la noción de «hecho incuestionable» –la idea parmenídea de que la realidad nos compele a la verdad– no tendría sentido ningún género de literatura «modernista». La noción de intertextualidad no sería tan encantadoramente díscola.*⁶⁴

En efecto, la función de ese pensamiento alternativo parece consistir en practicar la molestia, en abanderar la provocación, en machacar con insolente descaro a base de mofa la sacra seriedad de los discursos trascendentes, aquéllos que dicen haber movido el Mundo y pretenden seguir moviéndolo. Dicho así, parece un divertimento de infantes alocados y proclives a la evasión narcotizada, para quienes el “hecho incuestionable” constituye justo el mal que necesitan para perpetuar sus juegos. Y, sin embargo, creo apreciar algún sentido más estimulante que el sinsentido de la risa alucinada, si bien no tanto en la crítica deconstructiva como en la que llamo crítica *interpretativa*. Escribir *contra* no deja de ser una forma de esclavitud; también la risa que provoca el error o la obsesión del iluminado es una risa triste porque nace del mal ajeno que acabará por alcanzarnos. Quizá la alternativa, que es a la vez renuncia a jugar un juego agónico (porque pretendiendo no serlo genera una partida sin fin, pero en que cada jugador vive la ilusión de haber estado más cerca del mismo) y aceptación de un compromiso personal y con el *otro* (porque pretende al menos propiciar la utilidad que se deriva de no practicar el engaño, como engaña todo lo que maneja algún resorte de poder), sea la escritura personal, es decir la escritura que recupera la libertad en tanto autonomía desvinculada de controles de género a los que tenga que pagar los correspondientes peajes a modo de tributo terminológico o cualquier otro pacto tácito que haga reconocible la pertenencia clara a la tribu en cuestión; la escritura que *nazca* del propio sujeto. En este sentido cabe entender las palabras de Rorty cuando califica de “mejor” ese hipotético nuevo mundo intelectual, si bien no haya argumentos *reales* para justificarlo, salvo el argumento subjetivo de la liberación al fin de unos corsés que impedían al sujeto transitar, sin etiquetas y sin previa declaración de militancia en las huestes de los *nuestros*, por unos territorios artificialmente vallados.

La rectificación o mutación de Filosofía en filosofía la entiendo, pues, como una invitación a circunscribir la actividad filosófica, primero, en lo material, al ámbito de los intereses y las interpretaciones personales, y segundo, en lo formal, a cualquier forma que el sujeto arbitre para volcar el fruto de su peculiar interés, que siempre será, por servirse de la escritura, literaria, en las ilimitadas manifestaciones que lo literario puede adoptar, incluso en un mismo texto. En efecto, la necesidad de

⁶⁴ *Ibid.*, p. 214. Cursivas mías.

comprensión que caracteriza la reflexión filosófica no se concreta en un tipo exclusivo de discurso apreciable siempre por sus rasgos formales, sino que puede verse asistida e integrada en una multitud de formas y vocabularios sin fronteras, tantos y tan variados como los rasgos mentales y las experiencias vitales del sujeto den en configurar, en un acto de autonomía por lo demás inevitable en el pensador: cada uno piensa desde sí, es decir, como *puede*. Resulta artificioso y falaz considerar a Heidegger más pensador que a Dostoievski o a Dickens, o más filósofo que a Derrida o a María Zambrano, a pesar de que pensarán o filosofarán todos ellos de *modo* diferente, concretándose su esfuerzo en *productos* también diferentes. El problema de la Verdad se singulariza, se *minusculiniza*, en los problemas concretos que los sujetos-autores deciden explorar, en aquello que necesitan comprender y sobre lo que arbitran respuestas cuya primera misión es dar la mayor satisfacción a esa demanda *personal*, respuesta que incluye la misma forma expresiva, que no es una, sino varia, múltiple y *propia*. La rectificación rortyana de la Filosofía consiste, según la entiendo, en personalizarla, o sea apearle el tratamiento de sujeto impersonal para quien se busca desesperadamente un oficiante que justifique la infraestructura académica o profesoral, altar sobre el que el profesor vendría a cumplir una misión mistagógica, erigido en comunicador intérprete de lo que dicta ese sujeto anónimo que es la Filosofía, algo así como su agente comercial, su ministro o su representante. Pero la Filosofía no puede responder a la pregunta «¿Qué se sabe filosóficamente?» del mismo modo que la ciencia responde a la pregunta paralela «¿Qué se sabe científicamente?», como para ser transmitida, interpretada, y aún menos enseñada, por una cohorte de eso que llamamos profesores. El *se impersonal*⁶⁵, generador de la ficción de un sujeto anónimo pero real, es lo que sobra, y contra quien cabe reivindicar el nombre propio, el sujeto identificado, el autor, contrariamente al derribo derridiano, para quien (Derrida), paradójicamente, resulta que disolviendo al sujeto se configura un fantasma: un metasujeto virtual, pero sujeto capaz de hacer lo que en el mundo humano hacían las personas: pensar y escribir (volveré sobre ello enseñuida). Una alucinación de este tipo es lo que pudo llevar a William Faulkner a afirmar en una entrevista concedida para The Paris Review en 1956: «Si yo no hubiera existido, otra persona habría escrito mi obra; también en el caso de Hemingway,

