

EL DEBATE ENTRE SACRISTAN Y BUENO

En torno al papel de la filosofía

(textos originales)

editorial nueva

sobre el lugar
de la filosofía
en los estudios
superiores

manuel
sacristán

gustavo bueno

EL PAPEL
DE LA FILOSOFÍA
EN EL CONJUNTO
DEL SABER

editorial ciencia nueva



*El debate entre Sacristán y Bueno
en torno al papel de la filosofía*
(Textos originales)

Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores
Manuel Sacristán

El papel de la filosofía en el conjunto del saber
Gustavo Bueno

Maquetación:
Demófilo
2020

*Libros libres
para una cultura libre*



Sumario

- | | |
|---|----|
| 1) Sobre el papel de la filosofía en los estudios superiores: | 4 |
| 2) El papel de la filosofía en el conjunto del saber | 33 |

Hace aproximadamente cincuenta años se originó un debate entre dos importantes pensadores españoles: Manuel Sacristán y Gustavo Bueno, en torno al lugar que debía ocupar –o no- la Filosofía en los estudios medios y universitarios, así como su condición –o no- de materia científica.

La polémica fue originada por Sacristán, con la publicación de “Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores”, (1968). Dos años más tarde, Bueno respondía con otro escrito: “El papel de la filosofía en el conjunto del saber”. Y aquí terminó dicha controversia, ya que Manuel Sacristán no respondió.

El polémico tema no acabó entonces. En realidad venía de más atrás; había sido tratado por anteriores intelectuales desde distintas perspectivas. Y tras Sacristán y Bueno la diatriba se prolongó, intermitentemente, tratada por otros especialistas, llegando hasta nuestros días.

Hemos querido reunir en este libro digital ambos textos originales movidos por una doble intencionalidad:

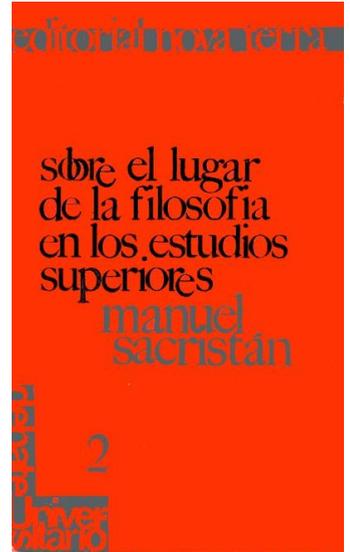
Por un lado, ofrecer nuestro modestísimo homenaje a ambos intelectuales, cuyo mérito académico y vital apreciamos.

De otra parte, deseamos facilitar al lector interesado en el tema el acercamiento a la lectura directa de ambos materiales.

Biblioteca Omegalfa
2020

MANUEL SACRISTÁN

**Sobre el lugar
de la filosofía
en los estudios
superiores**



Editorial Nova Terra
Barcelona
1968

ACEPTAR como tema de reflexión el que propone el título supone una apreciación positiva de la función de la filosofía en los estudios superiores. No todos los que compartan esa apreciación la justificarán del mismo modo. Algunos coincidirán probablemente en atribuir a la orientación filosófica de los estudios las dos destacadas consecuencias potenciales que siguen: la agudización de la capacidad crítica del estudioso y el robustecimiento de su capacidad de entenderse en el mundo, de aclararse sus propios condicionamientos, su hacer y los objetivos que dan sentido a su conducta y, consiguientemente, a sus conocimientos positivos, científicos, artísticos o técnicos. Todo lo cual podría decirse más brevemente llamando a ese segundo efecto potencial de la orientación filosófica agudización de la capacidad autocrítica.

Sólo esa suposición sirve de fundamento a lo que aquí se diga en un lugar, ciertamente, poco adecuado para entablar una discusión acerca del concepto de filosofía. Hay una amplia literatura sobre él –pues una de las características del pensamiento filosófico es estar siempre en “crisis de fundamentos” (cuidadosamente ignorada por los que Galileo llamó “filósofos de dogma”)– que debe forzosamente presuponerse aquí. No menos obligado, por otra parte, es informar al lector acerca de los supuestos filosóficos de este papel sobre ese punto básico. Estos son: primero, que no hay un saber filosófico sustantivo superior a los saberes positivos; que los sistemas filosóficos son pseudo-teorías, construcciones al servicio de motivaciones no-teoréticas, insusceptibles de contrastación científica (o sea: indemostrables e irrefutables) y edificados mediante un uso impropio de los esquemas de la inferencia forma. Segundo: que

existe, y ha existido siempre, una reflexión acerca de los fundamentos, los métodos y las perspectivas del saber teórico, del pre-teórico y de la práctica y la poiesis, la cual reflexión puede discretamente llamarse filosófica (recogiendo uno de los sentidos tradicionales del término) por su naturaleza meta-teórica en cada caso. Dicho de otro modo –infidel paráfrasis de un *motto* de Kant–: no hay filosofía, pero hay filosofar. Esta actividad efectiva y valiosa justifica la conservación del término “filosofía” y de sus derivados.

La apreciación positiva de la filosofía en los estudios superiores no implica la atribución de los méritos dichos a la filosofía como especialidad universitaria, a las secciones de filosofía, centros de producción de los correspondientes licenciados. Al contrario: no es incoherente enunciar y argüir el primer juicio apreciativo y afirmar al mismo tiempo que es deseable suprimir dicha producción especial de licenciados. Ambas afirmaciones se sostienen en este papel.

Cuyo título emite, por otra parte, un eco germánico, fichteano y hegeliano, que es bueno apagar, aunque procede de la historia de la cosa y, por tanto, de su naturaleza. En efecto: la filosofía, que hasta finales del siglo XVIII no había rebasado *académicamente* su posición de sierva de la teología, se convierte en sector universitario importante, y pronto en reina de las Facultades, con la fundación de la nueva Universidad de Berlín a principios del siglo XIX. No se puede olvidar, sin embargo, que la Facultad berlinesa de filosofía incluye, sin divisiones académicas, todas las ciencias puras, también las naturales. Esto debe repetirse siempre –o, al menos, mientras siga siendo influyente la ideología justificadora del gremio filosófico académico– porque significa que todavía a comienzos del siglo pasado seguía viva la inspiración inicial de la filosofía antigua: ser aspiración al conocimiento como tal, en el doble sentido de

puro, desinteresado, y de real, no de contenidos endógenos y especiales de un gremio, presuntuosamente presumidos superiores.

Pero la Facultad filosófica de Berlín recorrió en pocos años el camino cubierto en decenios por la filosofía naciente en Grecia y por la filosofía renaciente en la época de Galileo y Descartes: el camino de la desintegración. La subdivisión del trabajo intelectual produjo una complejidad inabarcable por la pretensión unitaria de la Facultad, y hasta rebeliones de más de una actividad científica contra el esterilizador imperio de la especulación filosófica, especialmente en cosmología. El resultado fue, sin que pasara mucho tiempo, la explosión de aquella Facultad y el enclaustramiento –más o menos rencoroso, siempre vanidoso– de los filósofos académicos en una pura especialidad filosófica y en sus correspondientes seminarios exclusivos.

La especialidad filosófica, la sección, la licenciatura en filosofía, se difundió a continuación por la influencia del modelo universitario alemán y por el peso de la concepción burocrática de las actividades públicas que caracteriza al Estado napoleónico. El Estado francés no reconstituyó las Facultades universitarias hasta fines del siglo XIX. Pero el modelo burocrático de ese Estado influyó en toda la construcción política e institucional de muchos países, y también, naturalmente, en las Facultades y Universidades de aquellos Estados que las poseían.

Esa causa institucional de la subsistencia de la filosofía como especialidad universitaria, como licenciatura, puede analizarse brevemente. La componen varios elementos causales, como la dinámica –y la estática– del gremio universitario y la introducción de la filosofía como asignatura en la enseñanza media, cosa imprescindible para garantizar una demanda de licencia-

dos. Pero, como suele ocurrir en el mundo al revés de la burocracia, el órgano creó la función, lo que quiere decir que la usurpó: la filosofía académica se arrogó —en reducido oligopolio, concertado o pugnaz, con el clero— la satisfacción de las necesidades ideológicas especulativas que hasta para el criticismo de Kant son “eternas”.

La verdad es que hoy día y en una Universidad como la española, sometida a un control ideológico no meramente ambiental, sino actuado volitivamente por la administración del Estado, las secciones de filosofía ejercen aquella prerrogativa [la satisfacción de las necesidades ideológicas especulativas] muy mediocrementemente, y se benefician poco de ella. Las grandes corrientes ideológicas de la época de postguerra, desde el existencialismo hasta el estructuralismo, están representadas en las secciones de filosofía españolas más por los estudiantes que por los profesores.

Pero eso es sólo un paréntesis. Aparte de que la función ideológica institucionalizada en la filosofía como especialidad, en la filosofía licenciada, haya sido para las actuales secciones españolas de filosofía un oligopolio nada aprovechado para renovar técnicas —en paralelismo con la abulia de los demás oligopolios del país—, queda el hecho de que esa función es el otro gran fundamento de la persistencia de la filosofía como especialidad.

Ninguno de esos dos fundamentos —ni la persistencia de las “eternas” necesidades ideológicas ni la tenacidad de las instituciones burocráticas— puede servir hoy para justificar cumplidamente la filosofía licenciada.

Por lo que hace a la persistencia de las necesidades ideológicas, la negativa a aceptarla como justificación de un estudio espe-

cializado de la filosofía especulativa puede basarse en dos argumentaciones distintas. Es verdad que el exceso de razones es generalmente sospechoso. Pero en este caso se debe a la peculiar situación de transición en que se encuentra la cultura de las sociedades adelantadas. Por eso, una de las dos argumentaciones es factual, mientras que la otra discurre por una región intermedia entre el hecho y el derecho, entre el presente y el futuro razonable e inseguramente previsible.

La argumentación apoyada en hechos es así: las concepciones ideológicas generales que más influyen en la cultura contemporánea, y las producciones singulares más determinantes de inflexiones de esas concepciones, o más características de las mismas, se han originado, promovido o cualificado fuera de la fábrica de licenciados filosóficos, y a menudo en pugna o en ruptura con ella, o con desprecio de ella. Autores como el Heidegger posterior a *Sein und Zeit*, Ortega, Zubiri, Gramsci, Teilhard de Chardin, ejemplifican un aspecto de esa afirmación; ciertas obras de Russell, apuntes, conferencias y ensayos filosóficos o divulgadores de Max Planck, Einstein, Eddington, Heisenberg, Oppenheimer, &c., ilustran el otro aspecto. Desde el punto de vista de la importancia de su aportación a la “concepción” o “imagen del mundo” contemporánea, todas las horas de lección magistral y de seminario de las secciones de filosofía y todas las publicaciones de sus *magistri* pesan infinitamente menos que un centenar de páginas de Einstein, Russell, Heisenberg, Gramsci, Althusser y Lévi-Strauss –o hasta de Galbraith o Garaudy (para que quede claro que esas enumeraciones no implican especial afecto del que escribe)–. Si se añade a un tal fragmento de lista unos cuantos nombres de artistas y políticos –Picasso, Kafka, Joyce, Faulkner, Musil, Lenin y Juan XXIII, póngase por caso–, la idea de que las secciones de filosofía sean las productoras de las ideologías vigentes,

las herederas de Moisés y Platón, resulta francamente divertida.

Es posible que no haya existido nunca, o que haya existido sólo durante un par de decenios, una organización de la cultura que diera a la filosofía académica la posibilidad de realizar eficaz y monopolísticamente la función de dirección ideológica de la sociedad. (El firmante ha sostenido en otra ocasión que eso ha ocurrido sólo con la primera generación de grandes filósofos académicos, o sea, en los años de enseñanza universitaria de Schelling y Hegel). En cualquier caso, esa no es la situación de la cultura contemporánea. En ésta, la subcultura superior se constituye por obra de autores (sobre todo científicos, artistas y políticos), que no tienen por lo común nada que ver con las secciones de filosofía; y las subculturas ideológicas populares se constituyen aún en gran parte por la acción de tradiciones no menos fuera del alcance de la filosofía licenciada (aparte de que, afortunadamente, la subcultura más alta penetra en las populares por la mediación de las revolucionarias innovaciones tecnológicas y económico-políticas). La sabiduría de las secciones de filosofía es ya sobre todo interna; consta, principalmente, del elemental saber ir tirando; la cálida aceptación por los colegas no amenazados en sus perspectivas de oposición o concurso hace agradable la cosa, y la imperturbable lealtad burocrática a las partidas ya consagradas en el presupuesto la hace vivible al garantizar, con las cátedras de filosofía de los Institutos y las Escuelas del magisterio, la modesta demanda de licenciados necesarios y suficientes *ut collegium fiat* (y eso donde aún se exija ese requisito para poder cobrar).

Ni siquiera, pues, en el supuesto de que fuera eterna la necesidad de ideología institucionalizada, estaría hoy justificada la existencia de la filosofía como especialidad. Incluso en este supuesto, y admitiendo una concepción ideológica del filosofar

—que es, ciertamente, la adecuada a la filosofía especulativa de corte clásico—, la filosofía especializada de las secciones académicas, la filosofía licenciada y burocrática, resulta una institución parasitaria.

Esa es una afirmación de hecho, aunque sujeta a la limitación que se dice más adelante. Pero es que, además, aquel supuesto es hoy recusable de derecho, es decir, desde la perspectiva de hechos futuros sensatamente previsibles. Casi doscientos años de crítica gnoseológica, positivista o sociológica de la ideología y del carácter ideológico de la filosofía especulativa o sistemática, indican que la cultura ideológica ha caducado ya de derecho. La crítica gnoseológica, desde el siglo XVIII hasta Carnap o Russell, por ejemplo (mero ejemplo), tiene adquiridos, sin perjuicio de lo mucho que aún haya de enriquecerse y corregirse, los elementos de juicio básicos suficientes para mostrar la inanidad o la vaciedad de la pretensión de conocimiento de la filosofía sistemática de corte tradicional; no menos concluyentes —a pesar de estar también necesitados de afinamiento metodológico y de enriquecimiento positivo— son los resultados de la crítica histórico-sociológica, desde Marx en adelante, que muestran la función servil o ideológica de dicha filosofía, esto es, que el “saber” filosófico sistemático se ha diferenciado del “mero conocimiento” científico sobre todo por el hecho de ser muy frecuentemente renuncia al resuelto *non serviam!* en que Ortega cifró el impulso filosófico auténtico, el impulso de conocer.

Hace ya más de treinta años que un científico y filósofo inglés procedente de dos de esas tradiciones críticas, J. D. Bernal, describió con pocas palabras lo que imponen de derecho a una cultura universitaria sin trampas premeditadas los resultados de esos doscientos años de crítica. Modernizando su formulación puede hoy decirse: hay, que aprender a vivir intelectual y

moralmente sin una imagen o “concepción” redonda y completa del “mundo”, o del “ser”, o del “Ser”. O del “Ser”. Afirmaciones así tienen que sentarse por fuerza (como se indicó al principio), sin razonarlas, pues el tema de estas líneas no es la historia de la filosofía, ni menos la de la cultura, sino sólo la orientación de los estudios superiores. El riesgo de que ellas parezcan dogmáticas –cuando los dogmas son, por el contrario, las afirmaciones sistemáticas sobre el “mundo” o el “Ser” transmitidas por la autoridad del magisterio filosófico especulativo– debe preocupar en este contexto menos que un equívoco posible cuyos resultados serían lamentables: el que una corriente importante del pensamiento filosófico haya visto desde hace tiempo que el supuesto saber –a la vez transempírico y pretendidamente real– de la filosofía especulativa es un pseudoconocimiento, y el que otra corriente de la mayor importancia haya descubierto la función cultural de ese pseudoconocimiento como expresión refleja y sublimación de carencias y servidumbres de la sociedad, no anula las raíces de la especulación ideológica. “No por reírse de sus muletas consigue uno andar mejor”, como observó el sarcasmo de Heine en un contexto no muy diverso de éste (el de las creencias religiosas). La observación de Kant, según la cual las cuestiones de la antinómica de la razón pura se presentarán eternamente al espíritu humano, puede ser exagerada, como lo suelen ser las frases valentonas en cuestión de adjetivos y adverbios; pero ilustra convincentemente un punto de interés: el mismo Kant sabía que el acto de mostrar la irresolubilidad o el sinsentido de una pregunta no causa la caducidad sociocultural de la misma. Al cabo de más de un siglo, eso se sabe hoy con seguridad que excede de toda duda razonable. Y se sabe no sólo de las pocas cuestiones muy teóricas en que estaba pensando Kant, sino del complejo entero de la ideología. Hoy se dispone

también de hipótesis plausiblemente explicativas de esa persistencia de la necesidad ideológica por encima de las más concluyentes críticas de la ideología; las principales hipótesis de esa clase se encuentran en la obra y la tradición de Marx y en las investigaciones de la sociología del conocimiento. Este papel no es tampoco lugar adecuado para reseñarlas ni discutir-las. Pero el hecho mismo de la persistencia de la necesidad o demanda ideológica sí que ha de tenerse en cuenta aquí, pues tiene importancia para la estimación cultural de la filosofía académica. Esta es, en efecto, la forma institucional de la ideología más característica de los sistemas burocráticos. Es verdad que, como ha quedado ya indicado, en los últimos cincuenta años –desde que la ciencia natural saltó la barrera atómica y la ciencia social superó la que la separaba de la matematización–, ese órgano institucional se ha quedado muy rezagado respecto de su función prevista. Pero la persistencia de la necesidad ideológica tradicional, ayudada por la burocrática vocación de eternidad, puede servir para perpetuar –aunque sea con una existencia poco brillante– la filosofía licenciada. Hay efectivamente demanda ideológica que se orienta a las secciones de filosofía: todo el que ha “enseñado” en un primer curso de esas secciones (3.º de Facultad) sabe por experiencia que la mayoría de los jóvenes respetables (o sea, las y los estudiantes cuya matrícula en una sección no depende del porcentaje de suspensos del año anterior) llega sin ninguna concreta voluntad de conocer, sino sólo con una confusa, entusiasta e informe ansia de intimar con el Ser. Se puede, es cierto, recordar y repetir que, si es verdad lo dicho acerca del peso mucho mayor de producciones intelectuales ajenas a la filosofía licenciada en la “imagen del mundo” contemporánea, entonces es de esperar un progresivo desvío de esos jóvenes hacia otros estudios. Pero, reducido a las modestas proporciones que en realidad

tiene, queda en pie el hecho de que las licenciaturas en filosofía no van a desaparecer pronto por sí mismas. Lo que quiere decir que, ante el problema de esa institucionalización del pseudofilosofar, no hay más remedio que optar. La cuestión es de partido, no de teoría, por mucho que la crítica científica pueda ayudar a tomar un partido razonable.

La opción que se desprende de las anteriores consideraciones críticas es: *suprimir las secciones de filosofía de las Facultades de letras –suprimir, esto es, la licenciatura en filosofía–, y eliminar, consiguientemente, la asignatura de filosofía de la enseñanza media*. Como debe ser obvio a estas alturas, eso no significa la supresión de la lógica elemental ni de la psicología en la enseñanza media: hace ya bastante tiempo que ambas son ciencias positivas. (Y aunque el problema de la enseñanza media no se considere aquí, es obligado añadir que la supresión de la asignatura de filosofía en ella debería ir acompañada por la orientación, dirigida a los profesores de historia, de ciencias y de letras, de dar conocimientos histórico-filosóficos al hilo de sus propios temarios: al empezar a explicar geometría analítica, por ejemplo, el profesor de matemáticas debería acordarse durante un rato de quién fue Descartes, y de la función del platonismo en la gloria de la regla y el compás; etc. Aparte de eso, como queda implícitamente indicado, habría que instituir al menos una asignatura de lógica en sentido amplio, inclusiva de elementos de teoría de la ciencia.)

¿Qué podría perder la Universidad con la supresión de la licenciatura en filosofía? No, ciertamente, el aprendizaje memorístico, arqueológico y apologético de la especulación ideológica. Perder eso es ganar libertad para el pensamiento. Aquí es probablemente oportuno recordar que la crítica que conduce a la

recusación de la licenciatura en filosofía es una crítica filosófica, la cual considera que el tipo institucional del licenciado en filosofía no sólo no merece el nombre de filósofo, sino que es incluso una cómica degeneración de ese programa de conducta. Estará diplomáticamente claro que ese juicio se refiere a la institución, no a los singulares licenciados, algunos de los cuales pueden sin duda compensar los perjuicios que la institución haya causado a su inteligencia. Lo recusado es el tipo del licenciado en filosofía. Este tipo es institucionalmente un especialista en Nada (la mayúscula será consuelo de algunos). Su título le declara conocedor del Ser o de la Nada en general y, dada la organización de los estudios universitarios, afirma con ello implícitamente que se puede ser conocedor del Ser en general sin saber nada serio de ningún ente en particular. En la práctica, el tipo del licenciado en filosofía no conoce oficialmente más que la tradición artesanal de su propio gremio.