⁶⁵ Es frecuente leer en textos filosóficos expresiones como «el lugar de la filosofía», «retorno a la filosofía», «el punto de partida del filosofar contemporáneo», «Ahora ... es cuando más se necesita una filosofía que reflexione sobre el sentido de la pérdida de Sentido», «La decidida vocación ensayística de este discurso filosófico...» En ellas se aprecia ese fenómeno de elevación de la filosofía a la condición de sujeto, la Filosofía, que opera a través de los Filósofos, pero a la que se le proponen tareas, se le solicitan pronunciamientos, en definitiva se le pide ayuda y se la consuela haciéndole ver todo lo que aún se la necesita. Los entrecomillados pertenecen a un texto de Manuel Barrios, citado *infra*.

Dostoievski, de todos nosotros»⁶⁶. ¿Qué quiso decir, cabe tomar al pie de la letra esa declaración? Lo dudo, incluso si Faulkner lo que pretendía decir es que el arte es lo que importa, y no el artista, sugiriendo la idea de que es *algo*, el Arte, lo que se manifiesta a través del artista, que le sirve de soporte instrumental. Ni está todo dicho, como también declaraba Faulkner, ni hay arte sin artista, como no hay texto sin autor ni ciencia sin científico, si bien el conocimiento científico sí conquista la cota de lo impersonal en un saber intersubjetivo, compartido por todos los que lo entienden y lo usan: *se sabe*...dice el discurso de la ciencia, y ese saber es lo que el profesor de ciencias transmite. El filósofo, como cualquier otro artista, sólo alcanza a afirmar *yo sé*, y por eso *yo digo*. Ahí comienza y termina lo que sabe y lo que dice: en la sugerencia. No hay forma, pues, de otorgar a la filosofía función social, ni reconocerle ni encomendarle tarea social, como si algo dependiera de ella, o reclamara sus particulares servicios públicos, pues la filosofía no es sujeto, no se *impersonaliza*, ni es unívoca, ni maneja un vocabulario exclusivo; mientras que el científico construye la Ciencia, el filósofo no construye la Filosofía, es decir no construye un saber impersonal y transmisible intersubjetivamente por los profesores de Filosofía. En el mejor de los casos el profesor de Filosofía encubre a un filósofo (en el peor adquiere perfiles similares al sacerdote), a diferencia del profesor de química o de biología que no tienen por qué encubrir a un químico o a un biólogo, se limitan a transmitir un saber del que ellos no son autores y a entusiasmar (los buenos y si pueden) a sus alumnos, no a producir ese saber. Y eso que parece una noble diferencia en favor del filósofo no es sino la prueba incontestable de que éste no ostenta un saber impersonal y los otros sí. Mucho me temo que desde la perspectiva filosófica, con minúscula, la expresión “profesor de filosofía” ha dejado de tener sentido, y con mayúscula... es una mayúscula ilusión. Lo que no equivale a decretar la muerte por inanición de los filósofos, así como tampoco a alimentar ni un complejo ni una envidia patológicos hacia la ciencia; en cualquier caso no dejará de ser un problema personal lo que el filósofo afronta, y siempre puede recurrir a la ciencia o hacerse científico si entiende que por esa vía encontrará las respuestas que busca. Rorty aprecia con notable acierto en esa posible envidia acomplejada la incapacidad para superar una concepción de la Filosofía centrada en reproducir espectáculos cartesianos, frente a lo cual reivindica al Wittgenstein que vislumbró ese punto en el que podemos dejar de hacer filosofía cuando queramos⁶⁷, basta con decidir que ciertos problemas ya no me afectan o no me afectan de la misma manera. La distancia de este vislumbre respecto a la insistencia orteguiana, por ejemplo, en marcar el territorio propio y exclusivo de la Filosofía, eso que llama su autonomía y

⁶⁶ *The Paris Review. Entrevistas*. Selección de Ignacio Echevarría, Barcelona, El Aleph, 2007, p. 64.

⁶⁷ *Op. cit.*, cap. 2, “Conservando la pureza de la filosofía: Ensayo sobre Wittgenstein”, pp. 79-98.

su pantonomía, así como concederle (devolverle, en reacción contra los irracionalismos disolventes y el cientificismo devorador) una posición preeminente en las demandas supraindividuales y sociales es notoriamente manifiesta, y a esa doctrina se acogen hoy muchos conservacionistas de la pureza de la Filosofía, como el citado Rodríguez Genovés, Eugenio Trías o Luís Martínez de Velasco, por citar algunos españoles en activo y en las librerías. Y el argumento para insistir en esa tarea no puede ser la muy fundada crítica de Sebrelí al irracionalismo de Nietzsche:

Está claro entonces que, tras el perspectivismo pretendidamente neutral, había una metafísica que no osaba dar su nombre; tras la superación de la moral, una nueva moral basada en la fuerza; tras la fragmentación, un sistema único que se ignoraba o se ocultaba; la negación de todo era una afirmación y la proclama del fin de los valores, una valoración más.⁶⁸

Sin duda, pero a lo más que esa crítica alcanza es a constatar el inevitable afán del ser humano por construir explicaciones comprensivas (algo que la biología del cerebro parece estar mostrando al margen de especulaciones ingeniosas), es decir a poner de manifiesto la incapacidad de los filósofos para *decidir* dejar de filosofar, incluso cuando la comprensión que elabore se erija sobre ruinas o proclame el sinsentido trágico de la existencia; pero de ahí a la ilusión de generar un saber impersonal, demandado socialmente, con capacidad de influencia pública y con vocación y voluntad de Verdad va un abismo intransitable. También Rorty descubre cómo autores que han pretendido con lucidez y valentía neutralizar la pureza de la Filosofía y la noción tradicional de necesidad sucumben a la tentación ontologista que de rondón se cuele entre los pliegues de su crítica en el momento de la *rectificación*, por ejemplo a propósito de Dewey y de Derrida, o también de Sartre y de Foucault. Rectificar, para los Filósofos, y también para ciertos filósofos que terminan sucumbiendo a los cantos de sirena de la gloria filosófica, es reconducir, o sea decretar el error y conjurarlo con una nueva farmacopea, y eso es algo más que afirmar *yo digo*, eso es afirmar *es así*. Así Dewey, al explicar en detalle por qué las nociones de “experiencia”, “naturaleza” o “lógica” no habían sido *correctamente* concebidas por la tradición y aportar la que él consideraba válida, «produjo una nueva teoría filosófica en la línea tradicional. Engendró así, como dice Pears, un nuevo conflicto filosófico dirimido según las viejas reglas, y solemnes discusiones sobre lo acertado o lo erróneo de la definición de ‘experiencia’». O Derrida, quien a pesar de haber decretado que fuera del texto no hay nada, pretendiendo así desacreditar en sus términos generales la filosofía kantiana, e insistir en negar la existencia de cualquier argumento que justifique buscar una referencia del texto fuera del propio texto (insistencia que no es más que la muestra de su inquebrantable decisión de alejarse de los aledaños de un juego que sabe lo atraerá inevitablemente siquiera se detenga a

⁶⁸ SEBRELI, J.J., *El olvido de la razón*, Barcelona, Debate, 2007, p. 94.