Esa grotesca pretensión del metafísico licenciado tiene una explicación histórica bastante convincente. No es la única. Y es incluso menos importante que las causas antes consideradas de la persistencia de la filosofía como especialidad académica. Pero aclara bien el detalle de la organización de las secciones de filosofía: parece, en efecto, verosímil que el “saber” del Ser en general se considerara bien situado en una sección universitaria como las demás por el hecho de que el estudiante que llega a ella es ya bachiller. Y el aprendiz tradicional de teología es el bachiller en artes. La secularización de la Universidad —especialmente intensa en los países de fe católica, por la agresividad del todo o nada característica de esta confesión— ha situado la filosofía en el lugar tradicional de la teología, eliminando a ésta (a diferencia de lo que ocurre en la Universidad protestante) de la Universidad. La ha situado al alcance del bachiller en artes liberales. Con eso queda visible el anacronismo

de la institución filosófica académica: mientras que un bachiller en artes del año 1267 conoce oficialmente las artes liberales de su época y está culturalmente preparado para teologizar, el bachiller de 1968 está oficialmente preparado para empezar su bachillerato en artes: para matricularse en ciencias, en historia o en economía. Por tanto, los estudiantes que se matriculan en la sección de filosofía no son en realidad “bachilleres en artes” oficialmente preparados para el ejercicio intelectual (teo-) filosófico. Por eso su formación no les permitirá ejercer, una vez licenciados, más que una actividad intelectual de interés exclusivamente endo-gremial. Y por eso, en cambio, son filósofos característicos de la época varios físicos, algunos doctores en filosofía extra- o poco académicos, algún que otro economista y sociólogo, unos cuantos políticos y un manojo de artistas.

Esa conclusión no se basa en un aristocraticismo intelectual que despreciara la enseñanza y no apreciara más que la investigación, la producción intelectual, la invención positiva o crítica de la verdad. Pues no se enseña filosofía; se enseña —si acaso— a filosofar. Lo que se llama enseñar (o saber) filosofía es transmitir (o conocer) datos históricos, muy frecuentemente sin la menor consciencia histórica, sino con el repulsivo *sacrificium intellectus* del fiel seguidor de un dogma. Está, pues, fuera de lugar la imaginable objeción: “¿No es razonable contar con profesores de filosofía que no sean filósofos, igual que es razonable contar con profesores de física que no investiguen?”. La respuesta es: No; porque, mientras que, efectivamente, hay conocimientos generales y elementales de física que transmitir, no hay, en cambio, saber filosófico sustantivo. El profesor de física no es sólo una figura razonable, sino, además, un oficio necesario. El profesor de filosofía no es sólo una

figura parasitaria, sino, además, destructiva: destructiva de la capacidad que los jóvenes tengan de filosofar. “Enseña” a filosofar, siempre que no haga de ello oficio, el que filosofa. Mientras que para que el joven al que ello pueda interesar conozca el pensamiento de Platón, basta con suministrarle una buena bibliografía, o con poner a su disposición una biblioteca decente y un buen manual de biblioteconomía.

La pérdida de la formación del licenciado en filosofía no es, pues, lamentable, sino deseable. Pero, en cambio, hay un par de cosas que acaso se perdieran –o cuya preservación o consecución se dificultara– al suprimirse la licenciatura en filosofía y, por tanto, las secciones de esa antiespecialidad. Una de esas cosas ha quedado ya parcialmente aludida: es el saber acerca del saber gremial del filósofo tradicional. El saber gremial mismo del filósofo es, desde el punto de vista aquí sostenido, algo sin valor sustantivo. Pero ha sido y es un producto que, como todo producto, interesa también por razones adjetivas (para el conocimiento de otras cosas) y, por tanto, merece estudio como cosa. Hasta ahora, ese estudio –lo que Morris Lazerowitz ha llamado “metafilosofía”– ha sido obra de especialistas en filosofía que, por el mero hecho de “metafilosofar”, están indicando que creen muy poco en la filosofía sustantiva. Sus trabajos, en cambio, son realmente valiosos para la comprensión del pasado, aún presente, de la cultura superior. Es posible, aunque no seguro, que la supresión de las secciones de filosofía, al restringir las perspectivas de una carrera universitaria de “filósofo” académico, paralizara este tipo de investigación. La otra posible pérdida lo sería en realidad sólo para las Universidades cuyas secciones de filosofía, o algunos de cuyos miembros, han mostrado más lucidez respecto de su insuficiente justificación, y han intentado ser en alguna medida

centros articuladores del filosofar de científicos, artistas o profesionales. Tener esto en cuenta es, en el fondo, más escrúpulo que otra cosa. Pues los dos casos que ha conocido de cerca el firmante –un intento de Heinrich Scholz en Münster y otro de Jaume Bofill en Barcelona– estuvieron muy lejos de cumplir los programas que se habían propuesto ambos filósofos. Pero, en principio al menos, es justo reconocer que la eliminación de la licenciatura en filosofía (y, por tanto, de la sección) podría acarrear la pérdida del único centro hoy existente de articulación posible del filosofar universitario.

Ahora bien: ocurre, afortunadamente, que las razones que motivan la eliminación de la licenciatura en filosofía y el deseo de no perder las dos cosas últimamente referidas –la investigación metafilosófica y la coordinación o articulación del filosofar de las Facultades– coinciden en indicar la misma vía: suprimida la filosofía como especialidad, hay que restablecerla como universalidad. Dicho con lenguaje de Decreto-ley: suprimida la licenciatura en filosofía, hay que reorganizar el doctorado en filosofía. Suprimida la sección particular, hay que crear el Instituto general, no parte de ninguna Facultad, sino proyección de todas ellas.

La organización de un Instituto general de filosofía (o central, que sería la expresión de los actuales reformadores de la Universidad alemana), como emanación de todas las Facultades (si es que la reforma democrática de la Universidad decide mantenerlas) o de otras articulaciones del cuerpo universitario, debería basarse en unos cuantos principios que bastan para determinar en líneas generales su estructura y su funcionamiento: el Instituto no cubre un período de licenciatura; recibe principalmente a licenciados, sin prohibir el acceso a estudiantes, los cuales, sin embargo, no pueden obtener título en él; la clase

magistral está fuera de lugar en el Instituto: aunque es connatural con su posición universitaria central o general el organizar conferencias o ciclos de conferencias para estudiantes de las diversas especialidades; sin embargo, los inscritos en él tienen que haber alcanzado ya previamente una madurez universitaria para la cual la lección magistral sería forzosamente una pérdida de tiempo (esto sea dicho sin afirmar que haya algún ser racional para el cual la lección magistral no sea una completa pérdida de tiempo); la “enseñanza” del Instituto no puede ser sino asistencia a la investigación; por tanto, las plazas de “profesores” (más adecuadamente llamables miembros del Instituto) tienen que instituirse y cubrirse con criterios distintos de los pseudo-didácticos que sirven hoy para aposentar vitaliciamente a catedráticos o agregados en sus tronos enfrentados a veinte filas de treinta asientos cada una; aparte de los “metafilósofos” y de los investigadores de historia de la cultura superior, ese personal debe incluir científicos teóricos y de laboratorio, investigadores de campo y metodólogos, tecnólogos, artistas y hasta profesionales de actividades prácticas; es obvio que parte de ese personal puede tener funciones docentes o de investigación en otros lugares. En cualquier caso, el único título expedido por el Instituto –el de Dr. en Filosofía– presupone la obtención de otro –señaladamente la licenciatura en alguna especialidad– que el Instituto no puede suministrar.

No es cosa de detallar más: en ausencia de la básica reforma universitaria, la reflexión sobre un asunto así se hace tanto más utópica cuanto más se acerca al terreno de las decisiones concretas configuradoras de la institución. Lo único que importa, tal como están las cosas en este verano de 1967, es dejar claro el sentido del primer paso propuesto para obtener una razonable orientación filosófica de los estudios superiores: la elimi-

nación de la licenciatura o sección de filosofía. Ese paso suprime una institución de existencia puramente burocrática, que falsea la “superioridad” o universalidad del punto de vista filosófico al hacerlo propio de una sección, de una particularidad mantenida por el aparato administrativo institucional que produce la demanda de sus títulos.

* * *

Extirpado el tumor pseudofilosófico que es la especialización en filosofía, se trata luego de promover la motivación filosófica auténtica que acompaña siempre la ciencia, el arte y la práctica racional. La eliminación de la filosofía como licenciatura especial debe tener como finalidad la restitución de la motivación filosófica, universalmente crítica. El Instituto general o central de filosofía tiene que contribuir a esa tarea. Ante todo de la manera ya apuntada. Pero esa vía —la de los seminarios, la preparación de un doctorado no reservado a un gremio, los cursos de investigación, las conferencias para oyentes de todas las Facultades, etc.—, aunque fuera la más obvia en cuanto existiera el Instituto, no sería la de más alcance. Para apreciar ésto conviene considerar la práctica común de las diversas Facultades desde el punto de vista de su calidad filosófica.

Una división puede trazarse a este respecto, clasificando las enseñanzas superiores en dos grupos: los estudiantes de las varias secciones de Letras y los de Económicas, Políticas y Comerciales cursan una asignatura (o dos) de introducción a la filosofía; las demás Facultades se incluyen en otro grupo, el de los centros sin ninguna enseñanza filosófica. La Facultad de Derecho se encuentra en una situación especial e interesante que merece consideración aparte. Pero antes conviene decir algo respecto de aquellos dos grupos: en el segundo está todo

por hacer en cuanto a dimensión filosófica de la enseñanza (dejando aparte lo que puedan hacer algunos profesores); en el primero hay que deshacer antes de hacer, porque, con alguna excepción (y aquí no se consideran las excepciones), la enseñanza filosófica es impartida en ellas por la sección de filosofía a través de misioneros situados en semejantes *partibus infidelium*. Pocas rarezas universitarias son tan insostenibles como la idea de que el momento adecuado para institucionalizar la reflexión filosófica en Económicas, Filología románica o Historia se encuentre precisamente al comienzo del estudio especial. Como en ese momento el estudiante no dispone de conocimientos sustantivos de su ciencia, suficientes para alimentar el análisis filosófico, la temprana aparición de la asignatura Fundamentos de Filosofía sanciona definitivamente la escisión entre el conocimiento real y la reflexión filosófica, entre conocimiento y autoconocimiento. Sin duda es eso un éxito para la ideología filosófica especulativa y para la ideología justificadora del gremio de los profesores de filosofía: pues dicha escisión es muy útil para arraigar en el estudiante la idea de una disciplina arcana y sustantiva, ajena a los temas, los resultados y los métodos de su propio estudio y cuya “superioridad” sobre éste debe tener muy sublimes raíces, puesto que no se entiende. No menos cierto es –dicho sea de paso– que el procedimiento sólo tiene ese éxito con los estudiantes menos inteligentes o más conformistas. Los otros suelen dividirse en dos grupos: los menos reflexivos infieren de la extrañeza *ex-machina* de los Fundamentos de Filosofía –sobre todo si éstos se “enseñan” con un temario sistemático y especulativo tradicional– la conclusión, más o menos fundada según los casos, de que esa asignatura es una solemne vaciedad arbitraria y parasitaria; los más reflexivos, y aquellos cuya razón sea menos violada por el gran inquisidor propietario o poseedor de la cátedra, comprenden a

mitad de curso que su posibilidad de pensar filosóficamente depende de su competencia de especialista.

La Facultad de Derecho muestra el único intento de incorporación orgánica del punto de vista filosófico: la asignatura filosófica de esa Facultad no es una de genéricos Fundamentos de Filosofía, sino una Filosofía del Derecho. La organicidad es sólo aparente, pero está bien lograda desde el punto de vista formal: la Filosofía del Derecho es una asignatura de quinto curso. Lo que ocurre es que, por causas sociales y políticas conocidas, se trata de una asignatura premeditadamente ideológica, controlada con el mismo rigor que las cátedras de las secciones de filosofía (y por las mismas razones). Al margen de la voluntad del profesor (según la diplomática salvedad ya varias veces hecha), la asignatura está destinada al adoctrinamiento: ya la misma expresión “Filosofía del Derecho” alude entre los juristas a una determinada orientación ideológica (por no hablar siquiera del “Derecho Natural” de primer curso). Otras tendencias del pensamiento jurídico –y especialmente las menos ideológicas– suelen referirse con otros nombres a la reflexión metajurídica. Por eso la persistencia del Derecho Natural y la Filosofía del Derecho en las actuales Facultades españolas, es sólo indicio de la victoria de la práctica y la doctrina reaccionarias hace treinta años, no de una búsqueda de dimensión crítica filosófica en el estudio especializado.

Pero, aunque sólo sea formalmente, esa Filosofía del Derecho en quinto curso indica vagamente un camino adecuado. Por eso una crítica de esa solución, la mejor de las tradicionalmente dadas, puede constituir un buen arranque. De los dos vicios capitales de la enseñanza filosófica académica –el ideologismo de la institución misma y el contenido ideológico transmitido por ella– la fórmula de la Facultad de Derecho presenta en principio sólo el segundo. Éste lo presenta –al menos hoy en

España— de un modo inevitable y de una forma tan totalitaria que se manifiesta ya en el mismo rótulo “Filosofía del Derecho”. Pero el otro queda en principio evitado: el profesor de Filosofía del Derecho no suele ser ajeno científicamente —y, dada la composición del profesorado español, ni siquiera profesionalmente— a la problemática jurídica positiva. Por tanto, no se presenta ante los estudiantes como enviado de una enigmática instancia titular de un saber sustantivo superior al de la ciencia jurídica. Como el profesor de Filosofía del Derecho es una persona versada en Derecho, y hasta en el Derecho positivo del país, sería en principio capaz de filosofar sobre ese Derecho. Su filosofar podría ser, pues, auténtico, verdadera reflexión metajurídica y no mera especulación ideológica justificadora de la positividad jurídica dada.

Podría, aunque no suele serlo. Pero esto se debe a las causas políticas antes aludidas, las cuales no son objeto de estas consideraciones. Dejándolas aparte, queda por ver de todos modos, la principal limitación del valor filosófico de una solución como la de las actuales Facultades de Derecho. Esta limitación consiste en que, al concebirse la filosofía, por efecto de las ideologías vigentes, como un saber sustantivo, la reflexión filosófico-jurídica tiende también a cristalizar como sistema, o bien, cuando el buen gusto o la escasa afición especulativa (y ambas cosas van muy juntas) del profesor le impiden usar esa fórmula, la asignatura se convierte en una historia de sí misma. En el primer caso se tiene toda la falsedad vanidosa de las versiones modernas de la filosofía tradicional. En el segundo, una forma de salir del paso también típica de las secciones de filosofía, y basada, como en éstas, en el supuesto infundado de la sustantividad o pseudopositividad del “saber” filosófico (filo-

sófico-jurídico en este caso). De este modo el burocrático espléndido aislamiento de la filosofía en la Universidad se traslada al interior de la Facultad de Derecho. Este resultado se refuerza aún por el carácter apologético de la asignatura Filosofía del Derecho, hecha de refutaciones de cuanto no haya pasado por Trento y de exaltación de algo tan escasamente trentino como el Derecho Civil burgués. Pero ya con independencia de ese refuerzo ideológico por los contenidos, la práctica institucional misma ha trazado con suficiente eficacia la escisión entre los conocimientos jurídicos positivos y metodológicos, aprendidos de profesores que, frecuentemente, hacen ostentación incluso de su desinterés por los planteamientos filosóficos, y el “saber” jurídico-filosófico, enseñado como cosa tan sustantiva que ni siquiera remite al ordenamiento jurídico positivo (ni menos arranca de él).

¿Debe inferirse de esas observaciones que lo más razonable es suprimir también la “Filosofía del Derecho”, igual que los “Fundamentos de Filosofía” de Económicas y Letras y que la misma sección de filosofía? Es posible que esa solución fuera la más razonable, una vez organizado un Instituto general de filosofía en el que no dejaría de haber miembros juristas y en el que podrían matricularse los licenciados en Derecho con aficiones filosóficas. Pero, de todos modos, la asignatura Filosofía del Derecho representa el mejor procedimiento de institucionalización de los estudios filosóficos hoy existente, porque se basa en la idea de poner la reflexión filosófica en la formación del especialista como tal especialista, no como asignatura de adorno, en la periferia de su aderezo cultural. La principal causa de que esa solución no dé hoy ningún resultado apreciable es la escisión, en la Facultad misma, entre ejercicio intelectual positivo y ejercicio intelectual filosófico. Esta escisión, como queda dicho, se debe a su vez a la vigencia de la vieja

ideología filosófica que presenta la filosofía como un sublime saber sustantivo superior al conocimiento científico. Las ciencias tendrían entonces que confirmar ese saber. Si no lo hacen —dice el filósofo especulativo— es que son una actividad inferior, no verdadero o auténtico saber; si no lo hacen —dice el realista profesor de Derecho positivo—, es que la filosofía del Derecho es una filfa a la que conviene no condenar porque resulta ser un útil flaqueo moral de los intereses de los clientes más capaces de pagar minutas respetables. Haría falta terminar con la vigencia de esas ideologías filosóficas en la cabeza de los profesores de Derecho (en el caso considerado) para posibilitar que el estudio positivo adquiriera las perspectivas críticas que le dan dimensión filosófica: la crítica o análisis de fundamentos, consciencia de los problemas gnoseológicos radicales de cualquier conocimiento positivo, y la crítica histórico social, consciencia de la génesis y de las perspectivas de ese conocimiento. La superioridad de la fórmula de la Facultad de Derecho puede apreciarse en este punto: el examen crítico del funcionamiento de esa fórmula acaba por llevar al “problema primero y principal”, el del hombre —el de los profesores en este caso.

La formación de los docentes es un problema central de toda organización de la enseñanza. No parece, sin embargo, que los textos legales o críticos referentes a la enseñanza superior sean muy explícitos sobre esta materia. Ello se debe, probablemente, a que el problema tiene características especiales cuando se trata de la enseñanza superior. En tratándose de la enseñanza primaria o de la media, siempre cabe remitirse para la formación de los maestros a niveles más altos de la enseñanza. Eso no es posible en el caso de la enseñanza superior, salvo por lo que hace a un aprendizaje de técnicas pedagógicas en alguna

escuela especial. Pero en cuanto a la formación del conocimiento, la Universidad produce sus propios profesores. Eso significa, entre otras cosas, que la influencia de la ideología dominante en la sociedad (de un modo orgánico o por coacción del poder político) sobre los criterios determinantes del nombramiento y la actuación de los profesores universitarios no tiene más mediación que el organismo universitario mismo (mientras que las mediaciones se acumulan antes de llegar a los criterios análogos correspondientes al maestro elemental). Por eso, en este punto, la instancia decisiva no es la reforma universitaria. Mientras no se destruya el imperio de la ideología filosófica hoy dominante, y no sólo el de los contenidos ideológicos, sino también el de los recipientes (el imperio ideológico, de la institución misma), el científico docente seguirá mayoritariamente cortado por el mismo ambiguo patrón de hoy: acrítico positivista inconsciente en las materias positivas de su especialidad y no menos acrítico creyente en las más peregrinas fantasías (incluida acaso la filosofía especulativa) por lo que hace al resto.

Kant resumió una vez gran parte del respeto ilustrado por el pensamiento y por la gente declarando que la política no debe proponerse cambiar a los hombres; aun menos debería hacerlo la política universitaria, y todavía menos el aspecto de la misma que es la reorganización de los estudios filosóficos. De lo que se trata es de cambiar las condiciones en que actúan los hombres –y, en este modesto caso concreto, de cambiar la forma en que se les presenta institucionalmente la filosofía. Es claro que esa alteración influye indirecta o mediatamente en los hombres. Pero lo esencial es que sólo tal mediatez consigue evitar a una reforma la vana impudicia del profeta que se te agarra de los faldones del alma exigiéndote que vuelvas la chaqueta del revés. La reforma de los estudios filosóficos en la

Universidad no puede adoptar ningún procedimiento propio del profetismo: no puede, por ejemplo, convocar a todos los profesores de materias científico-positivas y anunciarles, en un cursillo (o novenario) filosófico, la buena nueva de que a partir de ese momento pueden y tienen que iniciar al estudiante en el pensamiento autocrítico (metodológico e histórico) respecto del propio saber positivo, porque eso es filosofía. La razón principal para no proceder así, es el respeto ilustrado en que debe inspirarse toda reforma democrática de los estudios superiores. Pero hay además otro motivo de peso: nada permite pensar que la vocación filosófica sea en todos los hombres cultos tan poderosa como para imponerles el esfuerzo reflexivo de la investigación de fundamentos metodológicos y genéticos y de las perspectivas gnoseológicas y sociales de su conocimiento positivo. Se puede coincidir con Gramsci en que todos los hombres son filósofos, capaces de repensamiento (por así decirlo), de pensar autocríticamente y de considerar con conciencia analítica las relaciones entre su conocer y su hacer. Pero de eso no se sigue que en todos los hombres esa capacidad esté dispuesta a cargar con el esfuerzo de instrumentación intelectual que requiere su ejercicio más allá de los terrenos abarcables por el sentido común. Esta limitación vale tanto para los estudiantes cuanto para los profesores: no puede suponerse, como base de la reorganización de la presencia de la filosofía en las Facultades universitarias, que todos los estudiantes y todos los profesores de todas las especialidades sean aficionados a mirar de cerca las raíces filosóficas del conocer. Esa falsa suposición podría llevar fácilmente a una nueva solución falsa del problema: por ejemplo, a la práctica de introducir en los programas de cualquier disciplina unos temas de filosofía de la ciencia, más o menos concretamente adaptados a la especialidad de que se tratara, y que, al quedar en manos de un profesor

sin aficiones filosóficas, reprodujeran, ahora ya en el seno de las asignaturas mismas, la escisión tradicional entre enunciados filosóficos supuestamente sustantivos y enunciados positivos de real sustancia, pero sin interna conexión con aquellos otros.

El filosofar tiene que ir pobre y desnudo, sin apoyarse en secciones que expidan títulos burocráticamente útiles, sin encarnarse en asignaturas de aprobado necesario para abrir bufete, y sin deslizarse siquiera, más modestamente, como lección 1.^a, en programas de materias positivas. Lo único que puede hacerse imperativamente en favor de la calidad filosófica de la enseñanza superior es suprimir obstáculos. Esos obstáculos son precisamente las secciones, las asignaturas y las lecciones obligatorias de filosofía. Eliminadas éstas, la misma creación de Institutos centrales o generales de filosofía debería dejarse a la iniciativa de las Universidades (no a la de las actuales secciones de filosofía). Es contraproducente creer que la legislación puede infundir en científicos y técnicos un gusto verdadero por la filosofía, un gusto motivado por su propio saber de las cosas.

Pero, en cambio, ya los pasos destructivos o liberatorios propuestos acarrearán una alteración de las condiciones objetivas (en este caso institucionales) con posibles consecuencias favorables para la calidad filosófica de los estudios universitarios. La primera y principal es que la supresión de las secciones de filosofía tiende a borrar la idea falsa de que la filosofía sea un cuerpo sistemático de conocimiento sustantivo comparable con el de cualquier teoría, coordinable, por tanto, en realidad con cualquier otro y de superioridad consiguientemente ideológica, no orgánica con el proceso del conocimiento. Esto facilita mediatamente al científico la consciencia cotidiana de

que la filosofía es más bien un nivel de ejercicio del pensamiento a partir de cualquier campo temático, incluido el suyo. La nueva situación tiende así a evitar que el científico haga mentalmente acomodaticias apelaciones a la filosofía como instancia esotérica ajena a su propia actividad intelectual. Todo eso tiende a superar una escisión en la cultura y en la conciencia del científico. Por último, la supresión de las secciones de filosofía –que lo es del licenciado en filosofía y del doctor en filosofía como especialista– facilita también el derrocamiento de una falsa autoridad filosófica: la de los graduados en filosofía. Cuando esta usurpada autoridad intelectual se ejerce en un coloquio con científicos, artistas y hombres de la práctica racional (organizadores, políticos, etc.), se producen espectáculos de lo más deprimente: la suma de ignorancia y petulancia del filósofo académico típico en un coloquio sobre indeterminación en microfísica, o sobre fisiología del sistema nervioso central, o sobre tendencias artísticas, o sobre el contexto económico-social de productos culturales superiores (argumentos frecuentes de espeluznantes reuniones), es tan lamentable como la perpleja o militante y fideísta atención con que le escuchan los científicos desorientados por la ideología que hace de “la” filosofía un saber sustantivo obtenido por métodos especiales. La supresión del título especial en filosofía puede facilitar la eliminación de situaciones como la aludida. Y así puede, indirectamente, mediatamente, promover el acceso a autoridad filosófica de quienes realmente tienen algo en que basarla, como el científico teórico capaz de investigación de fundamentos, el historiador capaz de repensar sus operaciones, el “metafilósofo” capaz de practicar calas útiles en la tradición filosófica, el artista capaz de problematizar discursivamente su obra y la de sus colegas, el práctico capaz de explorar los condicionamientos y las perspectivas de su hacer; y un etcétera

que incluye principalmente a los adelantados de la investigación interdisciplinaria, no sólo de entre disciplinas clásicas, sino también de entre lo que tradicionalmente era teoría y arte o práctica.

Sin embargo de eso, sin perjuicio del predominio de las medidas negativas, de la remoción de obstáculos, la fórmula propuesta permite el complemento de ciertas decisiones positivas compatibles con el respeto ilustrado por la gente (tratándose de filosofía, o sea, de una de las cristalizaciones clásicas de la autoridad ideológica, toda insistencia es poca en la necesidad de ese respeto). A continuación se examinan, para terminar, algunas de esas posibles medidas positivas.

Puede, por ejemplo, pensarse en un paso no obligatorio, pero sí aconsejado, de cualesquiera doctorandos por el Instituto Central de Filosofía, incluso cuando el título al que aspiren no sea el de Doctor en Filosofía. Esa estancia en el Instituto –generalmente junto a miembros del mismo que procedan de la especialidad del doctorando– tendría la finalidad de facilitar al joven investigador una familiarización con la problemática filosófica de su disciplina, que en la mayor parte de los casos será ajena a sus estudios y trabajos de doctorado en el centro de origen.

La oferta anual de cursos no obligatorios –pero reconocidos para estimar la madurez de los estudiantes en vistas a las diversas licenciaturas– a cada especialidad o grupo de especialidades por el Instituto de Filosofía –una de las pocas actividades puramente docentes en sentido tradicional– tendería a despertar en los estudiantes, ya antes de la licenciatura, la consciencia de y el interés por la reflexión filosófica.

La oferta también anual, pero abierta a cualquier público, de

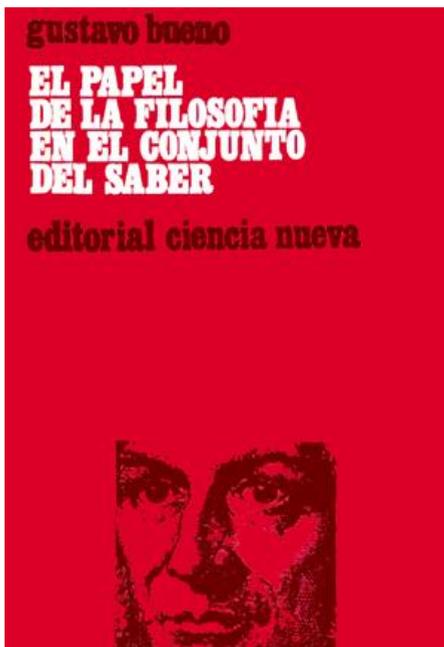
un ciclo de conferencias de concepción más divulgadora incluso que los cursos últimamente aludidos, contribuiría a relacionar la Universidad con la población, así como a las estudiantes de disciplinas diversas. Esos ciclos deberían tener como objeto principal la información acerca de los conocimientos existentes en alguna rama, presentados desde los puntos de vista filosóficos de la investigación de fundamentos y de la perspectiva histórica.

Pero la función más esencial del Instituto, en su relación con las diversas especialidades, la función aludida al principio, no sería directamente didáctica. Consistiría en funcionar como centro articulador del filosofar de los diversos científicos. No sólo del de sus miembros exclusivos, ni sólo del de éstos y el de aquellos otros que sigan perteneciendo a Facultades, sino también del de los profesores que, por cualesquiera razones, no formen parte del Instituto. La organización periódica de coloquios (no reducidos a pocas sesiones) y de discusiones a las que puedan tener acceso como público doctores y licenciados de cualesquiera especialidades; la publicación de las actas de esas sesiones; el apoyo a cualquier investigación, realizada dentro o fuera del Instituto, de la que pueda esperarse una aportación de orden teórico puro; la promoción de investigaciones interdisciplinarias; la invitación a artistas y hombres de la práctica cuya experiencia y cuyo juicio sean de presumible interés para la comprensión de la realidad: esos y otros modos de cumplir la función de articular el pensamiento con valor filosófico se desprenden positivamente de la remoción de los obstáculos ideológicos tradicionalmente puestos al pensamiento libre por las constricciones institucionales académicas.



**Gustavo Bueno
Martínez**

**El papel
de la Filosofía
en el conjunto
del Saber**



Fuente:

Editorial Ciencia Nueva
1970

Copyright: Gustavo Bueno
Dep. legal: M. 2.579.- 1970
Talleres de ESCELICER, S.A.

ADVERTENCIA

ESTE libro fue escrito hace dos años; circunstancias muy conocidas retrasaron su publicación hasta la fecha. En este intervalo se han producido nuevos hechos y, en particular, han aparecido algunas publicaciones que alteran muchas de sus referencias y lo hacen anacrónico antes de nacer. Me refiero, principalmente, a la entrevista a Manuel Sacristán por José María M. Fuertes («Cuadernos para el diálogo», agosto-septiembre 1969); al folleto de L. Althusser, «Lénine et la Philosophie» (París, Maspero, 1969); al libro de Tierno Galván, «Razón mecánica y razón dialéctica» (Madrid, Tecnos, 1969), y al libro de Eugenio Trías, «La Filosofía y su sombra» (Barcelona, Seix-Barral, 1969). Resulta imposible, en esta ocasión, desarrollar debidamente las consecuencias suscitadas por estos hechos en el conjunto de la argumentación de este libro. Sale éste, pues, consciente de su insuficiencia y de la necesidad de ser completado en su momento, determinando algunas de sus fórmulas que, en su estado actual, resultan excesivamente programáticas (por ejemplo: filosofía y revolución, teoría de las contradicciones dialécticas, teoría de las ideas como funciones, etc.).

EL AUTOR
Oviedo, enero 1970.

PRÓLOGO

Manuel Sacristán Luzón, amigo mío, a quien profeso singular estimación, acaba de publicar un ensayo “Sobre el lugar de la Filosofía en los estudios superiores”, que hace el número 2 de la colección “Debates universitarios” de la editorial “Nova Terra”. El libro que el lector tiene entre sus manos es, en buena medida, una respuesta al escrito de Sacristán.

Este libro mío está escrito muy de prisa, y esta prisa se reflejará, sobre todo, en la proporción no siempre regular de las citas, y en su selección —en realidad, he utilizado solamente los libros que tenía a mi alrededor: quiero decir, por ejemplo, que ni siquiera he tenido tiempo de consultar los que tengo en las estanterías más altas, para llegar a las cuales necesito de una escalera que no he tenido a mano. ¿Por qué, entonces, citar libros? Más que nada, como un acto simbólico destinado a manifestar mi voluntad de no hablar en soliloquio, la voluntad académica de engranar con la terminología de los demás, aunque “los demás” estén aquí representados por una muestra muy exigua. Por ello, a pesar de las citas abundantes, no quisiera que se tomase este libro como un libro informativo: es un libro más bien polémico, una respuesta apresurada, y he creído conveniente que salga antes de octubre de 1968, aunque salga imperfecto —casi puedo asegurar que no lo he leído entero, ni he podido homogeneizar las citas, que unas veces van traducidas y otras en lenguaje original, según el humor estético del momento— a que salga más perfecto dentro, pongamos, de veinticinco años. Sin duda, la multitud de temas que

en él se tratan, de un modo en exceso sumario —estructura de las contradicciones, conceptos de “ciencia”, de “conciencia”, de “organización totalizadora” y otros muchos—, pueden causar en algún lector una impresión desfavorable: “es mejor no suscitar ciertas cuestiones, cuando no van a tratarse como es debido”. A este lector me permito recordarle que tales cuestiones aparecen en este libro oblicuamente; su tema central es el concepto de Filosofía, pero mi principal designio ha sido llevar al ánimo del lector la evidencia de que no es posible formarse una opinión responsable sobre el concepto de Filosofía sin complicar a otras muchas opiniones sobre asuntos, a primera vista, muy heterogéneos. Precisamente, el mayor peligro que encuentro en ensayos como el de Sacristán es su capacidad de inducir a muchos lectores, que no tienen los presupuestos de su autor, a un juicio simplista, a quedar como hipnotizados por la rápida, sencilla y vigorosa argumentación de Sacristán. Mi libro quiere ofrecer modestamente algún remedio a todo aquel que quiera despertarse. Por ello, mi principal esfuerzo ha consistido en acuñar una terminología que, basándose en la tradición filosófica, pueda utilizarse de un modo coherente en los problemas del presente. Mi esfuerzo ha sido orientado a ofrecer fórmulas que sirvan provisionalmente para organizar, según ciertos axiomas, el material discutido. Como toda fórmula, ellas están destinadas a ser desbordadas por otras más potentes. Muchas de ellas, incluso podría yo mismo sustituirlas ahora, si no quisiera correr el riesgo de que el libro no saliese inmediatamente.

El objetivo de este libro es contribuir a la determinación de las coordenadas de la Filosofía en el conjunto del “saber”. Ahora bien: como este objetivo es el tema de muchos otros libros, creo conveniente advertir, en dos palabras, al lector acerca del modo concreto como se plantea aquí la cuestión.

Mi punto de partida es la constatación —que quiere pasar como constatación de un hecho cultural— de una dualidad “estructurar en el significado de la palabra Filosofía:

a) *Por un lado, “Filosofía”, en cuanto conserva su significado de Sabiduría, una sabiduría que consiste precisamente en no aceptarse en posesión de ningún saber definitivo, de acuerdo con su misma etimología, lo que, con palabra kantiana, suele llamarse filosofar. Por tanto, una sabiduría “mundana”, difícilmente reclusible en los límites de un oficio o de una especialidad, puesto que se ejercita en todos ellos. Un político —al menos, cuando pronuncia su discurso presidencial—, un matemático, un metalúrgico, un músico, filosofan desde su característica situación con el mismo derecho y, muchas veces, con más conocimiento de causa, que un profesor de Filosofía (“Car il me semblait que je pourrais rencontrer beaucoup plus de vérité, dans les raisonnements que chacun fait touchant les affaires qui lui importent, et dont l’événement le doit punir bientôt après, s’il a mal jugé, que dans ceux que fait un homme de lettres dans son cabinet...”. Descartes, Discurso del Método, I).*

b) *Por otro lado, la Filosofía designa la tarea propia de “los filósofos”, considerados como especialistas en un aspecto del conjunto de la cultura, con su propia tradición gremial (Descartes, Spinoza, Kant...). Como oficio, la filosofía es una actividad académica; pero difícilmente el filósofo podría llamarse ahora “sabio” —el filósofo, como especialista, no es ni más ni menos sabio de lo que pueda serlo cualquier profesional en su propio oficio: simplemente tiene conocimientos característicos, en los cuales alcanza diversos grados, según su pericia o su genio.*

La dificultad específica con la que se enfrenta este libro es

ésta: ¿Cómo formular la tarea de la Filosofía como oficio, la naturaleza del conocimiento filosófico como especialidad? Si damos por descontado que el filósofo académico no es el “representante” de la sabiduría —de la sabiduría filosófica—, si no aceptamos, desde luego, que los Departamentos de Filosofía monopolicen la Filosofía como Sabiduría simpliciter, si no queremos recaer en la pedantería filosófica, entonces podemos comprender el problema que este libro plantea con toda su fuerza: ¿Cuál es el puesto de la Filosofía académica en el conjunto de la cultura?

Sin duda, es muy difícil responder. Incluso una respuesta positiva puede parecer imposible a priori. Si la significación fuerte de la palabra “Filosofía” se desplaza hacia su primera acepción, si Filosofía es, ante todo, Sabiduría, ¿queda algún espacio para la filosofía como especialidad? Si Filosofía es filosofar desde cualquier parte, ¿qué quiere decir la especialidad filosófica? El Filosofar será sagesse y no connaissance, viene a decirnos Piaget en su libro reciente, Sagesse et illusion de la Philosophie. Grosso modo esta es también la posición de Sacristán, quien, además, saca audazmente las consecuencias prácticas que Piaget, más diplomático, no se atreve a sacar: la supresión de la Filosofía como especialidad académica. Porque la Filosofía académica no es un oficio, no es un conocimiento especial. Lo que conoce específicamente el gremio de los filósofos es, a lo sumo, la “historia artesanal” de su oficio; pero precisamente esto no sería ya Filosofía, sino Filología. La Filosofía es sólo un filosofar (sin embargo, me parece enteramente discutible que la distinción entre filosofar y filosofía, tal como suele hoy utilizarse, pueda ponerse bajo la autoridad de Kant. Sugiero que el “filosofar” kantiano cae del lado de lo que él mismo llamó “Metafísica” —metafísica de la naturaleza y metafísica de las costumbres—; pero no del lado de

la “Propedéutica”, es decir, de la Crítica).

El propósito de este libro es ofrecer fórmulas tales que, sin incurrir en la “pedantería filosófica”, pero tampoco sin cortar la referencia interna que la Filosofía académica guarda siempre a la Filosofía como sabiduría —que es el nervio que confiere vida al propio oficio filosófico—, permitan atribuir un campo positivo al conocimiento filosófico y delimitar el propio oficio del filósofo profesional en tanto que no es sólo una variedad del oficio filológico. Puede darse el caso de que muchos filósofos de oficio se adhieran a la tesis de Piaget, o de Sacristán, no ya por motivos de “psicología profunda” (el “sodomismo” de que nos habla Marcuse), sino simplemente porque no encuentran fórmulas a mano para señalar sus propias coordenadas ante los demás ciudadanos y porque esta carencia de fórmulas bloquea sus planteamientos y los lanza hacia los fúnebres pensamientos sobre la “muerte de la Filosofía” —que tiene otros fundamentos, sin duda—, asumiendo el papel de enterradores. (Los optimistas acoplarán a la “muerte de la Filosofía” un mecanismo “dialéctico” de resurrecciones reiteradas. Es el esquema del positivismo clásico —la ley de los tres estadios, de Comte— utilizado cíclicamente: la Filosofía es Ideología —es decir, Teología o Metafísica— y viene a morir transformada en ciencia positiva, en Teoría, dice Althusser. Pero a esta muerte sigue una resurrección, que dará origen a un nuevo ciclo, en un plano más elevado.)

La caracterización general que en este libro voy a ofrecer del oficio filosófico —supuesto que es ilusorio atribuir al conocimiento filosófico la misión de aprehender “las primeras causas”, o los “primeros principios del ser en cuanto ser”, en el sentido de los metafísicos— puede resumirse en los siguientes puntos:

1. *El oficio filosófico se caracteriza, ante todo, por sus instrumentos sociales: el instrumento de la Filosofía académica es el lenguaje, el lenguaje de palabras, es decir, los lenguajes “naturales” y trozos importantes de lenguajes “artificiales”. Esta característica diferencia a la Filosofía académica de otras especialidades, como la Química o la Música —que utilizan balanzas o violines—, y la aproxima, por ejemplo, a las Matemáticas o a la Poesía, en tanto que utilizan solamente palabras, o signos de lenguajes algebraicos.*

2. *Pero si la Filosofía es, como especialidad, una actividad eminentemente verbal y el filósofo académico es, por su instrumento, algo así como un escriba, o un orador, sin embargo, la Filosofía no tiene, como tema característico, el análisis del lenguaje. La Filosofía no es Filología, y los significantes que utiliza los emplea en proceso abierto, abierto no sólo por referencia a los significados de Saussure, sino también a los objetos materiales, y a las nuevas construcciones de palabras, tal como las afronta la “gramática generativa” de Chomsky. En este punto, el filósofo se parece más al químico, para quien los símbolos de su lenguaje se refieren —en el sentido de Frege— a objetos de la realidad exterior.*

3. *La filosofía académica, en tanto que, por medio de palabras, busca construir otras combinaciones de palabras, o incluso palabras nuevas, tiene una practicidad que no es cerrada, sino abierta a las referencias de estas palabras, por tanto, a los demás individuos que engranan en el juego verbal. Pero la practicidad de la Filosofía no sería unitaria en el sentido de que no está determinada a colaborar, por medio de las palabras, a la instauración de una situación humana definitiva, irrevocable, que haga superflua a la propia actividad filosófica (por ejemplo, al transformarse en comunismo, en el*

sentido de Lefebvre). Esto no significa que la Filosofía académica pueda desinteresarse de los problemas políticos. Pero no ya por motivos éticos generales, sino por motivos internos al propio interés del oficio filosófico. La transformación revolucionaria de las condiciones políticas, culturales, religiosas, de una sociedad determinada, pueden interesar al filósofo en cuanto tal —es decir, no ya en cuanto ciudadano, burgués o proletario—, como hombre de oficio obligado a mejorar las condiciones de su trabajo y las condiciones de su “material”: los objetos y las conciencias, como condiciones ineludibles para llegar al cambio de significaciones en el que está formalmente interesado.