contemplar la partida: si te paras a mirar, terminas jugando, parece decirse), finalmente incurre en la irreprimible tentación de ver en el lenguaje *algo más* que el mero nominalismo psicológico del que habló Sellars a propósito de Wittgenstein: nada menos que *el ámbito en el que vivimos y nos movemos*, algo pues más allá de la mera representación pero que, según Derrida, deja su marca en el lenguaje, si bien no mediante las nociones clásicas de “representación”, “signo” o “suplemento”, sino mediante la nueva noción de *huella*, de la que la escritura es sólo un representante, mas no la huella misma. Camuflada, sí, pero ontología derridiana. En efecto, independientemente del misticismo latente en la invisibilidad de la *huella* derridiana, desesperada sustitución del “signo” alusivo a una exterioridad extratextual maquinadora de todos los juegos representacionales y de sus ingenuas ilusiones, Rorty percibe en Derrida un comportamiento peligrosamente cercano al de un filósofo del lenguaje, el de un filósofo de la filosofía, entendiendo por filosofía la autoconsciencia de estar representando cierto género de escritura *alusiva* a algo inefable de lo que el lenguaje trae una noticia a modo de *huella*, de hendidura que constata la existencia de un inaprehensible sustrato y con ello algo que cuando menos recuerda la diferencia ontológica de la que habló Heidegger, por más que lo rehúya Derrida declarando *no es eso, no es eso*. Esta es la faceta de Derrida que Rorty califica de decepcionante y sería (en oposición a otra transgresora y crítica, *productiva*), toda vez que cae en la tentación arquitectónica de la filosofía, justo aquello contra lo que su obra de primera hora se erige mediante el desatascador de la risa, la chanza y la provocación lúdica. A este respecto Rorty se lamenta: «Pero sería una lástima que el impulso a conservar la pureza de la filosofía fuese tan fuerte que nos apartase por entero de la sátira wittgensteiniana y del intento de construir nuevas formas de ver aspectos de nuestra vida sin ver espectáculos cartesianos».⁶⁹

18. ¿Es concebible, después de lo dicho, la existencia de una disciplina, la filosofía, con minúscula ya, que se ocupara de algo así como de los tipos básicos de relación (pragmatistas), o de la coordinación de los valores (Piaget), atenta por tanto a un objeto y a una tarea propias que los novelistas, los biólogos, los poetas, los historiadores, los sociólogos hayan dejado por hacer, o les sea ajena, debido a su natural *incompetencia* para afrontarlos, en una hipotética cultura post-Filosófica? ¿Hay filosofía después de la Filosofía? Rorty responde a esta cuestión desde la lúcida constatación de la facilidad con que incluso los más avisados (Dewey, Derrida) terminan por sucumbir a la atracción del juego, especialmente cuando creen reconocer las señales que anuncian el pronto final de la partida y sucumben a la tentación de intervenir para certificar su clausura. Es entonces cuando pierden la perspectiva e imaginan un final de juego definitivo en que alguien se alza ganador

⁶⁹ *Op. cit.*, p. 98. A esta misma página pertenecen las anteriores citas encadenadas.

ante el público reconocimiento de su victoria. No, Rorty precave contra ese peligro y ofrece su dictamen:

La única tarea que desearíamos encomendar al filósofo es sintetizar las novelas, los poemas, los relatos históricos y sociológicos de sus días en alguna unidad más global. Pero tales síntesis se dan por doquier, en 'cualquier' disciplina. Ser un intelectual, más que limitarse a hacer 'investigaciones', consiste precisamente en aspirar a tales síntesis. Nada, salvo el mito de que existe algo *sui generis* llamado «filosofía» que sirve de paradigma de toda disciplina sintética y un personaje llamado «filósofo» que es el paradigma del intelectual, nos hace pensar que la obra del filósofo profesional queda incompleta a menos que haya confeccionado una lista de los «rasgos genéricos de todo ser» o que descubra los tipos básicos de implicación.⁷⁰

Las síntesis comprensivas se dan por doquier, no son patrimonio de una clase, cualquiera puede *hacer* de filósofo y ofrecer *sus* interpretaciones, establecer *sus* relaciones, realizar *su* coordinación de valores, en definitiva dar sus opiniones. El valor de las mismas no reside en ser o no calificables de filosóficas, ni en que quien las elabore sea o no filósofo; el valor reside en la eficacia para satisfacer la personal necesidad de comprensión y en el uso de ellas como sugerencias heurísticas que puedan hacer otros sujetos afectados por el mismo interés: ellos serán sus juzgadores. No hay, ya lo dije, función social⁷¹ porque ni la sociedad ni la filosofía son sujetos, y porque de las interpretaciones de un sujeto sólo se sirven otros sujetos que las busquen, en ningún caso se pueden *imponer* como se impone un programa de vacunas a la población, o llegado el caso el estado de sitio. Quien desee «confeccionar la lista de los rasgos genéricos de todo ser» que lo haga, pero debe admitir que pueda no ser atendido porque, en rigor, carece de autoridad: ni hay prueba validadora o falsadora, ni hay consenso intersubjetivo en torno a ellas que despersonalice el saber y lo haga público, o sea de nadie, ni ostenta el sujeto un talento exclusivo que privilegie el acceso a ese saber. Es necesario asumir que podemos dejar de hacer filosofía cuando queramos, sólo así nos liberaremos del fantasma que nos habita: ése que de un lado nos susurra ser portadores de un *don*, ahí encuentran los que se llaman filósofos una golosa marca distintiva, y de otro nos carga con una misión salvífica, en justa correspondencia por haber sido tan singularmente distinguidos. Eso es, sigue siendo, platonismo; los filósofos –y menos aún los Filósofos– no han superado el esquema platónico, empeñado en distinguir al filósofo por encima de los mortales y, en consecuencia, imponerle la más alta misión pública. Qué distinta esta actitud, en cuya altivez se esconde su impotencia, respecto al humilde dictamen de Cajal:

⁷⁰ *Ibid.*, p. 145.

⁷¹ Habría función si hubiera demanda; pero la sociedad no es sujeto demandante, toda demanda social del tipo “La sociedad quiere...” o “La sociedad necesita...” es una interpretación proyectiva que realiza un sujeto humano.

¡Qué gran tónico sería para el novel observador el que su maestro, en vez de asombrarlo y desalentarlo con la sublimidad de las grandes empresas acabadas, le expusiera la génesis de cada invención científica, la serie de errores y titubeos que la precedieron, constitutivos, desde el punto de vista humano, de la verdadera explicación de cada descubrimiento! Tan hábil táctica pedagógica nos traería la convicción de que el descubridor, con ser un ingenio esclarecido y una poderosa voluntad, fue, al fin y al cabo, un hombre como todos.⁷²

No fue ajena a Cajal, sin embargo, la sospecha de que la reflexión acerca de determinado asunto, sea el que fuere, y el aprendizaje a que esa dedicación conduce, producen en el estudioso, en el investigador o en el intelectual el desarrollo de un peculiar “talento profesional”, que induce –como hoy se sabe, y él intuyó– incluso transformaciones anatómicas cerebrales:

Cuando se reflexiona sobre la curiosa propiedad que el hombre posee de cambiar y perfeccionar su actividad mental con relación a un objeto o problema profundamente meditado, no puede menos de sospecharse que el cerebro, merced a su plasticidad, evoluciona anatómica y dinámicamente, adaptándose progresivamente al tema. Esa adecuada y específica organización adquirida por las células nerviosas produce a la larga lo que yo llamaría *talento profesional* o *de adaptación*, y tiene por motor la propia voluntad, es decir, la resolución enérgica de adecuar nuestro entendimiento a la naturaleza del asunto.⁷³

Rorty, a este respecto, habla de “sensibilidad peculiar”, en el sentido de habilidad en cierto modo adquirida, también como una destreza o un talento desarrollado:

Hasta los filósofos que desearían romper su aislamiento intelectual tienden a insistir en que su particular contribución reside en la destreza argumentativa. En su opinión [la del filósofo pragmático], no se trata de que los filósofos sepan más de cualquier tema en particular, sino de que disponen de una sensibilidad peculiar hacia las distinciones y los presupuestos.⁷⁴

Esa destreza, o ese talento, sin embargo, no deben confundirse con un acceso privilegiado a las esencias de lo real, ni el propio ejercicio de filosofar con la realización de una esencia singular de rasgos propios, la filosofía. La filosofía no tiene tal esencia propia en mayor medida que la literatura o la política, insiste Rorty. La literatura, la filosofía y la política no son sino lo que algunos hombres y mujeres han hecho de ellas. Insistir, pues, en hacer filosofía, aun haciéndolo con talento, no deja de ser una tarea intelectual inscrita en el ámbito de la crítica de la cultura, un esfuerzo

⁷² RAMÓN Y CAJAL, S., *Los tónicos de la voluntad*, Madrid, Espasa-Calpe, 1981, p. 23.