4. El oficio filosófico no tiene por objeto, sin embargo, trastornar las “verdades” ofrecidas por cada ciencia particular, por cada técnica, por una praxis especializada, cualquiera que sea. En principio, cada ciencia, cada técnica, lleva acoplada su propia crítica categorial a los resultados que establece. En este sentido, podría incluso decirse que la Filosofía, como especialidad, no tiene una categoría de verdades para su explotación especializada —la “Verdad filosófica” tiene otro sentido—. Pero esto no significa que la Filosofía no se interese por las verdades. Solamente que las verdades “categoriales” son materiales de su trabajo específico, que ciframos en la determinación de las Ideas trascendentales {por modo distributivo o por modo atributivo) que están “disueltas” en las categorías científicas, técnicas o prácticas en general, en tanto que las Ideas constituyen el tejido de la misma conciencia. La filosofía, como oficio, trabaja en el plano trascendental de una conciencia, que no es tanto conciencia psicológica como conciencia lógica y moral, conciencia objetiva.

5. La Filosofía, como oficio, es, en suma, la institucionalización de ese trabajo con Ideas que llamamos “reflexión” —es

decir, distanciamiento, reconsideración en “segundo grado”—, no sólo analizándolas, sino también componiéndolas “geométricamente”, en la medida en que ello sea posible. La Filosofía académica aspira, sobre todo, a ser una “Geometría de las Ideas”, para ofrecer un entramado ideal, que, por sí mismo, es ya una realidad cultural, cualquiera que sea el alcance que pueda tener en el conjunto de las realidades culturales. En tanto que las Ideas sólo pueden brotar del ser mismo social e histórico del hombre, el material filosófico procede íntegramente del estado cultural en que vive, pero siempre que no se olvide que la tradición histórica es un componente esencial de este estado cultural. Ello no significa que la Filosofía sea una Ideología', las Ideologías ambientes son, tanto como el caudal de verdades científicas y técnicas coetáneas, materiales para la reflexión filosófica.

6. *Por último, y en la medida en que la “reflexión” sobre las Ideas sea un mecanismo necesariamente intercalado en el proceso dialéctico mismo de la realidad del inmenso conjunto histórico de organismos dotados de sistema nervioso, interconectados por códigos de señales sometidos a esquemas de desenvolvimiento (v. gr.: los esquemas de Markov) que pueden ser afectados precisamente por la “reflexión”, la Filosofía académica será sólo eso: una especialidad, cuyo vigor sólo puede ser extraído de las fuentes que le dieron origen, y a las cuales, por estructura, tiene que volver incesantemente.*

En todo caso, el objetivo que hemos atribuido a la Filosofía académica —la reflexión sobre las Ideas— no excluye, en modo alguno, la posibilidad de una consideración filosófica de las “realidades concretas”, que mínimamente consisten en ser complejos de elementos pertenecientes a distintas categorías, en tanto que empíricamente asociados en una experiencia. El análisis de estos concretos empíricos es también, sin

*duda, una tarea filosófica —una tarea del filosofar regresivo, mundano—, aunque puede también constituir el tema de una tarea no filosófica, de un ensayo no filosófico (me permito hacer aquí una referencia a mi estudio “Sobre el concepto de Ensayo”, *Symposio Feijoo, Universidad de Oviedo, 1966*). Pero, en cambio, me parece por completo insuficiente tomar estos concretos empíricos para definir la tarea de la Filosofía en general —y, por tanto, de la Filosofía académica en particular—, y enteramente erróneo el apoyarse en estos concretos empíricos (aunque sean designados como “totalidades concretas”) para definir la dialéctica, como hace, en el fondo, Sacristán, en el Prólogo que puso a su excelente traducción del *Anti-Dühring* (México, Grijalbo, 1964). El esquema con el que operaba Sacristán era el siguiente (página XVIII): De un lado, hay que poner a las ciencias positivas, que acotan áreas abstractas de la realidad y proceden según un método analítico-reductivo; de otro lado, habría que poner a la Dialéctica (sobrentendemos a la filosofía), que trabajaría sobre “totalidades concretas. Este esquema resulta, a mi entender, sólo claro en apariencia; pero oscuro en el fondo (¿qué son las totalidades concretas, pese al intento de Kossik?) y además gratuito. Gratuitamente segrega los métodos científico-positivos del ámbito de la dialéctica, al subsumirlos en un método analítico reductivo que no tendría carácter dialéctico. Es acaso una tradición kantiana —precisamente en el punto en el que el pensamiento kantiano quedó más rezagado—, de la que se deriva una mutilación profunda del campo del proceder dialéctico. Desde nuestras hipótesis, las “totalidades concretas” constan, ante todo, como intersección de diversas categorías trabajadas por sendas ciencias positivas. Pero o bien esta intersección es empírica —y entonces no puede ser llamada dialéctica—, o bien es dialéctica, y entonces la síntesis (para utilizar*

términos kantianos) tiene que realizarse a través de Ideas, precisamente aquellas que constituyen el objeto de la reflexión filosófica.

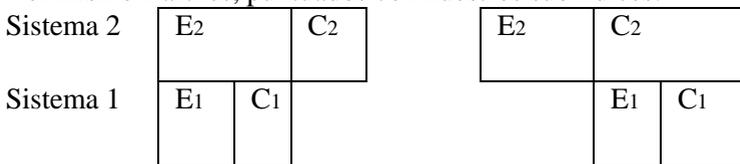
Si prescindimos de las Ideas —por lo demás en proceso movido por el mismo material en el que se realizan— y operamos con un concepto tan ambiguo como el de “totalidad concreta”, la filosofía, como tarea académica, se volatiliza, resolviéndose en puro filosofar. Pero esta volatilización será debida, no tanto a la naturaleza de la Filosofía, cuanto a un concepto inadecuado de ella.

INTRODUCCION

1. El breve ensayo de Sacristán es, en realidad, un discurso retórico y, en él, Sacristán se acredita como excelente conocedor del oficio. ¿Cómo puede causar un efecto tan grande algo que es tan pequeño? Yo creo que, sobre todo, por su propia estructura retórica, a la cual se ordena su propia brevedad: es la brevedad de un “hara-kiri”, de un “hara-kiri” filosófico. Adquieren, de este modo, las páginas de Sacristán un sentido dramático incorporado a su propio sistema retórico. Podríamos analizar el caso de este modo: Sacristán se apoya sobre un sistema “sobrentendido” de signos, un “código real” —el imperante en España, por ejemplo, entre estudiantes universitarios que han aprendido a asociar las palabras “filosofía” y “ciencias” a determinadas imágenes de profesores o de libros de texto—, que llamaremos el sistema 1. El sistema 1 consta, por tanto, de un conjunto de expresiones (E_1) que lo son por referencia a ciertos contenidos (C_1). Ahora bien, Sacristán, en su librito, se refiere a este sistema 1 de un modo metalingüístico, en el sentido de Hjelmslev, digamos, por medio de un sistema 2 (E_2 , C_2) que tuviese como *contenido* al propio sistema 1: Sacristán habla, en efecto, *sobre* el estado de la Filosofía “licenciada” y “burocrática”, *sobre* los “especialistas en el Ser y la Nada”. Pero cuanto está diciendo (el sistema 1 y 2) está asumido —dado que todo el mundo sabe que Sacristán ha sido un

prestigioso profesor de Filosofía— en un tercer sistema, sistema 3 (E₃, C₃) —precisamente un sistema del tipo de los que Roland Barthes llama “sistemas retóricos”— de tal suerte que los sistemas 1 y 2 no son otra cosa sino expresión del sistema 3, cuyo *contenido* (C₃) es el propio Sacristán. De aquí la importancia que, si no me equivoco, tiene en el alegato de Sacristán su componente dramático. Es como un hilo rojo que corre a lo largo de todo el discurso. Podríamos desnudarlo y adquiriría más o menos este aspecto: “Si un gran filósofo, como Sacristán, nos habla seriamente de la insustancialidad de la Filosofía, ¿qué más prueba necesitamos?” Y entonces, Sacristán nos evoca la figura de Epiménides, el cretense, aquel que decía que todos los cretenses mienten. Sacristán, considerado en España como filósofo “profesional”, viene a decir: “Todos los filósofos profesionales dicen frases insustanciales”. Mas como quiera que, desde los griegos, los filósofos han venido, de oficio, poniendo en tela de juicio su propia sustancia, el “hilo rojo” del libro de Sacristán, una vez neutralizados sus sobretonos dramáticos, sigue siendo una frase profesional, una frase de filósofo: si Sacristán no lo fuera, no habría escrito su libro¹).

¹ Este análisis sigue de cerca el esquema que Roland Barthes propone en su libro, *Système de la mode* (Aux Editions du Seuil, París, 1967, p.38 y ss. Reproducimos, para recordatorio del lector, los esquemas que trae el mismo Barthes, puntuados con nuestros subíndices:



(En el primer caso, el sistema 1 corresponde al plano de la *denotación*, y el sistema 2 al plano de la *connotación*. En el segundo caso, el sistema 1 corresponde al plano del *lenguaje-objeto*, y el sistema 2, al plano del *metalenguaje*).

En todo caso, el discurso de Sacristán es un discurso brillante, llamado a desempeñar un importante papel, como punto de referencia, en las discusiones universitarias de los próximos años. Es un discurso que interesará a universitarios de todas las facultades, y que convencerá a una gran masa de ellos (2).

En efecto, el discurso de Sacristán, aunque se mueva sobre un asunto relativamente muy concreto y casi administrativo —un cierto retoque al plan de estudios: la supresión de la especialidad en Filosofía—, remueve muy extensas cuestiones de interés general para los universitarios y aun para todo ciudadano: ¿cuál es la función de las ciencias, de la Filosofía, de la “intelligentsia”, en el proceso de la producción social?

“Tres son los elementos que entran en todo discurso: el que habla, el tema sobre el que se habla y el oyente a quien se habla. Y el fin es el oyente. Ahora bien, por necesidad, el oyente es espectador, o juez, y juez de lo pasado o de lo porvenir. El miembro de una asamblea juzga de lo porvenir; el juez, en un tribunal, juzga de lo pasado, y el puro espectador juzga del ta-

Sistema 3: “Systeme rhétorique”

Sistema 2: “Sistema terminológico”

Sistema 1: Código real

		E3		C3
E2	C2			
	E1	C1		

² “La Retórica es la contrafigura de la Dialéctica: ambas tratan sobre cuestiones que son de competencia de todos los hombres, y que no requieren de ninguna ciencia especial” (Aristóteles, *Ret.*, 1354 a). “La Retórica es la facultad de descubrir especulativamente aquello que, en cada caso, es apropiado para persuadir” (ibid., 355 b).

lento del orador. Luego, por necesidad, hay tres géneros de discurso retórico: el deliberativo, — συμβουλευτικός —

el judicial — δικάσιμος — y el epidíctico. — ἐπιδεικτικός —

(Aristóteles *Ret.*, 1358 b).

El discurso de Sacristán, si no me equivoco, pertenece al género epidíctico.

En efecto, el discurso se dirige, principalmente, a espectadores, —es decir, a personas que están, ya de antemano, afectadamente desinteresadas de la Filosofía—. Sólo el desinterés puede movilizar una actitud especulativa, y, a su vez, el desinterés afectado por un objeto encubre el odio hacia otro objeto. Supongo, pues, que el desinterés afectado por la Filosofía no es otra cosa sino la sublimación del odio hacia algún filósofo concreto.

Además, el discurso de Sacristán se apoya principalmente en la fuerza de los acontecimientos presentes- | τα ὑπαρχοντα— que son la materia propia del género epidíctico —los discursos judiciales se refieren al pasado; los deliberativos, al porvenir. Yo diría que Sacristán tiene a la vista, ante todo, como ejemplos, a los filósofos profesionales españoles de la actualidad, y que ellos son sus más potentes, aunque implícitos, argumentos —es cierto que hace referencias al pasado y al porvenir; pero sus apelaciones al pretérito son débiles evocaciones, y sus indicaciones del futuro, conjeturas utópicas— (3). Me parece que el “principio activo”, la “hormona”

³ “El presente pertenece principalmente al género epidíctico: es con ocasión de acontecimientos contemporáneos por lo que los oradores censuran o elogian; pero, a menudo, también sacan argumentos del pasado, evocándolo, o del porvenir, conjeturándolo” (Aristóteles, *Ret.*, 1358 b).

genuina de la argumentación de Sacristán, son los filósofos españoles de la actualidad, los profesores de Filosofía de la España de la postguerra: son los ejemplos, siempre sobreentendidos, y con ellos, en el fondo, argumenta Sacristán.

Y argumenta con los recursos propios del género epidíctico: el vituperio y la alabanza. La reprobación va dirigida explícitamente, desde luego, contra los filósofos profesionales, esos especialistas en todo y en nada, que, sin dominar ninguna técnica científica, tienen la insolencia de atreverse a hablar de todo lo divino y lo humano. ¿A quién se dirigen las alabanzas? Acaso a los propios lectores, precisamente a aquellos lectores que estén dispuestos a aprobar las opiniones del autor (4). El éxito que, en su tiempo, alcanzó la “Rebelión de las masas”, de Ortega, se explica, en gran medida, por un mecanismo “epidíctico” análogo: la adulación sutil al lector. El lector de “La rebelión de las masas”, con la condición de adherir a sus tesis, se sentía automáticamente “minoría selecta”, se sentía liberado de las masas, “egregio”. El lector de Sacristán, con la condición de abominar de la especialidad en Filosofía, es muy probable que se sienta “científico”, “sabio”. (He presenciado un espectáculo curioso: un individuo, muy ignorante en su materia, llenaba su boca con el adjetivo “científico”, que utilizaba como sinónimo de “antifilosófico”. La negación de la Filosofía, en su mente poco cultivada, constituía algo así como su consagración en hombre de ciencia.)

2. Me parece que el discurso de Sacristán puede resumirse en las siguientes tres proposiciones:

1. “La Filosofía no es un saber sustantivo”.

⁴ “La persuasión es producida por la disposición de los oyentes, cuando el discurso los mueve a experimentar alguna pasión” (Aristóteles, *Ret.*, 1356 a).

2. “La Filosofía ha pasado a ser un saber adjetivo”.
3. “La Filosofía debe suprimirse como especialidad universitaria”.

En esta introducción ofreceré una paráfrasis de cada una de esas proposiciones. La paráfrasis relativa a la primera proposición será extensa, a consecuencia del excurso que contiene; las paráfrasis relativas a la segunda y tercera proposiciones podrán ser mucho más breves.

Primera proposición:

“La Filosofía no es un saber sustantivo” .

Sacristán no es muy explícito en cuanto a los contextos en los cuales debe entenderse esta proposición. Acaso Sacristán, al negar la sustantividad de la Filosofía, está simplemente evocando a Wittgenstein: “La Filosofía no es una doctrina, sino una actividad...; el resultado de la Filosofía no es un número de proposiciones filosóficas, sino la aclaración de las proposiciones” (*Tractatus*, 4.112). Acaso Sacristán se remonta a los esquemas del positivismo clásico: la Filosofía constituye la infancia de las ciencias positivas, y está *realizada* hoy en ellas, que son su madurez. Las ciencias positivas habrían ido desprendiéndose del tronco de una Filosofía precientífica: la Física, la Astronomía, las Matemáticas —y, últimamente, la Psicología y la Lógica, que son hoy ya ciencias positivas—. Los temas que antaño cultivó la Filosofía han sido paulatinamente rescatados por las ciencias particulares. La temática de la Filosofía como ciencia especial ha desaparecido. La Filosofía se ha quedado sin sustancia.

Ahora bien, saber lo que significa una proposición es, en gran medida, saber contra quién va dirigida. Sobre todo, cuando la

proposición es, ella misma, una negación. ¿Contra quién se dirige la proposición primera de Sacristán? Parece que contra la filosofía escolástica, es decir, contra la filosofía que se presenta a sí misma como una “doctrina sustantiva” —susceptible de cultivo, enseñanza y aprendizaje especial—. Filosofía escolástica es, en este sentido formal, algo parecido a “Filosofía dogmática”. Me permito sospechar que la tesis de Sacristán se dirige contra los dos modelos más importantes de “dogmatismo filosófico” que viven en la actualidad —o vivían hasta hace poco—: la escolástica “cristiana” y la escolástica “marxista” —prácticamente, el *tomismo* y el *Diamat*—. Es probable que muchos lectores españoles vean, sobre todo, en la tesis primera de Sacristán, un ataque a la filosofía “oficial” de la Universidad española (Ley de Ordenación de 29-VII-43, cap. I, art. 3.º). Pero tampoco puede desconectarse la referencia a la filosofía “oficial” un tiempo de la Unión Soviética —en publicaciones oficiales, como el “Diccionario filosófico” de la URSS (3.ª ed., Moscú, 1951, Ediciones del Estado), o los manuales de materialismo dialéctico tipo Konstantinov, Rosenthal, Afanasiev, etc.—. En las palabras de Sacristán contra los dogmáticos creo percibir una actitud muy parecida a la que se descubre en las palabras de Havemann contra Fataliev, titular en tiempos de la cátedra de materialismo dialéctico en la sección de Ciencias Naturales de la Universidad Lomonosov, de Moscú (Robert Havemann: “Dialektik ohne Dogma?”, traducido por el propio Sacristán en Ariel, Barcelona, 1966).

La tesis primera de Sacristán, en tanto que es una negación, resulta ser más o menos terminante en lo que niega, pero es totalmente indeterminada en lo que afirma. En efecto, las perspectivas desde las cuales puede emprenderse el ataque a una dogmática filosófica son múltiples: por ello, aunque coincidamos eventualmente en la negación, las discrepancias positivas

subsisten y, como es sabido, las distancias entre los oponentes a un tercero pueden ser tan grandes como las que separan a cada uno de ese tercero.

Negar que la Filosofía sea un saber sustantivo puede hacerse desde múltiples perspectivas: por ejemplo, desde un escepticismo radical —aunque esta variedad de negación no aparezca en la literatura: los verdaderos escépticos no escriben libros—. Interesa analizar aquí los casos en los que la negación procede de alguna evidencia organizada. La cuestión forma parte, entonces, de una estructura mucho más vasta, a saber: la “estructura” constituida por una organización social totalizadora (religiosa o política) que ha sido instituida, en parte, de acuerdo con ciertos principios históricamente formulados en textos, y la función de la “teoría” —particularmente, de la Filosofía— en el marco de esa organización.

*Excurso.—El sistema “organización social totalizadora”-
“Filosofía”.*

Los términos de la relación son, por lo tanto, estos dos:

a) Una organización social totalizadora, no de cualquier tipo, sino históricamente diseñada de acuerdo con ciertos textos que pertenecen, por así decir, al dispositivo “metaestabilizador” del sistema. Organización totalizadora: es decir, que incluye desde su perspectiva el planeamiento prácticamente integral de la conducta humana. No se trata de un club deportivo, ni siquiera de una organización militar, sino de una Iglesia como la católica o de un Estado como el soviético, en ciertos momentos de su historia.

Nuestro concepto de organización totalizadora, precisamente

por sus componentes lógicos, no debe confundirse con el concepto de “masa”, tal como lo elaboró Freud, en su “Psicología de las masas y análisis del Yo”. El concepto freudiano de “masa” —Freud tenía a la vista, como modelos convencionales de “masas”, a la Iglesia y al Ejército— se parece a nuestro concepto de “organización totalizadora” en la medida en que la masa es una estructura en la cual el “ego” se encuentra inmerso en su integridad; por tanto, es una estructura que moldea los “egos” y los enlaza unos con otros a través del “Führer” (“leader”). Pero los nexos que ligan a estos “egos” masificados —como subraya Marcuse— son de carácter eminentemente afectivo, se nutren de impulsos inhibidos en cuanto a su fin (*zielgehemmt*), y pertenecen a un “Yo” debilitado y empobrecido, constituyendo una regresión al hipotético estado de horda primitiva. Marcuse recoge los rasgos esenciales del concepto de “masa” de Freud, desbloqueándolo de ciertas determinaciones, en particular la consideración freudiana del “líder” como sustitutivo del padre. Marcuse encuentra, con razón, que los conceptos freudianos aparecen excesivamente adheridos a modelos sociológicos concretos —v. gr., la familia patriarcal— y piensa que el “líder”, por ejemplo, no necesita ser el heredero del ideal del Yo, de origen paterno, para ejercer sus funciones de “super-ego”. De este modo, Marcuse extiende el concepto de “líder” a las democracias “totalitarias” —totalitarias en el sentido de que la sociedad establecida elimina toda oposición eficaz—. Pero estas democracias totalitarias, en tanto que reducen el individuo a la condición de “hombre unidimensional” —que podíamos oponer al “hombre tridimensional” freudiano (“Ello, Ego, Super-ego”)— siguen siendo “masas”. Con ello, el análisis del Ego se muda en análisis político. De este modo, el concepto marcusiano de “hombre unidimensional” se aproxima al concepto orteguiano de “hombre-masa” —incluso el

trámite de la “regresión al estado primitivo” tiene una correspondencia con la tesis de Ortega sobre la invasión vertical de los bárbaros—. (Véase *Le vieillissement de la psychoanalyse*, en “Partisans”, núm. 32-33, oct.-noviembre 1966, p. 11 y siguientes.) (5).