⁷³ RAMÓN Y CAJAL, S., *Reglas y consejos sobre investigación científica. Los tónicos de la voluntad*, Madrid, Espasa-Calpe, 2007, p. 58.

⁷⁴ *Op. cit.*, p. 128.

por producir síntesis comprensivas valiéndose de cuantos recursos el sujeto sea capaz de poner a su disposición. ¿Es eso hacer filosofía o literatura? Qué importa, pues sería una lástima, como dice Rorty, que el debate nominalista impidiera el intento de construir nuevas formas de ver y de hacer; en cualquier caso es hacer lo que yo quiero; y haciéndolo, dejando constancia escrita de ello, en la *forma* que fuere (también la *forma* es un recurso a mi disposición: novela y ensayo son formas extremas, o sea genéricas y abstractas, pero nadie pudo impedir jamás que cada autor se las apropiase, las mezclase y las *re-formase* a su manera), el sujeto que soy, mutado en autor, *dice* y en ese decir me *muestro*, y en el mostrarme me ofrezco, me *doy*.

19. ¿Relativismo? Pregunta Filosófica que demanda respuesta Filosófica. Invitación al juego, naípe sobre el tapete, baza definitiva en la timba Filosófica. Pero, relativismo respecto a qué: ¿respecto a los géneros?, ¿respecto a las interpretaciones?, ¿respecto a la verdad?, ¿respecto a la ciencia? No hay tal relativismo. La calificación de relativismo es una calificación Filosófica alusiva a una supuesta arbitrariedad de unos esquemas conceptuales o de unos propósitos o prácticas no debidamente fundamentados, es decir sin haber obtenido las suficientes garantías de que nuestro marco conceptual, cultural o lingüístico es *realmente* superior y por tanto mejor a otro u otros, o, como dice Rorty, que al menos se encuentra “en el buen camino”, que es el camino que conduce a la Verdad. Claro, no debe extrañar que la expectativa de arribar a la Verdad reclame a su vez el género de escritura adecuado para la precisa articulación del lenguaje que la identifique. Así la concepción filosófica del relativismo suele aplicarse respecto al valor de las interpretaciones; y nuevamente la escasa o discutible fundamentación desvaloriza –*relativiza*– la interpretación, motivo por el que no todas las interpretaciones pueden pretender ser válidas: unas lo son más que otras, y otras no lo son en absoluto, no todas valen igual en tanto interpretaciones; del mismo modo, no todas las formas posibles de práctica valen igual: unas son mejores que otras, y otras son directamente desestimables. Pero repito que esta concepción es deudora de las tradiciones platónica, kantiana y positivista, en virtud de las cuales existe un orden real objetivo y absoluto respecto al cual el conocimiento está más o menos cerca, más o menos orientado en la buena dirección. La fundamentación, por tanto, a la que se alude pretenderá posar sus reales *fuera*, en un exterior atemporal y extrasubjetivo. Al margen de tal demanda inútil (por más que esto disuene en los oídos educados al Filosófico modo) no hay posibilidad de calificar de relativista la interpretación personal de un sujeto-autor, ni su conducta: lo que dice y hace, por más que eluda tal empeño fundamentador. La podremos calificar de sugerente, útil, eficaz, rara, inaceptable, ilegal, provocadora, etc. Pues nadie cree realmente, en la práctica diaria, que todas las interpretaciones son igualmente válidas o buenas o respetables; al contrario, constantemente realizamos ejercicios de selección, de cotejo, de ensayo movidos por la íntima convicción de que nada es indiferente; nos molestamos en hacer las cosas, en pensar, en escribir, en investigar, en *mejorar*. Y traído el caso a la obra de un autor, éste cree en ella, en su validez, por ser una

extensión de sí mismo y haberse gestado desde la necesidad de hacerlo, para cuya consecución ha desplegado todos los recursos a su alcance en ese momento, hasta obtener la satisfacción *relativa* que buscaba.