⁵ Al concepto de “hombre unidimensional”, producto de la sociedad industrial avanzada (totalitaria) se reduce la noción marcusiana de “filosofía unidimensional”, que estaría orientada a colaborar con los mecanismos de perpetuación del sistema. La filosofía analítica, por ejemplo, tiende a pulverizar todo tipo de problema filosófico con objeto de adaptarse al “sentido común” —al sentido común de la sociedad industrial avanzada—. La filosofía “deja todo como está” (Wittgenstein), renuncia a sus antiguas pretensiones, se rebaja y humilla y con ello exhibe un *sadomasoquismo académico* (op. cit. capítulo 7), que podríamos considerar emparentado con los sentimientos de aversión a la filosofía emanados de esta sociedad totalitaria. Ahora bien: que la orientación conservadora y aún reaccionaria de la filosofía lingüística esté emparentada con los dispositivos de tranquilización y adaptación de la sociedad capitalista parece obvio. Lo discutible es el propio concepto de Marcuse: el de una sociedad que se hace cada vez más grande y vigorosa a medida que va perpetuando el peligro (por ejemplo, de una guerra atómica). El crecimiento de esta sociedad no procede tanto de la “perpetuación del peligro” cuanto de la explotación de otros países. Por tanto, el “sadomasoquismo académico” resulta ser un concepto psicológico real, pero abstracto, y sería sumamente peligroso utilizarlo como fórmula explicativa, tanto del sadomasoquismo de la sociedad totalitaria de Marcuse como de los casos de sadomasoquismo que, sin duda, también pueden aparecer en las organizaciones totalizadoras. Las semejanzas aparecerán a nivel psicológico, pero la significación *estructural* del “sadomasoquismo” de un Wittgenstein o de un Lefebvre, pongamos por caso, es muy distinta, salvo que utilicemos la categoría “sociedad totalitaria industrial avanzada” en el sentido de Marcuse. Esta categoría sería, sin duda, un modelo útil para ciertos propósitos, pero simplista en cuanto borra las diferencias estructurales entre la URSS y USA, por ejemplo —en nuestra terminología, en cuanto desconoce la idea de “organización totalizadora”, que tiene en cuenta en su estructura precisamente a la filosofía.

Frente a la naturaleza afectiva de las relaciones entre los hombres, consideradas como empobrecedoras del Ego, y que sigue siendo esencial en el concepto de “democracia totalitaria”, “hombre unidimensional” y “masa”, de Freud, Marcuse y Ortega, el concepto de “organización totalizadora” destaca, en primer plano, la naturaleza lógica de las conexiones socializantes que estas organizaciones instauran. El carácter lógico de estas conexiones se reduce al mismo mecanismo cibernético según el cual tiene lugar la “identificación” del Ego en las organizaciones totalizadoras, en tanto utilizan el lenguaje representativo. Por lo demás, estos mecanismos no excluyen, sino que incluyen, los componentes afectivos, pero precisamente el concepto de “organización totalizadora” subraya los componentes lógico-cibernéticos —“por encima de las voluntades individuales”— que puedan encontrarse en estos procesos (la misma noción freudiana de identificación afectiva del Ego con el “Führer” y, por su mediación, con los demás egos, es ya una noción altamente saturada de sentido lógico, aun cuando este sentido ha sido precisamente abstraído en gran parte, por ello, la noción freudiana de “identificación” permanece en una ambigua penumbra, y fácilmente se utiliza en un sentido místico). La función que al “líder” se atribuye en el concepto de “masa” corresponde, en el concepto de organización totalizadora, a un dispositivo no individualizado, sino más bien difuso; a un “sistema reticular”, más que a un “cerebelo”, que tiene como misión recoger, seleccionar, aplicar las informaciones del sistema total, y que sólo eventualmente se superpone a una institución tipo “Senado” o “Consejo”. (El concepto sociológico de “intelligentsia”, como suele utilizarse desde los tiempos de Boborykin, se corresponde, en extensión, con este dispositivo “reticular” del que venimos hablando.)

Pero, además, el concepto de “organización totalizadora” no

quiere mantenerse en el plano sociológico abstracto —el plano en el que se dibuja el concepto de identificación lógico-cibernética entre los egos—, sino que quiere erigirse en un concepto histórico concreto, mediante la incorporación de patrones lógico-lingüísticos determinados: las ideas *filosóficas* de tradición helénica. Gracias a ello, nuestro concepto de organización totalizadora puede soslayar, en gran medida, el concepto tan oscuro de “enajenación” y el de “empobrecimiento” del Ego, implícitos en la noción de “masa” (¿por respecto a qué *misimidad* hay “enajenación”? ¿Por respecto a qué *riqueza* hay “empobrecimiento”?). Una organización totalizadora puede ser, no tanto una agencia de empobrecimiento y enajenación (Marcuse), cuanto de enriquecimiento y edificación de la conciencia lógica, en tanto que estructura histórica.

Por último, no sólo difieren los conceptos de “masa” y “organización totalizadora” por su intensión, sino también por su denotación. El Ejército, que es una “masa” en el sentido de Freud, no es una organización totalizadora, al menos en la medida en que no incluye la integridad de las conductas culturales, puede incluir la integridad del Ego psicológico. Sin duda, existen formaciones sociológicas que se comportan a veces como “masas” —cuando el culto a la personalidad acumula en un “líder” todas las funciones del sistema reticular— y otras veces como organizaciones totalizadoras. Como ejemplos típicos de lo que entendemos por “organizaciones totalizadoras”, nos referiremos otra vez a la Iglesia católica y al Estado soviético.

La Iglesia extiende su interés a los más variados e íntimos aspectos de la conducta no sólo en el templo, sino en la familia, en la vida íntima. El Estado soviético pretendió, a su modo, orientar según un nuevo estilo la totalidad de los aspectos de la conducta del ciudadano: su moral, el arte, la religión, etc. Lo que se dice del Estado soviético puede extenderse, acaso aún

más, a ciertas organizaciones políticas —partidos políticos— cuyos militantes tienen la impresión de estar sujetos no ya a un conjunto de compromisos parciales, sino a un compromiso totalizador, en cuanto que afecta a todos los aspectos de su conducta profesional, privada, estética, moral, etc.

Son estas dos organizaciones sociológicas los ejemplos más eminentes que conocemos de sistemas totalizadores. Apoyada la Iglesia en las Sagradas Escrituras, y el Estado soviético en los textos de Marx, Engels y Lenin, y no de cualquier manera, sino precisamente con dispositivos sociológicos instituidos para interpretar y desarrollar canónicamente la doctrina.

Me apresuro a advertir al lector sobre el alcance preciso que quiero dar aquí a la comparación entre estas dos instituciones —Iglesia católica y Estado soviético clásico—, que ha sido muchas veces transitada, con distintos efectos, e interpretada y tergiversada de modos diferentes: por ejemplo, desde el punto de vista cristiano, para demostrar la necesidad y tenacidad del espíritu religioso, que subsiste incluso en una organización atea ⁽⁶⁾; desde el punto de vista liberal, para criticar el sistema dogmático soviético, como una versión de los procedimientos inquisitoriales, del sistema feudal ⁽⁷⁾. Todas estas interpretaciones son, a mi juicio, deformaciones sectarias, y, desde el

⁶ Así, NICOLÁS BERDIAEV: *Les sources et le sens du communisme russe* (París, Gallimard, 1938). A. TOYNBEE: *El Estudio de la Historia* (véase Compendio, ed. esp., EMECE, t. I, p. 405 ss.). G. FESSARD: *Las estructuras teológicas en el marxismo* (Concilium, junio, 1966). Más en concreto, G. WETTER, S. J., tras subrayar el parentesco entre la “forma mentis” del Diamat y el neotomismo, concluye que este parentesco se debe al “método teológico explícito de los filósofos soviéticos” (*Materialismo dialéctico*, trad. esp., Taurus, página 630).

⁷ RUSSELL, POPPER: Véase el cap. XIV del libro de MICHEL VERRET, *Les marxistes et la religion*, donde se trata el tema de las supervivencias religiosas desde un punto de vista marxista.

punto de vista lógico, constituyen la tergiversación, en el sentido de una metonimia, de lo que es un isomorfismo. Las “esferas” o campos entre los cuales establecemos las relaciones (las “aplicaciones”), serían estas organizaciones totalizadoras, en la medida en que lo sean. Estos sistemas, tal como han sido definidos, tendrían una legalidad típica estructural, fundada en conexiones sociológicas, antropológicas. Las analogías no deben rebasar este nivel abstracto. Por tanto, hablar de “pervivencia de la mentalidad religiosa” en el militante comunista es un error lógico. En realidad, el militante comunista no es un apóstol secularizado: es más bien el propio apóstol quien queda secularizado, en la medida en que logremos comprender sus mecanismos como determinados por una cierta estructura sociológica formal, en la que el componente religioso figura como “materia sustituible”. Y, por supuesto, nuestro isomorfismo no significa una crítica al sistema formal. Aun cuando no se está de acuerdo con una materialización determinada de esta organización totalizadora, podría estarse de acuerdo con otra. Las críticas más duras contra el Estado soviético se encuentran, de hecho, en los documentos del Vaticano.

b) Una “teoría” que, desde otros puntos de vista, conserva cierta independencia respecto a las organizaciones totalizadoras —en cuanto que, sincrónica o diacrónicamente, está representada en otras sociedades—, pero, en cambio, la organización totalizadora no es independiente de esa teoría. Adviértase que la razón por la cual suponemos que existe esa relación no es tanto de índole general (a saber: “la praxis política en general necesita de los intelectuales, de la teoría política”, etc.), sino histórica, especial al tipo de organización que consideramos: esta organización está constituida sobre ciertos “textos” que, de hecho, interfieren con la teoría. Aquí la teoría es la Filosofía, y concretamente la filosofía de tradición helénica (en la

Iglesia católica, ya el Evangelio contiene porciones de la filosofía del “Logos” griega; sobre todo las grandes masas de filosofemas platónicos y aristotélicos, o estoicos, asimiladas en los concilios. Por otra parte, la doctrina marxista está inmersa en la tradición filosófica alemana —Kant, Fichte, Feuerbach, Hegel— que, a su vez, pertenece al “área de difusión” de la filosofía griega) (8).

Debo, sin embargo, advertir que los conceptos de “organización totalizadora” y “Filosofía”, a la vez que son nombres denotativos (de sociedades reales, históricas), no quieren ser solamente *categoriales*, sino que están pensados como *Ideas* (9). He aquí el alcance que esto tiene:

a) “Organización totalizadora” sería una categoría (antropológica, etnológica, sociológica) cuando “todo” significase un conjunto ya dado, “cristalizado”, de partes o variables —un *ergon*—, tanto si se cree posible enumerarlas (v. gr., en 5.236 rasgos o pautas culturales) como si se piensa que el análisis de partes podría proseguirse indefinidamente. En realidad, las ciencias de la cultura procuran atenerse a un número finito de rasgos. Ahora bien, si se interpreta el concepto de “organización totalizadora” *categorialmente*, encontraremos en seguida otros conceptos afines, ante todo el concepto mismo de “cultura”, tal como suele utilizarse por los antropólogos (“la cultura regula nuestras vidas en todos los instantes”, dice, por ejemplo, C. Kluckhohn, en su conocido manual). Las culturas también son organizaciones totalizadoras, en un sentido categorial: porque regulan *todos* los instantes de la vida de cada individuo, porque pueden ser cerradas o cuasi-aisladas, de

⁸ No se trata del “bendito culto por los griegos”. Se trata de un hecho histórico: sin la filosofía griega no podría haberse escrito “El Capital”.

⁹ Véase *infra*, sobre el sentido que damos a esta distinción.

suerte que todos sus rasgos sean interdependientes, como quieren los funcionalistas, y porque incluso en esas totalidades cerradas hay dispositivos de metaestabilidad —custodia, planificación orientada a la conservación del sistema—. Ahora bien: la principal propiedad, desde el punto de vista lógico, de estos conceptos categoriales —propiedad de importancia principal para formular la naturaleza de las ciencias antropológicas no filosóficas— es, a mi parecer, la siguiente: que funcionan como conceptos-clase, que pueden ser aplicados a diferentes situaciones (“círculos culturales”, “sociedades”) de un modo *distributivo* —sin perjuicio de que, posteriormente, se construyan relaciones entre esos “círculos”— (“aculturación”, “préstamos culturales”, “lucha”, pero también “aislamiento mutuo”).

Nosotros queremos utilizar el concepto de “organización totalizadora” como una *Idea* y no como una “categoría”. Esto significa que el tipo de totalización es distinto. El “todo” ya no significará un conjunto de pautas culturales ya dado, un *ergon*, sino el proceso mismo de su hacerse —*enérgeia*— y no de cualquier modo (pues también categorialmente pueden estudiarse las culturas en este trance), sino de suerte que este “hacerse” tenga un alcance práctico tal que, en él, quedemos incorporados nosotros mismos; es decir, por ejemplo, los que filosofan, sea de un modo académico, sea de un modo mundano (v. gr., el político). Cuando el “hacerse” es estudiado categorialmente, se diría que el proceso que se considera se inscribe siempre en el marco del círculo cultural ya clausurado, pretérito en términos temporales, lejano y extraño en términos espaciales. ¿Por qué esta preferencia de los antropólogos por las culturas extrañas y lejanas? Según mis hipótesis, no tanto formalmente por la lejanía o exotismo —también el etnólogo

puede dirigir su mirada hacia lo más inmediato— cuanto porque aquella lejanía o este exotismo hacen más probables la aplicación del punto de vista etnológico: la cultura cómo un *ergon*, con sus límites ya preestablecidos, límites que no nos abarcan a nosotros. Desde este punto de vista, es aceptable la caracterización del etnólogo como aquel hombre que se ha acostumbrado a “ver los hombres como hormigas”. Ahora bien: no querer aceptar esta reducción “zoológica” no significa necesariamente ingresar en la metafísica {*además* de lo que las hormigas puedan tener, el hombre tiene “alma”, “espíritu”, etc.), sino cambiar las relaciones con el campo investigado. No se trata de ver en las sociedades humanas “algo más” de lo que advertimos en los hormigueros, sino sencillamente se trata de considerar en las sociedades humanas patrones culturales de conducta que actúan sobre nosotros, como antropólogos, que nos envuelven en muy diferentes grados.

¿Cómo podemos considerar el “hacerse” de una cultura de suerte que quedemos incorporados nosotros en su mismo proceso? Una de las vías se abrirá cuando la “totalización” de esta “organización totalizadora” sea pensada como una *Idea*, en la cual no decimos ya referencia a un conjunto de formas dadas, sino que nos referimos a las culturas empíricas en proceso de destrucción y creación sin límites, en una totalización-límite. Para que no se piense que este concepto es por entero extrínseco al material cultural, me apresuro a señalar algunas determinaciones tuyas inmanentes: “revolución total”, “resurrección del hombre nuevo”, “eliminación de todas las superestructuras heredadas de las antiguas culturas y creación de formas derivadas de la nueva situación de base” (acaso entre estas superestructuras se enumera nada menos que un lenguaje nacional. Aludo a la polémica Marr-Stalin). Estas determinaciones de la *Idea* de “organización totalizadora” son, por decirlo así,

“intraculturales”. Pero también hay muchas determinaciones “interculturales” de la Idea: como tales interpreto el concepto de “ecumenismo”, “imperialismo”, “Humanidad” y “revolución universal”. También estas determinaciones interculturales pueden considerarse brotando de la “voluntad” de controlar la totalidad de las variables, de no recluirse en el recinto de las propias murallas.

¿Qué efectos, lógicamente diferenciales, pueden derivarse de la aplicación de la Idea de “organización totalizadora” a las sociedades humanas históricas? ¿Simplemente los que se deriven de un cambio de categoría? Creo que las consecuencias son de mucho mayor alcance: se alteran las relaciones distributivas que, categorialmente, se mantenían entre las culturas —relaciones que, como hemos dicho, nos parecen constitutivas del campo inteligible de estudio de las ciencias antropológicas— y, en su lugar, se articulan —o tienden a articularse— en un todo individual, dotado de unicidad, en un concepto filosófico. En efecto, desde una perspectiva sincrónica, cada “círculo cultural” deja de dársenos aislado —o, por lo menos, relacionado por conceptos de segundo grado, puestas por el científico— y aparece en primer grado referido a un círculo en tanto en cuanto éste se refiere, a su vez, a él, con intereses “imperialistas” o “proselitistas”: los diversos círculos culturales comienzan, por ejemplo, a ser “satélites” de uno dado, o unos de otros, en virtud de fuerzas de atracción culturalmente explicitadas en el sistema. Así, pues, en el límite, desaparece la “cultura” como concepto-clase, para ser sustituida por un individuo, la “sociedad universal”. Y, desde una perspectiva diacrónica, cada círculo cultural que pueda ser incorporado a la Idea, deja de ser un sistema pretérito perfecto para convertirse en una fase de un proceso en curso en el que estamos envueltos.

En una palabra: al aplicar la idea de organización totalizadora

estamos pasando del punto de vista antropológico-científico al punto de vista filosófico-político, al punto de vista de la Historia Universal. Sin embargo, no debe pensarse que *estos dos* puntos de vista se excluyan, o que uno de ellos sea más “profundo” que el otro. Ni siquiera son “complementarios”, como puedan serlo las partes de un todo aditivo. Más bien son puntos de vista opuestos contradictoriamente, pero internamente indisolubles: uno es la negación del otro, pero también uno se afirma como negación del otro. El pensamiento categorial —etnológico, histórico-positivo— sigue engranado fuertemente en el material mismo de las sociedades que llamamos “organizaciones totalizadoras”, en la medida en que éstas siguen cayendo, en una proporción mucho mayor de lo que algunos líderes desearían, bajo un ámbito categorial, como *estructuras* sociales e históricas que parecen irrevocables (¹⁰).

¹⁰ Considero utópico interpretar en un sentido literal expresiones como “creación del hombre por el hombre”, “autoedificación humana”. Por ambiciosos que sean los objetivos de un movimiento revolucionario, orientados a la reedificación de “hombre total”, del “hombre nuevo”, libre y causante de su propia estructura, lo cierto es que toda revolución se apoya sobre el “orden antiguo” —sobre la estructura étnica, social, cultural: instituciones, familia, lenguaje etcétera—, y las más profundas mudanzas revolucionarias apenas significan, desde un punto de vista adecuado, sino un arañazo, una ligera desviación de la “inercia social” de estas sociedades. (Algunas formas culturales, como la Religión, han desaparecido prácticamente en la URSS; otras formas ancestrales, como la familia monógama, permanecen tenazmente.) Profundizar este tema es asunto esencial para todo aquel que no quiera caer en la utópica consideración de las “revoluciones universales”, en tanto en cuanto estas revoluciones han sido desencadenadas en los límites de un círculo cultural históricamente dado. (La noción de “clase social”, sólo en abstracto es una categoría universal, una *idea*; de hecho, la clase social está afectada por determinaciones culturales, categoriales. Estas serán conceptualizadas como “superestructuras” pero, en rigor, muchas veces el nombre de superestructura adquiere más bien un sentido de

Pero no por ello en el tejido mismo inmanente de estas sociedades deja de existir y obrar la Idea total, a la manera como la idea del “Contrato social” de Rousseau se suponía obrando implícitamente, incluso en las sociedades esclavistas.

b) Tampoco “Filosofía” es un simple concepto histórico-categorial (v. gr., “filosofía griega”, como producto superestructural de la sociedad esclavista antigua). Desde un punto de vista categorial, Filosofía es una “concepción del mundo”, una “mitología”; es decir, ejerce sus mismas funciones categoriales (cuando Lévi-Strauss dice que las obras de Freud son, ante todo, un material etnológico, al lado de las tragedias de Sófocles, para estudiar el mito de Edipo; o analiza un texto de Bergson poniéndolo en pie de igualdad con un relato dakota, no hace sino aplicar legítimamente sus *categorías* hasta donde ellas dan de sí). Pero “Filosofía” es también, para nosotros, una Idea, la Idea de una actividad mental, que regresa incesantemente, mediante una trituración integral, hacia un límite (que llamaremos después “materialidad trascendental”) y que progresa —en virtud de la misma energía que le hacía regresar— hacia la construcción de conexiones de ideas, constantemente

índole práctica, a saber: en el proceso revolucionario, el punto de aplicación son las clases sociales, no el idioma, o la religión, o la moral —lo demás es superestructura. Pero sería un error colosal el inferir que, *por tanto*, la génesis de toda la cultura es la estructura de las clases (en este sentido, nuestra posición se acerca más a la de Stalin que a la de Marr, en lo que se refiere a los lenguajes nacionales). Error tan colosal como el inverso, sostenido por algunos estructuralistas: que, puesto *quod* incluso la clase social es un componente más de la estructura social, que tiene sus leyes propias, la revolución es siempre utópica. El que los centros bipotalámicos sean un simple corte de la estructura más amplia del sistema nervioso central (no una *superestructura* suya), no excluye el que la acción quirúrgica sobre ellos pueda repercutir «obre el conjunto.

devoradas por un nuevo regreso —no hay “Philosophia perennis”— (11).

Por tanto, también la Filosofía es una “Idea” que nos compromete al menos, nos compromete mucho más que, pongamos por caso, el mito de los “padres del mundo”.

c) “Filosofía” y “organización totalizadora” no son, en realidad, independientes. En efecto:

- Sólo puede haber filosofía en el marco de una organización totalizadora, o en los subproductos de esta organización. La Filosofía, como forma de conciencia, no es una ocurrencia “individual”, un chispazo de Tales de Mileto. Supone convulsiones sociales y políticas y, en particular, choques entre círculos culturales diferentes —Mileto—, imperios universales que hacen posible la “trituration” de los mitos y de las pautas heredadas, que hacen posible la trayectoria hacia el “logos”.

- Pero las organizaciones totalizadoras, a su vez, producen necesariamente, casi como una secreción, la Filosofía, porque

¹¹ La negación de la “philosophia perennis” no significa que, por tanto, en cada momento, sea preciso crear las propias ideas filosóficas al margen de las pretéritas. Por el contrario, precisamente sí podemos tener conciencia de la actualidad de las ideas, como nuestras, la *única referencia* es la Historia. Por otra parte, las propias ideas presentes tienen, como componente, las ideas pretéritas, heredadas, que son los únicos medios de que disponemos para pensar las situaciones presentes (vid. *infra*, nota 49). Por último, la negación de la “philosophia perennis” es ideal —en el plano de la “quaestio iuris”—, más que real, categorial, en el plano de la “quaestio facti”. De hecho, las ideas filosóficas, contadas desde Platón (vid. *Infra*, página 251), tiene una estabilidad mucho mayor de lo que algunos podrían sospechar. Desde un punto de vista categorial, hay un invariante que va creando, aunque remoldeándose constantemente, y que correspondería al contenido factual de la “philosophia perennis”.

la Filosofía es precisamente la dirección que toma el pensamiento cuando va siendo desbloqueado de sus determinaciones mitológicas.

d) En consecuencia, en una *reducción categorial*, siempre practicable, las relaciones que median entre las organizaciones totalizadoras y la Filosofía son parecidas a las que median, por ejemplo, entre la “cultura” y la “mitología”: son relaciones de continente a contenido.

Ahora bien, si el pensamiento categorial puede seguir engranado en el material de las ideas, es en la medida en que las organizaciones totalizadoras no han llegado a su límite, en la medida en que la Filosofía no se ha desprendido de su fondo mítico.

Esto significa que los modelos históricos de organizaciones totalizadoras y de Filosofía nunca lo son plenamente, categorialmente: están, literalmente, *idealizados*. Pero esta falta, por así decir, de plenitud en los modelos, puede ser interna a los mismos; es decir, no es un defecto de nuestro método, un desajuste entre una idea apriorística y el material real de la experiencia. En las ciencias culturales, puede decirse lo que no podría decirse en las naturales: “el cadáver miente”. Es el propio material, la propia experiencia, la que puede estar desajustada con una idea que no le es ajena, sino que pertenece a su propio entramado. Por ello, los resultados de aplicar ideas nuestras a ideas que, a la vez, pertenecen a la experiencia social, son siempre críticos.

Esto significa que la aplicación de la Idea de organización totalizadora o de Filosofía a modelos históricos concretos es una operación de la que han de brotar las formulaciones de las *contradicciones internas* de los mismos y no de las contradiccio-

nes o desajustes con respecto a nuestras ideas. Por ello, es preciso que se den criterios de verificación. Por vía de ejemplo: la contradicción interna de la Iglesia romana durante dieciséis siglos podría exponerse de este modo que, habiéndose considerado a sí misma como Iglesia “católica”, como universal, sin embargo, no podía serlo (hoy lo vemos desde nuestra situación superior): su ecumenismo sólo podía extenderse por los límites del mundo antiguo, porque América estaba sin descubrir (será muy interesante estudiar, desde esta perspectiva, las reacciones teológicas ante el descubrimiento de América: las unas, tendentes a mostrar que los indios no son hombres —puesto que, durante dieciséis siglos, “estuvieron dejados de la mano de Dios”—; otras, tendentes a demostrar que, puesto que los indios eran hombres, algún apóstol tuvo que haberse desplazado más allá del Atlántico —según el canciller Bacon, en “La nueva Atlántida”, este apóstol fue San Bernabé). También por vía de ejemplo, la contradicción interna de la URSS en los tiempos en que se concibe como una república a dos pasos del “estado final”, consistirá en que, siendo el comunismo una idea universal, la URSS resulta ser un Estado sometido a las leyes estructurales de la economía política.

e) En la elección de modelos históricos, suponemos, como es obvio, que la Idea de una “organización totalizadora”, como la Idea de Filosofía, pueden empezar a aplicarse con cierta seguridad a partir del siglo vi antes de Cristo. No parecen arrojar suficiente apoyo las culturas “sincréticas”, como pueda serlo el Egipto faraónico. Hay que pensar en culturas universales: en China, con la dinastía Cheu, en los tiempos de Confucio, después en el imperio de Alejandro, más tarde en el imperio romano —y la filosofía estoica—, posteriormente, con la Iglesia católica, heredera del derecho romano y de la filosofía griega. En nuestros días, en los grandes países socialistas, y

acaso también en lo que Marcuse llama la “democracia totalitaria” (12).

f) Ahora bien: si los diferentes modelos de organizaciones totalizadoras no son, por estructura, independientes entre sí, sino que forman un entramado único —entramado que no es ninguna armonía, sino, por ejemplo, el conflicto— entre el socialismo y el capitalismo universales, como modelos antagónicos de entender la totalización universal, ¿hasta qué punto podemos tratarlos como unidades independientes, a efectos de establecer isomorfismos entre ellos? Sólo será posible en la medida en que sean unidades espacio-temporales, pero esa posibilidad no debe impedir ver las influencias efectivas, de tipo histórico, que se superponen al isomorfismo estructural, pero que es preciso disociar en el análisis.

¹² Un problema particular plantea el Imperio de los Aque-menidas, en cuyo ámbito surgió la ideología totalizadora del zoroastrismo. La intolerancia para con los magos, no se extendió, al parecer, a la totalidad de los restantes aspectos culturales de los pueblos sometidos, sobre los cuales “la jurisdicción persa se proyectaba con orgullosa superioridad” (A. WEBER). Sin embargo, no ha faltado quien ha percibido la semejanza entre la conducta totalizada del “comunista” y la de el elegido de Zoroastro: ... El proletario *debe* derrotar el injusto orden social condenado por la ciencia...; el hombre no estará en paz con su conciencia a menos que colabore en esa destrucción. Fuera de esa colaboración no puede haber sino complicidad con el mal. Así comprometido, cada acto, hasta en su vida privada, que esté de acuerdo con la ideología, constituye un paso hacia la realización del mito. Del mismo modo en el mazdeísmo, cada buen pensamiento, cada palabra amable, cada buena acción, contribuía a la victoria cósmica de Ahura Mazda y a la derrota del monstruoso Ahra Manyon” (MÁXIME RODINSON: *Comunismo marxista y Nacionalismo árabe*. En “Nasserismo y Marxismo”, Bs. Aires, Jorge Alvarez, 1965, pág. 199).

Tipos de relaciones entre las “organizaciones totalizadoras” y la “Filosofía”.

Se comprende que el repertorio de relaciones típicas entre estas organizaciones totalizadoras y la Filosofía sean isomorfas, y que la analogía pueda perseguirse incluso abstrayendo aquellos contenidos que sean comunes a ambos sistemas, por motivos de efectiva influencia, de identidad material o causal. El isomorfismo puede servir de hilo conductor para descubrir muchos rasgos formales en todos los niveles, incluso el estilístico (v. gr., la disposición escolástica —citas y razonamientos— de la doctrina en las “Summas” y en los manuales de marxismo-leninismo; la tendencia a la simplificación de las posiciones rechazadas, etc.) y, por tanto, para obtener una taxonomía que pueda preparar el terreno para investigaciones causales más precisas, en particular, para explicar los motivos por los cuales prevalece un tipo u otro en cada circunstancia (me limito aquí a aludir a algunos fragmentos de un estudio más amplio en curso en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Oviedo. Aquí citamos únicamente los tipos antifilosóficos: el tipo II, III y IV. El tipo I se cita sólo como referencia). Los tipos se citan aquí de un modo empírico, sin entrar en el estudio de su ordenación estructural.

Tipo I: Tipo Dogmático.—La teoría, a saber, la Teología Dogmática o la filosofía del Diamat, es oficialmente valorada del modo más alto. “Sin teoría, no hay práctica revolucionaria”, es una frase que se interpreta cómodamente en este contexto. La teoría se autoconcibe como una disciplina racional, y, no obstante, la autonomía que se le reconoce, de hecho, aparece en

régimen de coordinación con el conjunto de evidencias —digamos “dogmas”— que están en la base institucional de la propia organización. Esta coordinación es interpretada, antes que como una limitación de la autonomía teórica, como su garantía —la Fe es “regla negativa” para la razón en el tomismo; las “evidencias políticas del Estado” constituyen precisamente la defensa de la racionalidad filosófica. Hay que advertir que, en principio, no puede argüirse que estas fórmulas estén destinadas a encubrir un uso meramente ideológico de la teoría: podría ocurrir que la propia Filosofía concluyese la necesidad de esas instituciones para poder desenvolverse autónomamente (al menos, en el modelo marxista, en el cual no se hace apelación a instancias sobrenaturales. En el modelo eclesiástico, a lo más que puede llegarse es a una defensa de los “praeambula fidei”). Sin embargo, es muy probable que, desde fuera de esos sistemas, se piense que el régimen de coordinación degenera en subordinación, y venga a parar, cuando transcurre el tiempo, en un dogmatismo burocrático. Por estructura, van quedando lejos los principios “teóricos” de la filosofía, y ésta comienza a presionar como un dispositivo coactivo exterior (Inquisición, retractaciones y purgas para mantener la “pureza doctrinal”). En este contexto, cabe repetir aquí la comparación entre las encíclicas de Pío XII, de índole doctrinal, y las declaraciones e informes de Stalin (por ejemplo, “Materialismo histórico y dialéctico”, de 1937, y “El marxismo y los problemas de la lingüística”, de 1950). Insisto en que esta semejanza no excluye la racionalidad, al menos abstracta, de los discursos stalinianos, y su naturaleza verdaderamente filosófica, frente a la teológica (acaso superior) de las encíclicas papales ⁽¹³⁾. La semejanza se mantiene en el plano sociológico de los mecanismos

¹³ Como es sabido, tras el XXII Congreso del PC de la URSS, Stalin ha sido

de administración de la doctrina, aunque en un entendimiento concreto, y no abstracto, del concepto de “racionalidad”, estos mecanismos no le son ajenos. Menos aún queremos ignorar la importancia superestructural que la escolástica burocrática consigue en sus, a veces, imponentes construcciones.

Tipo II: Tipo Voluntarista.—Por motivos muy diversos, que aquí no es posible determinar (motivos sociológicos, psicológicos —“personalidad autoritaria”—, muchas veces como reacción violenta al espíritu escolástico), cristaliza en ocasiones, dentro del marco de la organización totalizadora, una forma típica de relación con la teoría, cuya característica más saliente —acaso no esencial— es la negación de la relación anterior (la señalada con el tipo I) en cuanto esta negación se

profundamente criticado desde el punto de vista filosófico (puede adquirirse una visión global del asunto en P. FEDOSSEYEV, *Staline et la Philosophie* —publicado en *Recherches Internationales*, 1962, número 33-34—, y que es un resumen de su informe: “El XXII Congreso y las tareas del trabajo de la investigación científica en el dominio de la Filosofía). Fedosseiev objeta a Stalin, entre otras cosas, su “corrimiento hacia el nihilismo”: “La thèse selon laquelle toute l’ancienne superstructure est liquidée avec l’ancienne base, est sans fondement. Si on adopte ce point de vue, il en résulte, par exemple, que la révolution rejette tout l’héritage culturel du passé comme superstructure de l’ancienne société. Ce n’est pas du marxisme, mais du nihilisme...” (p. 40). Estas acusaciones de Fedosseiev, aparte la cuestión del rigor en las atribuciones, están directísimamente vinculadas a la noción de organización totalizadora y de Filosofía. El “nihilismo” tiene que ver, en este contexto, con el concepto de la “regresión total hacia la materialidad trascendental”. Si esto es así, ¿trató el XXII Congreso de frenar esta regresión revolucionaria? Y si lo hizo así, ¿fue por móviles conservadores, reaccionarios (por la presión de ciertas superestructuras), o fue por móviles revolucionarios, pero dirigidos por otros caminos estratégicos?

elabora como voluntarismo. Sin duda, el voluntarismo es una actitud más general, que se verifica también al margen del marco totalizador de nuestra referencia; pero aquí interesa el voluntarismo en tanto que contraído a este marco, a un marco que precisamente está tejido, en parte, con elementos teóricos. Nuestro “voluntarismo” desconfía, pues, de la teoría, a partir precisamente de ella misma. Se diría que estamos ante una posición trágica, por contradictoria —no por ello menos real; no se trata de una contradicción “formal”—, por cuanto la teoría forma parte de la propia estructura originaria del sistema, está incluida en su propia tradición. Se tiene conciencia de la función teórica de los principios. Pero ya no estamos en los principios. Los principios están ya “sobrentendidos”, realizados en la propia organización totalizadora. Dejemos de pensar en ellos y en sus consecuencias, y entreguémonos a la acción: la caridad en el fiel de la Iglesia militante, la praxis en el activismo misológico. La propia teoría es la que dictamina su autoeliminación, incluso la “teoría” hegeliana: “con el concepto de Razón como libertad, la Filosofía parece haber alcanzado sus límites: lo que todavía falta, la realización de la razón, ya no es una tarea filosófica (¹⁴). Los problemas teóricos, se dirá, brotan de la situación real de los individuos que todavía no han realizado el sistema: es el “status viatoris” de los miembros de la Iglesia militante, o la situación de transición en la sociedad que marcha hacia el comunismo (los problemas teológicos brotan de la situación real del hombre *pecador* en la Tierra, y su solución no puede ser especulativa, sino que tendrá

¹⁴ HERBERT MARCUSE: Filosofía y teoría crítica. En “Cultura y Sociedad”, ed. esp., Buenos Aires, Sur, 1967, p. 81. Poco después, dice: “La construcción filosófica de la razón es eliminada mediante la creación de la sociedad racional”. En la medida en que el desarrollo previsto por la teoría no se produce, ésta toma la forma de teoría crítica. Se orienta hacia el futuro y cobra apariencias utópicas.

lugar en el proceso real de santificación, en la visión beatífica, que se nos deparará en la comunión de los santos, en el paraíso. Los problemas filosóficos brotan de la situación real del hombre *enajenado* en la sociedad capitalista, y su solución no puede ser especulativa, sino que vendrá dada por la instauración de la propia sociedad comunista, entendida como “paraíso socialista”). La teoría habrá sido necesaria, como el puente que al pasar se destruye, o la escala que se arroja una vez utilizada: se pide un “sacrificium intellectus” por parte de los teólogos, o un “hara-kiri” filosófico por parte de los filósofos marxistas. Cierto, el estado final no ha sido aún alcanzado, pero tiene un sustituto: por ejemplo, la evidencia mística, o la obediencia incondicional a la dirección (¹⁵).

Por este motivo, el voluntarismo misológico, aunque constituye una violenta reacción al intelectualismo dogmático, en modo alguno representa una posición liberal. Por el contrario, el voluntarismo va combinado con la más profunda decisión de someterse a la disciplina —en algunas ocasiones, esta decisión constituye el recurso psicológico de todo aquel a quien un total escepticismo estaría a punto de desmoronar su conciencia, sumergiéndole en la desesperación—. Pero renunciar a pensar “en los principios” equivale, más o menos tarde, a de-

¹⁵ “Nadie se engañe; si alguno de entre vosotros cree que es sabio, según este siglo, hágase necio para llegar a ser sabio” (San Pablo, I *ad Cor.*, I, 19-25).

“Si las masas juzgan, en última instancia, si la Filosofía se hace accesible y se transforma en fuerza, si el jefe político habla (legítimamente cuando alcanza, como Lenin, la auténtica e incontestable grandeza) como filósofo, ¿para qué sirve la Filosofía?” (HENRI LEFEBVRE, *Introducción a la crítica de la vida cotidiana*, VII, París, 1961. EU *Obras posteriores a 1959*, Ed. Peña Lillo, t. I, p. 254).

legar esta función en la dirección, para que nos los dé ya pensados. En todo caso, me parece que puede afirmarse que este voluntarismo misológico, dentro del marco en que lo consideramos, puede aparecer más a nivel del militante que a nivel de la dirección. De otro modo, aparece más a nivel psicológico que a nivel político. En general, los problemas filosóficos pueden parecer poco urgentes y carentes de interés práctico, desde un punto de vista individual (¿qué le importa a un funcionario, en cuanto tal, el fundamento filosófico de la familia, si él vive tranquilo con su mujer y sus hijos, y percibe los pluses familiares establecidos?). Pero, a nivel político, estos problemas tienen un interés práctico eminente (¿es posible planear las líneas de la organización social, como si la familia fuese una *quantité négligeable*?).

En la tradición eclesiástica, el voluntarismo misológico es bien conocido: Tertuliano, Pedro Damián, Otloh de San Emmeran, Manegold de Lautenbach... En la tradición política “comunista” —o en tradiciones afines—, el voluntarismo misológico

es una ola que sube y baja, pero que ahora acaso está en creciente: Max Eastmann (¹⁶), incluso Lukács (¹⁷), Henri Lefebvre(¹⁸), Howard Selsam (¹⁹), Jürgen Habermas (²⁰), etc., etc.

Tipo III: Tipo Marginal.—Incluimos en este grupo a quienes, por estar ocupados en trabajos *especiales*, que quedan relativamente al margen de las cuestiones teóricas “de principio”, se

¹⁶ MAX EASTMANN: *La ciencia de la revolución*, trad. esp., Barcelona. Librería Catatonia, s. f.

¹⁷ Lukacs, *Histoire et conscience de classe*, ed. de Minuit.

¹⁸ Op. cit.

¹⁹ “La lógica de la posición marxista es indiscutible, y está ya implícita en la afirmación de Engels en torno a que el problema fundamental de toda la Filosofía reside en la relación entre el pensamiento y el ser... Las condiciones teóricas para la eliminación o solución de las preguntas tradicionales de la Filosofía están al alcance de la mano. Las condiciones prácticas son éstas: 1), el logro de una sociedad sin clases; 2), la segunda condición para la verdadera “desaparición” de la Filosofía es la educación del pueblo en un conocimiento científico de la naturaleza, la vida y la sociedad; 3), pero hay una tercera condición, requisito para la plenitud de la segunda: la unificación, en la vida diaria y práctica, de la ciencia, la tecnología y las relaciones sociales...” (*Revolución en Filosofía*, trad. español, México, Grijalbo, 1967, p. 25). Este tipo de argumentación suele vincularse a ciertos textos de Marx y Engels, ejemplo: *Crítica del programa de Gotha*, en los que se asocia la especialización, propia de la fase capitalista, con la limitación de la conciencia, y se insinúa la libertad, en la fase socialista, como ligada a la formación “politécnica”.

²⁰ J. HABERMAS: *Zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus*, en “Philosophische Rundschau”, 1957. *Apud* THOMAS MOLNAR: *¿El fin de la Filosofía?*, Atlántida, 31, 1968. En un artículo posterior, que tengo a mano *Knowledge and Interest*, en “Inquiry”, Winter, 1966). Habermas, sin embargo, puntualiza: “Philosophy, however, will remain a speciality apart from the Sciences and outside public awareness so long as the heritage (of tradition), which it itself has critically released, continues to exist in the positivistic understanding that the Sciences have of themselves” (p. 300).

despreocupan de la Filosofía, la contemplan en lejanía y sólo adoptan una posición anti-filosófica cuando, por alguna circunstancia, la Filosofía propuesta interfiere con su especialidad —que los especialistas puedan, a veces, marginarse de la teoría, no implica la recíproca—. En la esfera eclesiástica, incluiríamos en este grupo a los “liturgistas”, a los “canonistas”, a los “ecónomos” —¿qué le importa a un administrador, en cuanto tal (salvo que administre una editorial) las discusiones sobre la Trinidad?—. En la esfera civil incluiríamos a los tecnócratas, a los economicistas, a los científicos positivistas (21).