GLOSA FINAL.

Creo que a través de las dos codas con las que cierro este trabajo es posible apreciar de modo sintético tanto lo que critico como la sugerencia que me permito aportar.

20. Coda I.

El alineamiento de Rodríguez Genovés con Ortega, a quien sigue y profesa una admiración filosófica sin fisuras, es revelador tanto del desdén de ambos hacia las ciencias positivas como de su apego a una positividad indeclinable de la Filosofía, actitudes que tienen un doble origen: de un lado la ignorancia olímpica de la ciencia, territorio críptico en el que nunca se atrevieron a husmear porque allí nada se les había perdido..., o quizá lo que allí se busca no sea lo suficientemente *radical*; de otro el empeño defensivo por marcar un espacio y un objeto propios a la filosofía y a los filósofos, perfectamente distinguible no sólo de la literatura, sino muy especialmente de la ciencia natural y de sus métodos. Debo reconocer que Ortega llevó este empeño diferenciador hasta el límite, lo que para mí constituye uno de los aspectos menos estimables de su, en tantos otros, interesante y prolífica actividad intelectual. Ortega no es capaz de desmarcarse ni de la Razón ni de la Verdad, a pesar de los camuflajes de la razón vital o de la perspectiva, e incurre bien a su pesar en un relativismo que es incapaz de neutralizar por más que lo intente y abomine de él, víctima de las sagradas exigencias de la Razón, que aunque aparezca multiplicada o cuarteada en las vidas individuales tiende inevitablemente a alcanzar la plena integración de sus fragmentos en una Versión Única, el “Universo” que alberga el Ser fundamental del mundo, a cuyo encuentro, denodada e infructuosamente, aunque irremediamente, se consagra el filósofo, la Filosofía. Rodríguez Genovés no reproduce el texto orteguiano que yo sí traigo a continuación; para mí representa la prueba palmaria tanto de la ignorancia científica de Ortega⁷⁵ como de su estéril empeño por alimentar una quimera:

⁷⁵ Coetáneo de Cajal, podría haberse acercado a la ciencia con otra disposición menos miope; miopía que acreditan, entre otros muchos escritos, su artículo sobre Einstein o sobre lo que él llama «a querella entre el hombre y el mono» –donde con alborozo acoge la tesis de Westenhofer según la cual «no es el hombre quien procede del mono, sino el mono quien se deriva del hombre», lo que sirve a Ortega para extraer sus propias y más radicales, o sea filosóficas, conclusiones. Ver de ORTEGA Y GASSET, *Obras Completas*, Tomo III, Madrid, Revista

La Filosofía es un saber radical y lo es porque se plantea los problemas últimos y primeros, por tanto, los radicales: y porque se esfuerza en pensarlos de modo radical. Este radicalismo del pensamiento filosófico le distingue de otros modos de conocimiento, sobre todo, se distingue de las ciencias porque estas, lejos de plantearse problemas radicales, no admiten más problemas que los que son, en principio, susceptibles de solución, por tanto, problemas mansos, como animales domésticos, problemas que lo son en la medida en que ya están por anticipado medio resueltos y entran en la investigación como en la pista del circo los leones amaestrados, es decir, previamente morfinizados. Pero los problemas de la Filosofía son los problemas absolutos y son absolutamente problemas, sin limitación ninguna de su brío pavoroso, son los problemas feroces que acongojan y angustian la existencia humana, de que el hombre es portador y sufridor permanente y que no ofrecen garantía alguna de ser solubles, que acaso no lo son ni lo serán nunca. Por eso es la Filosofía el único conocimiento que para ser lo que tiene que ser no necesita lograr la solución de sus problemas, por tanto no necesita tener buen éxito en la empresa. Aun siendo un perpetuo fracaso está perpetuamente justificada como humana ocupación porque la fuerza de la Filosofía, a diferencia de los otros modos de conocimiento –ciencia, técnicas, sapiencia vital o saber mundano, etc. –, no se funda en el acierto de sus soluciones, sino en la inestabilidad de sus problemas.⁷⁶

Con esas orteguianas afirmaciones, por no calificarlas de otro modo, acerca de lo que la ciencia puede y no puede, chirriando en los oídos, sigamos con nuestro empeño poco radical, acaso poco Filosófico, de practicar filosofía.