Se diría que los marginales son espíritus optimistas, que viven en la “hipótesis confortable” de que la sociedad socialista, una vez instalada en el espacio tecnológico socializado, marcha por sí misma, y que las fricciones eventuales se compensarán “mecánicamente”, por “rodamiento parte a parte”; o bien que la sociedad, una vez iluminada por la revelación, puede marchar por buen camino: el organismo se entregará a componer, por ejemplo, fugas a cinco voces, como modo de adorar a Dios, despreocupándose de cuestiones generales, y acordándose únicamente de los teólogos cuando le presionen para que, en su lugar, componga sólo fugas a tres voces, en honor al dogma de la Trinidad.

Tipo IV: Tipo “Galeato”.—Con este nombre, un poco arcaico, designo la actitud antifilosófica mantenida por escritores de temas realmente filosóficos, pero que, por causas diversas, desean segregarse de la filosofía. Se diría que su deseo está destinado a defenderse de la probable clasificación que sus escritos merecerán, como escritos filosóficos. Acaso se dirigen

²¹ Puede servir como punto de referencia la posición de Landau, tal Como la refiere Havemann (*op. cit.*) y que es, por lo demás, muy común.

veladamente a otros científicos para hacerles llegar la impresión de que pertenecen a su misma raza —*hypothesis non fingo*—. Es una actitud característica de quien cultiva nuevas disciplinas, tradicionalmente reservadas a la Filosofía —la Psicología, la Antropología—. Como ejemplo “galeato” podrían tomarse algunas manifestaciones de Lévi-Strauss, frente a Sartre. También hay tecnócratas cristianos que abominan de las *ideologías*, para presentar sus posiciones políticas como puramente científicas y racionales, y reservándose el derecho “intimista” de su fe, una vez que se ha negado a la Filosofía sus pretensiones “ilustradas” (22).

Dentro del marxismo, la actitud antifilosófica “galeata”, es decir, defensiva, reactiva, podría asociarse muchas veces al “complejo de inferioridad” filosófica de los militantes; por tanto, desde nuestro punto de vista: en conexión con una organización totalizadora que, por vivir en el ámbito de una sociedad capitalista, están acostumbrados a ver calificadas sus evidencias filosóficas como puramente ideológicas, incluso como puros episodios de la propaganda política. En este marco podrían situarse los marxistas a quienes Althusser alude en el prefacio de su *Pour Marx* (París, Maspero, 1966, página 18), a saber, los militantes franceses durante la época “dogmática”. Personas que vivían inmersas en una sociedad de alto nivel en cuanto a su refinamiento técnico y filosófico. “Nous connümes alors la grande et subtile tentation de la *fin de la philosophie*”. O bien —añade Althusser—, el fin de la filosofía era concebido como su realización (su muerte *pragmático-religiosa*), o bien se trataba de su abdicación en la ciencia positiva (la *muerte positivista* de la filosofía), o bien “nos ingeniábamos para dar a la filosofía una muerte digna de ella: una *muerte*

²² En español tenemos el libro de FERNÁNDEZ DE LA MORA: *El crepúsculo de las ideologías*. Madrid, Rialp, 1964.

filosófica, “consistente en una transformación de la filosofía en pura y simple conciencia de la ciencia, “reduciéndola a la letra y al cuerpo de la ciencia, como su conciencia vigilante, su conciencia de un afuera, un afuera negativo, que la reducía a la nada” (pág. 19) —leyendo a Sacristán, nos hemos acordado alguna vez de estas fórmulas brillantes de Althusser—. Por lo demás, no es preciso recordar que Althusser ha defendido la posibilidad de la Filosofía dentro del marxismo; es decir, la posibilidad de la Filosofía a partir de lo que él llama la *Teoría (científica) marxista de la Historia*, que habría comportado un “corte epistemológico”, instaurando un nuevo tipo de filosofía que está por hacer. Con este tipo de afirmaciones Althusser se alinea entre quienes consideran al *Diamat* —con todos sus componentes hegelianos— como un desarrollo ideológico del marxismo. Pero Althusser llega a aplicar esta voluntad de disociar el marxismo y el hegelianismo hasta el extremo de sostener que “el hegelianismo de Marx es un mito” (página 27). Nosotros, en este libro, también presuponemos que el *Diamat* —y, en especial, la *Lógica dialéctica* desarrollada desde su perspectiva— es un desarrollo escolástico, bastante ingenuo muchas veces, sólido otras; en todo caso, es un desarrollo ideológico, vinculado a la situación de los años de “clausura” de la Unión Soviética. También pensamos que el proyecto de una *Lógica dialéctica* necesita una reelaboración a fondo, en particular, la doctrina de la contradicción, y creemos que el camino seguido por Althusser, en su doctrina de la *sobredeterminación*, está mucho más cerca del estilo del *Diamat* de lo que alguien podría pensar. Pero este juicio sobre el *Diamat* no me parece que autorice a desconectar a Hegel del proceso hacia el marxismo, en virtud del *deus ex machina* del “corte epistemológico”. Antes bien, me parece más verdadero ver en el *mate-*

rialismo histórico la plenitud del proyecto hegeliano de la *Fenomenología del espíritu* considerada, a su vez, como desarrollo del proyecto kantiano de la *Crítica de la razón pura*. (Naturalmente, es imposible aquí fundamentar tales afirmaciones. Véase el capítulo I, págs. 100 y 101 de este libro.) Me limitaré a sugerir que los propios descubrimientos que Althusser atribuye, con razón, a Marx, quedan plenamente recogidos en la fórmula “instauración de la crítica materialista”, en cuanto crítica de la conciencia: y éste sería uno de los principales contenidos filosóficos del *materialismo histórico*, como plenitud del “giro copernicano”. Althusser:

a) Cuando Marx decide ir a Francia: “entonces se produce el descubrimiento fundamental: el descubrimiento de que Francia e Inglaterra no corresponden a su mito”.

Pero este descubrimiento ¿qué otra cosa es sino el materialismo como crítica a la conciencia (“la conciencia está determinada por el ser social”) y qué otra cosa es la “vuelta atrás”, sino la ejecución del método materialista? La “vuelta atrás” de Marx, por la cual, según Althusser, el propio Hegel queda sometido a la perspectiva de Maquiavelo, Montesquieu o Rousseau (es decir, desde nuestro punto de vista, a una perspectiva de la que son elementos estos pensadores). ¿Qué otra cosa es sino la aplicación del método materialista, en cuanto negación de la fenomenología del espíritu?

b) Lo que Marx descubrió en Francia fue la *clase obrera organizada*. Otra vez este descubrimiento es un descubrimiento crítico.

Por supuesto, existen otras formas típicas de relación entre la teoría y las organizaciones totalizadoras. Formas de relación positiva, sin necesidad de ser dogmáticas, sino dialécticas y

críticas. La teoría, por ejemplo, recibirá el sentido de una función esclarecedora, crítica y, como tal, necesaria aunque no suficiente. Pedro Abelardo o Guillermo de Ockham podrían servir de ejemplos en la sociedad eclesiástica; Lenin o Gramsci, para la sociedad comunista.

* * *

Utilizando estas diversas posiciones típicas, antifilosóficas, como retícula, podemos preguntar: ¿con qué tipo está emparentada la postura de Sacristán? ¿O acaso la posición de Sacristán no habrá que situarla en las proximidades del “nihilismo filosófico”, en cuanto contrafigura de la filosofía *escatológica* (véase *infra*, cap. 3, G, 7) muy frecuente entre quienes, sin embargo, no viven inmersos en una organización social totalizadora, en sentido institucional (categorial)? Me permito recordar aquí la posición de Pierre Fougeyrollas: “On peut donc dire que la philosophie, en tant qu’activité spécifique de création doctrinale, a désormais atteint son terme historique”. (En *Contradiction et totalité*, Ed. de Minuit, 1964, página 145.)

O incluso la posición de M. Kangrga: “Die Philosophie als Philosophie ist nicht und kann in keiner Hinsicht erfolgreich sein. Ihr einziger und grösster Erfolg würde und wird ihr *Aufheben* als Philosophie sein, das bedeutet unter der Voraussetzung des Aufhebens der *wirklichen Ungewissheit*, die sowohl ihre eigene Ungewissheit als auch sich selbst als Philosophie hervorbringt, d. h. die Ungewissheit des Menschlichen in der Welt und im Menschen selbst” (*Was denkst du. Philosoph?*, en “Praxis”, Zagreb, 1965, núm. 1, pág. 97).

No me atrevería en este punto a asegurar nada, ni menos aún a

formular hipótesis sobre las motivaciones de la actitud de Sacristán, que pueden ser muy variadas.

Segunda proposición: “La Filosofía ha pasado a ser un saber adjetivo”.

Con esta tesis, que le atribuimos interpretativamente a Sacristán, queda limitado el alcance de la primera. La desaparición de la temática específica de la Filosofía no implicaría la desaparición de la Filosofía, sino más bien —diríamos— la reducción de la Filosofía “al estado gaseoso”, a algo así como un modo que acompaña a los saberes científicos. Si tomamos como retícula de referencia la clasificación de los saberes que Foucault ha ofrecido en su “triedro epistemológico” —cuyas aristas serían las diferentes ciencias “sustantivas”: matemáticas, lingüísticas y filosóficas, y en cuyo interior flotarían las cuasi-ciencias epistemológicas⁽²³⁾—, podría decirse que la llamada “segunda proposición” de Sacristán equivale a pedir que se permuten los lugares de la Antropología y la Filosofía: es la Filosofía la que, según Sacristán, estaría ya difundida en el interior del triedro.

Sacristán insiste en que la Filosofía no es, ni puede ser, una “especialidad” —¿cómo podría haber especialistas en “todo”?—. Serían en realidad especialistas en nada. Observa que la especialidad en Filosofía queda reducida a la consideración de su propia historia “artesanal” (véase la parte III, párr. C de este trabajo). La Filosofía de hoy no la hacen los especialistas en Filosofía, sino los científicos —pongamos, Darwin o Einstein.

²³ FOUCAULT: *Les mots et les choses*, París, Gallimard, 1966, páginas 358-359. (Hay trad. esp., México, Edit. Siglo XXI, 1968.)

Tercera proposición: “La Filosofía debe suprimirse como especialidad universitaria”.

Con todas sus consecuencias: supresión de cátedras de Filosofía fundamental en las Facultades de Letras, de Económicas u otras; supresión de la sección de Filosofía (de la licenciatura en Filosofía), y de la enseñanza de la Filosofía en el bachillerato.

Como la Filosofía, en opinión de Sacristán, la hacen sobre todo los científicos, lo más práctico sería constituir un Instituto suprafacultativo de Filosofía, “emanación de todas las Facultades”, en el cual los sabios aficionados a las reflexiones metodológicas pudieran cultivar sus aficiones sin someterse a ningún programa. Este Instituto ofrecería cursos libres para todos los interesados, e incluso un “Doctorado” en Filosofía. Tendríamos, con ello, la institucionalización más aproximada de esa “Filosofía sin filósofos” de la que ha hablado Havemann.

3. Los tres capítulos que siguen tienen por objeto analizar, una tras otra, cada una de las tres proposiciones a las cuales he reducido el alegato de Sacristán, y que, por lo demás, pueden ser tratadas independientemente de su vinculación al propio escrito de éste.

Ahora bien: es imposible formarse una opinión mínimamente responsable sobre estos asuntos sin remover ciertas cuestiones filosóficas que en vano podríamos tratar adecuadamente en tan pocas páginas. Mi propósito, con todo, es suscitarlas, de un modo más bien programático, aunque, eso sí, a costa de renunciar a las fundamentaciones debidas. A fin de cuentas, tampoco Sacristán ha fundamentado sus opiniones. A un discurso retórico, sólo con otro discurso retórico procede responder. Tan

sólo que, en lugar del género *epidíctico*, yo he escogido el género *deliberativo*. Resultará el mío un discurso más largo y más árido; pero no me dirijo a “dilettantes”, sino a los verdaderamente interesados en la materia, aunque no sean “especialistas en Filosofía”.

Mi discurso es —para usar el adjetivo propuesto por Ferrater Mora— “perifilosófico”, es decir, pertenece al género de escritos que se llaman “Filosofía de la Filosofía”. Para algunos —Simmel— éste es el tema central de la Filosofía, su tema característico. Para otros —Sacristán entre ellos— la proclividad hacia tal género de especulaciones es el mejor indicio de la vacuidad de la Filosofía, que, carente de tema propio, de sustantividad, se refugia en un vano narcisismo.

En cualquier caso, es erróneo suponer que sólo la Filosofía, entre las demás instituciones culturales, tiene la propiedad de reflexionar sobre sí misma, de “autoconcebirse”. Es cierto que el escultor, por ejemplo, cuando reflexiona sobre su arte, deja de hacer estatuas —Goethe le decía: “Escultor, trabaja y no hables”—. También el matemático, cuando reflexiona sobre la naturaleza de su oficio, deja de ser sólo matemático y se convierte en filósofo. Pero la conciencia religiosa, cuando reflexiona sobre sí misma, puede seguir dentro de su categoría. A la conciencia mítica le corresponde incluso un trámite de “autoconcepción”, al menos a partir de ciertos estadios de su evolución —hablaríamos de “automitología”—. A título meramente ilustrativo de lo que quiero abarcar con esta rúbrica —“automitología”— citaré los siguientes mitemas, pertenecientes a religiones superiores:

1) El concepto de “audición divina” (*sruti*, literalmente “oír”) en los Vedas. Los Vedas contienen frases en las cuales se presentan a sí mismos como ofrecidos por la revelación divina.

2) El concepto de “inspiración divina”, propio de la Biblia. El Pentateuco contiene versículos que nos dicen que fue el mismo Yahvéh quien inspiró a Moisés el relato.

3) El concepto de “revelación explícita” (*wáhy matlu*) —a diferencia de la *Sunnah*, que es la implícita— entre los musulmanes. Es de fe que el Corán es fruto de una revelación explícita. En el Corán se lee: “El (Mahoma) no habla de su cosecha” (LIII, 3).

La “automitología” no sería un sobreañadido a la estructura misma de ciertos sistemas mitológicos, sino un “metalenguaje operatorio” en el sentido de Ejelmslev, que llegaría a acoplarse internamente a los mismos, clausurándolos, preservándolos de los ataques “racionalistas”. Para hablar en términos cibernéticos, la “automitología” desempeña la función de un dispositivo de metaestabilidad por respecto al sistema mitológico. Por ejemplo, la explicación religiosa de la duda sobre la Revelación como una tentación diabólica.

A la Filosofía le corresponde también, desde luego, un trámite de autoconcepción. Pero este trámite no es, en ningún caso, un recurso para sostenerse “agarrándose de sus propios cabellos”. Si partimos de la hipótesis de que la Filosofía es un saber de “segundo grado” —es decir, un saber que supone siempre otros saberes, que, en cuanto disciplina crítica, es siempre un “saber sobre otros saberes”—, concluiremos que la expresión “Filosofía de la Filosofía” es, en cierto modo, redundante —es una expresión armada sobre otras tales como “Filosofía de las Matemáticas” o “Filosofía de la Física”—. La “Filosofía de la Filosofía” no es algo distinto de la propia reflexión filosófica sobre los demás saberes, y esto explica, del modo más sencillo, el porqué la “autofilosofía” no es marginal o periférica —“perifilosofía”— a la tarea filosófica, sino central y, en cierto

modo, la Filosofía misma, al menos la Filosofía en cuanto “crítica de la razón pura”.

NOTA

SOBRE LA PRACTICIDAD DE LA FILOSOFÍA

El tema de la “muerte filosófica de la filosofía” está internamente vinculado con el tema de su naturaleza práctica. Quienes hablan de esa “muerte filosófica” lo hacen desde la consideración de la Filosofía como una *praxis* que va orientada a su propia cancelación. Por este motivo suele sobreentenderse siempre una correspondencia entre la tesis de la muerte de la Filosofía y la concepción de la Filosofía como filosofía *especulativa*. La Filosofía especulativa aseguraría a la Filosofía una vida siempre renovada, porque la especulación no se resuelve en un “término exterior”, es un “fin en sí mismo”, y un fin sin término, en tanto que los problemas son inagotables. De este modo, las discusiones del presente sobre el fin de la Filosofía deben coordinarse —deben ser “ajustadas” geométricamente— con las discusiones clásicas sobre si la Filosofía es especulativa o práctica.

Ahora bien: el concepto de practicidad de la Filosofía —dado que la practicidad atribuida a una conducta es un concepto de relación, que pone esa conducta en conexión con un término presupuesto como referencia— puede ser considerado desde dos perspectivas diferentes. La primera se refiere a los términos mismos de la referencia, considerados en absoluto —es

una perspectiva que podemos llamar *material*. La segunda se refiere a la misma relación, en tanto que ella pueda ser analizada —llamemos *formal* a esta perspectiva—. Creo que puede afirmarse que la mayor parte de las reflexiones sobre la practicidad o no practicidad de la Filosofía, se mueven en la perspectiva material, y sólo confusamente rozan la perspectiva formal. Por ejemplo, cuando los epicúreos establecen que la Filosofía es práctica por referencia al placer, al que, desde luego, se supone debe subordinarse; o cuando los estoicos consideran la virtud como el verdadero término de referencia de la practicidad filosófica; o los platónicos la instauración de la justicia y los neoplatónicos la purificación y el éxtasis, las discusiones se mantienen, explícitamente al menos, en la perspectiva material. Se presupone un fin, un valor, —la felicidad, la virtud, la justicia política o la revolución, el éxtasis— y se mide la practicidad de la Filosofía con el rasero presupuesto. Asimismo, quienes niegan la practicidad de la Filosofía y declaran su inutilidad, también lo hacen en nombre de una referencia material implícita o explícita. Si se toma como referencia el conocimiento científico positivo o el progreso tecnológico, es muy probable que la Filosofía sea declarada inútil, carente de significación práctica (Sacristán: “los filósofos profesionales no sirven para el progreso científico”). Es evidente, por otra parte, que muchas veces, aun dentro de la misma perspectiva material, suele olvidarse el carácter relacional del concepto de practicidad y se afronta la cuestión en términos absolutos, con notorio sinsentido. Preguntar, en absoluto: “¿la Filosofía es o no es práctica?” carece de sentido absoluto. La respuesta depende de las referencias escogidas, y lo que complica la cuestión y deja de hacerla trival o meramente empírica, es que la determinación de esas referencias es ya una tarea filosófica.

(Desde los supuestos ideológicos de la sociedad medieval cristiana, las “oraciones mentales” de los monjes contemplativos llevaban acoplada la máxima practicidad, en cuanto que estas oraciones eran medios para la salvación de las almas del grupo social. Desde supuestos no religiosos, también es posible reconocer una función práctica importante a la oración aun cuando se le confiera un signo reaccionario —“el opio del pueblo”).

Ahora bien, la perspectiva *material* no agota el concepto de practicidad filosófica, y las discusiones actuales sobre la “muerte de la Filosofía” me parece que se mueven *también* en la perspectiva formal, por lo demás casi inconsciente y muy poco explorada. Lo que sigue es un intento de análisis de la practicidad filosófica, desde el punto de vista *formal*, en tanto en cuanto controla gran parte de las discusiones del presente.

Mi análisis se basa en la consideración de la Filosofía como un lenguaje, como un sistema de signos —los filosofemas— y de signos en el sentido de signos físicos, no de “signos formales”, metafísicos, en el sentido de la ideología escolástica. Así entendido, todo sistema de signos es *práctico* —es decir, es un instrumento de la conducta lógica o praxis humana, que precisamente lo es porque sólo por medio de ciertos signos puede proceder. La practicidad de un sistema de signos es entendida aquí en el sentido ontológico-biológico de la conducta misma de los organismos: un sistema de signos es práctico por referencia a la misma conducta ulterior del organismo. Es práctico no ya tanto en la medida en que sirve para conectar al organismo con términos exteriores a su realidad (aunque esta conexión deba, por supuesto, mantenerse a través de los signos), sino precisamente y *formalmente para* “entretener” su propia vida— la vida propia de los organismos dotados de sistema nervioso central, conectados “en batería”, socialmente. Sólo

dentro de esas coordenadas me parece posible afrontar el concepto de practicidad de la Filosofía en términos no puramente empíricos, o, por el contrario, metafísicos (introduciendo referencias sobre “el fin de la Humanidad”, etc.). Por ello el concepto ontológico formal de practicidad resulta ser a la vez un concepto crítico: por ejemplo, equivale a la eliminación, como un pseudoconto, de expresiones tales como “conocimiento especulativo”, ligadas a la teoría de los signos formales, y constituye un programa de reducción de estas expresiones a otras talladas dentro del concepto formal de practicidad.

Ahora bien, la practicidad ontológica de un sistema de signos —y en particular de los sistemas de filosofemas—, en tanto que reducida a la relación con otros términos componentes de la vida superior, puede someterse a las siguientes distinciones esenciales, de naturaleza *formal*:

A) La distinción entre una practicidad *cerrada* (o interna) y una practicidad *abierta* (o externa). Entiendo por *practicidad cerrada* —por analogía con las llamadas operaciones internas a un conjunto, formadoras de grupos: $A * A \rightarrow A$ — la propia de aquellos signos o sistemas de signos que tiene la capacidad de remitirnos a otros signos de su mismo nivel (en tanto que estos signos son, según la hipótesis originaria, procesos físicos). En el caso de la practicidad de la Filosofía diremos que ésta sería cerrada cuando los filosofemas tengan la capacidad de remitirnos a otros filosofemas. (Lo que se denota con la expresión “filosofía especulativa” acaso pueda reducirse precisamente a esta “practicidad cerrada, que algunos —Sartre, Althusser— llaman inhábilmente práctico-teórica.) En efecto, una Filosofía a la que se le dota de una practicidad cerrada, equivale a un conjunto de procesos simbólicos constituidos en un grupo de transformaciones internas que se “autosostiene” formalmente, con indiferencia por otro tipo de procesos

humanos de la vida cotidiana, que únicamente se incorporan al “metabolismo” filosófico a título de *materiales*: y esta “vida filosófica cerrada” es obviamente coordinable con la llamada “vida filosófica especulativa”. Entiendo por *practicidad abierta* —por analogía con llamadas operaciones externas a un conjunto dado: $A * B \rightarrow C$ — la que corresponde a un sistema de signos que están referidos a términos definidos como exteriores al propio sistema de signos. Por ejemplo, la practicidad de los signos musicales que el compositor dispone sobre el papel pautado, tiene como referencia los sonidos producidos por los instrumentistas; la practicidad de un Código de Circulación se refiere a los movimientos de los automóviles o de los peatones.

B) La segunda distinción esencial, que creo necesario introducir, se refiere a la unicidad o pluralidad (recurrencia) de los términos referentes del sistema de signos. Se trata de una distinción formal, lógica, pero que juega, a mi juicio, un papel en las discusiones sobre la practicidad de la Filosofía. Llamaré *unitarios* a los términos de referencia de un sistema de signos cuando aquéllos son concebidos como irrepetibles. En cambio, si los términos del sistema de signos se considera como repetibles, hablaremos en términos recurrentes. (Podrá discutirse si efectivamente existen términos unitarios en la realidad o si más bien la unicidad es un concepto límite. Para nuestros efectos es suficiente que este concepto límite sea de hecho utilizado en la determinación del concepto de practicidad.) El sistema de signos (proféticos) que anunciaban entre los judíos la venida de un Mesías podría ser considerado como un sistema unitario, en tanto que la *parusía* fuera concebida como un acontecimiento único e irrepetible en el Universo. En cambio, si este sistema se interpretase —como lo hicieron los gnósticos— como repi-

tiéndose en una multiplicidad, en principio ilimitada, de términos, hablaríamos de un sistema de signos recurrente.

Las dos distinciones esenciales (A y B) que hemos introducido se combinan dos a dos y de esta combinación resulta la siguiente tabla analítica de los tipos formales de practicidad:

Distinción B ----- Distinción A	Practicidad unitaria	Practicidad Recurrente
Practicidad cerrada	Practicidad cerrada (1) unitaria	Practicidad cerrada (2) recurrente
Practicidad abierta	Practicidad abierta (3) unitaria	Practicidad abierta (4) recurrente

Estos cuatro tipos de practicidad no son utópicos. Ateniéndonos aquí únicamente a los modelos filosóficos, propondría como un modelo de practicidad cerrada unitaria a la autoconcepción de la Filosofía de tipo eleático o neoplatónico. En efecto, podríamos ver las cosas de este modo: los filosofemas plotinianos constituyen un sistema de signos cognoscitivos orientados a la constitución de un estado supremo, irrepetible, irreversible, unitario, por tanto, que suele describirse como el éxtasis o la Unión cognoscitiva con el Uno. La practicidad de las filosofías de tipo neoplatónico parecen obviamente incluíbles en el tipo cerrado y unitario (casilla 1). En cambio, una filosofía “especulativa”, semejante a la Fenomenología husserliana, parece poder reducirse al tipo cerrado y recurrente: cerrado porque los signos a través de los cuales se realizan los análisis se mantienen el ámbito de la conciencia pura fenome-

nológica; recurrente, porque los signos realizadores del análisis fenomenológico nos remiten a otros signos que, a su vez, promueven ulteriores análisis fenomenológicos. En general, el concepto clásico de la vida teórica —el θεωρητικός βίος de los aristotélicos— me parece que queda adecuadamente analizado formalmente —sin necesidad de apelar a doctrinas metafísicas sobre el conocimiento intelectual en sus relaciones con el “ser”— por medio de una practicidad cerrada recurrente (léase a esta luz el capítulo 7 del libro 10 de la “Ética a Nicómaco” de Aristóteles, donde resuena el tema socrático de la sabiduría-virtud. Resultan de extraordinario interés —que no podemos considerar aquí— los *Comentarios* de Tomás de Aquino a este libro de Aristóteles, en particular la lectio X y XI. La oposición que introduce Aristóteles, en el libro VI, entre σοφία y φρόνησις estudiada por Jaeger *Aristóteles*, trad. esp. Fondo de Cultura, México, 1964. Apéndice X, pág. 482— equivale precisamente al “cierre” del concepto de la “vida teórica” por respeto a la vida política). La Filosofía de los estoicos era esencialmente práctica —se dice—, pero lo que se quiere significar con ello, desde nuestra retícula, es que su practicidad es concebida como *abierta*, que no se agota en la actividad intelectual, en la composición de unos filosofemas con Otros para dar lugar a unos terceros; a una actividad, digamos, *filológica*. Epicteto, en efecto, enseña (II, 4, III, 2, 13, etc.) que quien se dedica al estudio solamente y no al obrar, es un filólogo y no un filósofo. Para Zenón, la Filosofía es, ante todo, ejercicio, cultivo de las virtudes prácticas. Su doctrina del “lógos” es, como ha subrayado Pohlenz, sobre todo, una doctrina orientada a formalizar el impulso “activista” de la conciencia filosófica estoica. Además —en nuestra terminología—, la concepción estoica de la particidad filosófica es claramente recurrente. Las situaciones

donde el filósofo tiene que ejercitar su virtud se reproducen con el propio curso del mundo, y la tarea del filósofo está siempre renovada, gracias a la renovación de la propia realidad (el “primado de la razón práctica” en la filosofía kantiana no significaría otra cosa sino esta misma consideración de la practicidad abierta y recurrente de la Filosofía. Hegel, en cambio, es en este punto más bien aristotélico, e incluso se aproxima al prototipo neoplático —practicidad cerrada y unitaria—, en tanto que considera su propia filosofía como la conciencia definitiva del Espíritu Absoluto. ,

Una Filosofía concebida como práctica, según el tipo que llamamos abierto y unitario (casilla 3 de la tabla anterior), es claramente la filosofía escatológica de los marxistas que predicán la “muerte filosófica de la Filosofía”. Los textos de Marx que favorecen más esta interpretación son los de la *Crítica a la Filosofía del Derecho de Hegel*. En las últimas líneas de esta obra se lee: “La Filosofía no puede realizarse sin la superación del proletariado; el proletariado no puede superarse sin la realización de la Filosofía”. (En la traducción que tengo a la vista de R. Mondolfo, el traductor puntualiza: “Engels explica que la Filosofía clásica alemana tiene su conclusión final en el ideal de libre desarrollo universal de la personalidad humana; por eso, el proletariado, cuya misión consiste en realizar ese ideal, representa, para Engels, el heredero de la Filosofía”). Ahora bien: una Filosofía así concebida es *abierta*, porque sus filosofemas se refieren a un término exterior, a saber: el comunismo, y es unitaria porque el comunismo, como estado final, es pensado como un acontecimiento definitivo e irreversible.

Ahora bien, tengo la impresión de que en las discusiones de los *marxistas* sobre la muerte de la Filosofía se opera siempre con estos dos sobreentendidos:

- 1) Que la Filosofía es, desde luego, una actividad práctica.
- 2) Que actividad práctica significa sólo —al menos se *usa* tan sólo con este significado— practicidad abierta y unitaria.

El primer supuesto, según lo que llevo dicho, lo comparto plenamente, y cualquiera otra opinión sobre el asunto me parece metafísica o mística. Pero el segundo supuesto me parece no menos metafísico. Es cierto que una practicidad *cerrada* resulta poco interesante al que no se beneficia de ella, excesivamente “egoísta”, carente de interés político, un pasatiempo propio de la clase ociosa. Pero una practicidad que simultáneamente se concibe como abierta y unitaria es solidaria de una concepción escatológica y, por tanto, de una metafísica (véase el Capítulo III de este libro, G). Es una concepción a la que incluso me atrevería no ya sólo a discutir la verdad o falsedad, sino a negarle el sentido. ¿No es enteramente gratuito reducir la Filosofía, como institución, a un sistema abierto de signos cuyo *único* término de referencia sea el comunismo? Esto podría tener algún sentido cuando sobreentendemos que estamos hablando de filosofía política o de Filosofía del Derecho, pero es ininteligible cuando hablamos, por ejemplo, de filosofía lógica o filosofía natural. (¿Acaso no es aquél el marco en que se mueven los textos de Marx que antes se han citado? Los “marxistas” que defienden la tesis de la “realización de la Filosofía” no estarían, según esto, haciendo otra cosa que extrapolar al campo total de la conciencia filosófica lo que Marx habría establecido con sentido en el campo de una filosofía regional, la filosofía política.) La practicidad de la Filosofía, que, sin duda, abierta, sólo tiene sentido, dada la naturaleza del sistema de signos que la constituyen, en un contexto recurrente. Los filosofemas producen nuevos filosofemas; pero este proceso no es cerrado, sino que tiene lugar a través de la misma inserción de los filósofos en el curso social. De este modo, la practicidad de

la filosofía, desde un punto de vista formal, no significa sino esto: que la Filosofía es un componente de la propia cultura, que, por tanto, constituye una actividad recurrente y que, de algún modo —en mayor o menor cuantía, según las sociedades—, influye en el proceso de la cultura, y se propone influir, a la vez que está influida por ella.

**NOTA TERMINOLOGICA:
SOBRE EL SENTIDO DE LA PALABRA “METAFISICA”**

A lo largo de estas páginas aparece muchas veces la palabra “metafísica”. Por ello, quiero precisar el sentido en que desearía utilizarla.

Cuando se usa esta palabra como adjetivo, suele transportar una pesada carga valorativa: no es una palabra neutral. O bien el valor es positivo —*metafísica* es el conocimiento de lo más alto, de lo más noble y, por tanto, el conocimiento más alto en dignidad, aunque acaso sea el más oscuro e incierto (Sto. Tomás: “Apetecemos más saber un poco de las cosas más nobles y más elevadas, aun cuando las conozcamos *topice* y *probabiliter*, que saber mucho y con certidumbre de las cosas menos nobles”. *De anima*, L. I, lect. 1.^a)— o bien el valor es negativo —*metafísico* es el conocimiento “visionario” de lo trasempírico e indemostrable y, por tanto, no es siquiera un conocimiento—. (Con espíritu cartesiano —al que no fue siempre fiel el propio Descartes— se objetará al texto de Sto. Tomás: el conocimiento no se divide en cierto e incierto; el conocimiento “incierto” no es ni siquiera conocimiento. Por tanto, la comparación de Sto. Tomás es disparatada y sofística, y contiene una petición de principio, a saber: que, verdaderamente, el “conocimiento de lo más alto” sea un conocimiento.)

La observación fundamental que quiero hacer, por medio de esta nota, es la siguiente: que me parece que el propio concepto de “Metafísica” es utilizado muchas veces —incluso por quienes lo gravan con una carga negativa— como un concepto él mismo metafísico.

En efecto: el concepto de “Metafísica”, en la que llamaremos su *primera acepción* —la que tiene que ver con su sentido originario, tal como fue acuñado por el editor de Aristóteles, la que está presupuesta por quienes le dotan de “carga positiva”— es, desde luego, un concepto metafísico. Digamos que es un “autoconcepto metafísico del propio pensamiento metafísico”, v. gr.: “conocimiento del ser que está más allá de la Física”, del “ser transempírico”, no espacial y no temporal, conocimiento de lo *precisivamente*, pero sobre todo positivamente, inmaterial (Dios, espíritus, intelecto, agente...). Evidentemente, este concepto de conocimiento metafísico es, él mismo, metafísico, en el propio sentido de la primera acepción.

Ahora bien: es posible negar la carga positiva del concepto en su primera acepción, y seguir, sin embargo, prisioneros de la misma. La *primera acepción negativa* sigue siendo metafísica: es la simple contrafigura de la primera acepción positiva. Por decirlo así, la primera acepción negativa seguiría designando un “lugar metafísico”, aun cuando luego lo declarase vacío. La cuestión puede aclararse si hacemos referencia a un “lugar metafísico” más definido. Por vía de ejemplo: cuando se formula la pregunta: “¿existe Dios?”, como si tuviese sentido, tanto si se acepta la respuesta en *sí*, en *no* o en *no puedo decidirme*, estamos designando un “lugar ontológico” para la deidad — digamos $D(x)$ de suerte que la pregunta puede tener estas respuestas:

1ª: $(x) D(x)$; es decir, algo así como la tesis panteísta, si el campo de la variable es todo ente. Esta primera respuesta podría tener la forma: $\neg (E x) \neg D(x)$, equivalente formalmente a la anterior: “no existe ningún ente tal que no sea Dios”, aunque ya no podría tomarse como fórmula del panteísmo; valdría igual para el nihilismo.

2^a: $\neg(x) D(x) \equiv (Ex) \neg D(x)$. “Existe algún ente que no es Dios”.

3^a: $(x) \neg D(x) \equiv \neg\{Ex\} D(x)$. Valdrían como fórmulas del ateísmo, con las mismas reservas de la respuesta primera.

4^a: $(Ex) (Ey) (Ez) \dots [Dx \wedge Dy \wedge Dz \wedge \dots \wedge Jxy \wedge \dots \wedge Jxz \wedge Jyz \dots]$. Esta sería una fórmula del politeísmo.

5^a: $A \wedge D(x)$, sería una fórmula del monoteísmo.

6^a: [$\neg \exists x \exists y \exists z \dots \exists n$], podría servir como fórmula del agnosticismo, tal como aparece ya en el famoso fragmento de Protágoras (Diels, B 4). Adviértase que esta formulación del agnosticismo delata su naturaleza de teoría de “segundo grado” (metalingüística), encubierta cuando se le hace equivalente a la “doctrina de lo incognoscible”, tipo Spencer, en la que el concepto de “lo incognoscible” es pensado como si tuviese “referencia” (en el sentido de la *Be-deutung* de Frege). En general: cuando definimos la Metafísica como el conocimiento de *lo que (quod)* está más allá de la experiencia, estamos ya en una perspectiva metafísica. Podríamos expresar esto en la forma de un argumento “doblado” del argumento ontológico: “Sólo podemos tener la idea de Dios si afirmamos que Dios existe”. El argumento ontológico doblado es el mismo argumento de San Anselmo (“si tenemos la idea de Dios, entonces tenemos que afirmar que Dios existe”), aunque verbalmente disfrazado. Esto equivaldría a aceptar el planteamiento del argumento ontológico, pero no la conclusión que se quiere sacar de él, el “modus ponens”, a partir de la hipótesis, que San Anselmo da por evidente: “tenemos la idea de Dios” (D). Pero esto es lo que se trata de demostrar, y aquí se apoyaría la inversión que, en realidad, recibe el argumento en la filosofía moderna, incluso por quienes lo admiten. Quienes

lo admiten, sin embargo, entre los filósofos modernos, diríamos que han abierto “el proceso”, no ya a la existencia de Dios, sino a la misma idea de Dios: aparece este “proceso” en el Descartes de la “Tercera meditación”, en la misma “prueba de la posibilidad de Dios”, de Leibniz, y, sobre todo, en Hume (por ejemplo, en la parte IV de los “Diálogos sobre religión natural”). (Véase D. Henrich “Der ontologische Gottes beweis”, Tübingen, 1960, pág. 14.)

Es preciso apelar a otras definiciones no metafísicas de Metafísica, a definiciones que llamaremos operatorias, conozco dos acepciones de “Metafísica” que, al menos, parecen acuñadas por procedimientos enteramente distintos de los que conducen a la primera acepción:

- La acepción de Marx (en *L. Feuerbach*), que llamaremos “segunda acepción”. Pensamiento metafísico equivale a pensamiento sustancializador, inmovilizado! (la conexión entre la idea de “sustancia” y la idea de “inmovilidad” es de estirpe aristotélica: el movimiento, como es sabido, para Aristóteles, es solidario de los “accidentes”).

- La acepción de Bradley (*Appearance and Reality*) que constituirá nuestra “tercera, acepción”: “metafísica es el esfuerzo por comprender el universo no sólo en sus partes, sino, de algún modo, como un todo”. (Aunque la noción misma de “universo total” sea metafísica, no lo es la definición de Bradley, por cuanto se refiere al “esfuerzo”, i.e., al sistema de operaciones que aplica la categoría “todo” de un modo recurrente.)

(También es operatoria, en un plano metalingüístico, la definición de Andrónico de Rodas, pero esta definición carece aquí de interés directo.)

¿Qué tienen de común estas tres acepciones de la palabra “Metafísica” que hemos considerado y, en particular, la segunda (la que asociamos a Marx) y la tercera (la que asociamos a Bradley)? ¿No son de todo punto heterogéneas? ¿No será totalmente arbitrario escoger alguna de ellas, según los gustos y —para quien esté en una posición antimetafísica— no es totalmente arbitrario escoger la acepción segunda o la tercera? Voy a intentar demostrar que no: que hay una “acepción privilegiada”. Esto sólo es demostrable por procedimientos internos, “geometrizando” las acepciones, de suerte que lleguemos a comprender de qué manera una acepción, desarrollándose —como el triángulo rectángulo, girando sobre un cateto, produce otra figura, el cono de revolución—, *produce* las restantes. Esta “geometría de las ideas”, por lo demás, no trata de pasar por una historia de las transformaciones semánticas, que es asunto de los filólogos. Tampoco el geómetra pretende que el concepto de “cono” —o el de “redondel” del que nos habla Poincaré— proceda de un desarrollo del concepto de “triángulo”, o de “circunferencia”. Las conexiones recíprocas entre la “geometría de las ideas” —es decir, según pretendemos, de la Filosofía— y la Semántica, son muy complejas, pero aquí no procede decir nada más sobre el asunto.)

Me parece que es la segunda acepción de “Metafísica”, la de Marx, aquella que merece ser escogida como primitiva, desde un punto de vista “geométrico”. La noción kantiana de “Metafísica dogmática” es ambigua, y se diría que participa de la primera acepción, aunque tiene muchos rasgos de la segunda y la tercera. Cassirer habla de esto, por ejemplo, en su libro, que tengo a mano: “The Philosophy of Symbolic Forms”, vol. III (Yale University Press, 1965, pág. 4 ss.).

En efecto: la acepción segunda evoca algo así como una operación bastante precisa: la sustancialización, la desconexión

(abstracción formal) de lo que está conectado, la reificación, la hipóstasis o inmovilización de lo que fluye, el bloqueo de los conceptos funcionales, sustituidos por lo que Cassirer llama “conceptos sustanciales”. Desde esta operación —que, a su vez, por supuesto, necesita ser analizada, como necesita serlo el triángulo rectángulo que, sin embargo, genera el cono— podemos llegar a las otras dos acepciones:

— A la primera: si los entes positivamente inmateriales (Dios, ángeles, espíritus, intelecto agente) son entes metafísicos, lo serán no ya por su significado, sino debido a que resultan de la operación sustancializadora. Esto equivale ya a adoptar un punto de vista crítico-genético sobre estos conceptos metafísicos, según la primera acepción. La “idea de Dios” no será metafísica porque designe a un ente transfísico, inverificable, incognoscible, etc., sino porque es la resultante de sustancializar ciertas cualidades o ciertas relaciones, tales como “pensamiento”, “conciencia”, “infinitud”. Otro tanto se diga de las ideas de “espíritu”, “entendimiento agente”. Según esto, llamar “metafísicos” a estos entes “positivamente inmateriales” no es tanto afirmarlos o negarlos, cuanto instaurar un método de análisis genético de sus ideas respectivas.

— A la segunda: considerar al universo como un todo es también el resultado de una operación sustantificadora, aplicada ahora al conjunto indefinido de partes heterogéneas. El universo como un todo es, además, inmóvil: porque si se mueve, tendrá alguna parte —la mera permutación de las dadas, en tanto que ella es un *evento*— que no estaba contenida en el todo.

Por último, la segunda acepción de “Metafísica” que hemos seleccionado constituiría, de hecho, una acepción copiosamente usada —aunque no nombrada— en multitud de frases y

contextos. Valgan de ejemplos las acusaciones que muchos analistas (v. gr., Urmson o Pears) dirigen contra el “atomismo lógico”, considerado como “metafísico” por cuanto que introduce “proposiciones indivisibles” que se comportan como sustancias inmóviles e independientes en el universo lógico.



Esta edición digital se ha realizado con una
finalidad exclusivamente cultural,
sin valor comercial alguno.

Biblioteca Omegalfa

Septiembre

2020

Ω