21. Coda II.

Creo que existen en nuestro país intelectuales que, aún reclamando para sí el título de filósofos y de profesores, incluso de metafísica, han despertado decididamente del sueño dogmático de sus mayores, o incluso que ellos mismos durmieran. No deseo, no obstante, practicar el ocultamiento de la generalización ni, consecuentemente, aludir a corrientes o a movimientos siempre estrechos e impostados; pretendo mantenerme fiel a mi idea de que evitar incurrir en generalizaciones vagas y confundidoras exige vincular las ideas al sujeto que las produce y hablar, por tanto, de sujetos concretos, de los cuales el nombre es la marca de identidad pública.

Al hilo de estas consideraciones quisiera finalizar este trabajo trayendo a colación lo que pudiera denominar, con las debidas reservas, *un caso práctico* de saneamiento

de Occidente, 1957, pp. 231 ss., 551 ss.

⁷⁶ ORTEGA Y GASSET, J., *Sobre la razón histórica*, Madrid, Alianza, 1979, p. 210.

pragmático, un ejemplo *cercano* en que aprecio los síntomas de un cierto despertar tras larga siesta.

En efecto, me ha parecido detectar en un texto de Manuel Barrios⁷⁷ un ejercicio bastante cercano a la sugerencia rortyana, de filiación pragmática, de crítica de la cultura como tarea del intelectual, al margen del formato del propio texto en que se vierte la interpretación, y por supuesto al margen de la estéril polémica de los géneros. No obstante, también detecto en el texto de Barrios los reparos profesoriales de quien, preso al fin en un paradigma filosófico-institucional, emprende una renovada búsqueda de objeto al filosofar movido por las fuerzas sumadas de la nostalgia, la necesidad de servicio y el sentido de pertenencia a una clase, algo calificable –según dice– de *retorno*, que no exactamente *regreso*, *a* o *de* (eso no me queda del todo claro) la filosofía. Esta doble faceta del texto es lo que a mi juicio lo hace ejemplar, por un lado, de lo que pudieran ser los frutos de la actividad intelectual en una hipotética cultura post-Filosófica, y, por otro, de lo que aún se manifiestan como rémoras no ya innecesarias, que lo son, sino como lastres que impiden un vuelo más alto, menos preocupado por el traje que viste y los distintivos con que desea ser reconocido, y más ocupado en zambullirse sin deudas ni complejos en un diálogo con todo el que quiera dialogar. ¿El objeto de tal diálogo? Satisfacer la necesidad individual de síntesis comprensivas. Insisto, no hay otro, nadie lo pide. Expresiones impersonales como “retorno a la filosofía”, a pesar de su deliberado intento de enfatizar que no se trata de un retorno *de* la filosofía sino *a* la actividad del filosofar, si van acompañadas de otras como «Se necesita una filosofía que reflexione sobre...», o «El punto de partida del filosofar contemporáneo», o «un ejercicio de búsqueda de sentido», arruinan, a mi juicio, lo que de personal y circunscrito a un individuo irreplicable tiene una actividad que, en rigor, ni se somete a reglas genéricas ni es demandada por nada, por ningún ente abstracto (la sociedad, la historia, Occidente, el pueblo), sino tan sólo es manifestación, una de las formas de manifestación, del sujeto-yo, del sistema que constituye a cada individuo humano y el campo de sus intereses vitales. Convertir a la filosofía en objeto de demanda social y a la vez en sujeto de una actividad anónima, inevitablemente transforma ese *retorno* (y su pretendida *necesidad*) en un retorno *a* pero también *de* la filosofía; por ambas vías (*a* y *de*), el autor reproduce, acaso sin pretenderlo, una visión esencialista de la filosofía, y hace del retorno una forma de rescate promovido por la añoranza. La mezcla de esencias y añoranzas la percibo más como un obstáculo que como un estímulo.

⁷⁷ BARRIOS CASARES, M., “Sombras en la ciudad transparente”, en AA.VV, *El lugar de la filosofía*, Barcelona, Tusquets, 2001, pp. 199-264. Todos los entrecomillados pertenecen al mismo texto.