

## Conversación sobre la filosofía hoy

Conversación transcrita  
por Laura Blanch

Jacobo Muñoz  
Sergio Sevilla  
Nicolás Sánchez Durá

El 23 de septiembre de 2004, atendiendo a la convocatoria de PASAJES, se reunieron en la sede de esta revista Jacobo Muñoz, Sergio Sevilla y Nicolás Sánchez Durá. En el curso de la conversación, de temario abierto, fluyeron diáfanas las ideas y los diagnósticos. Fueron varias horas de discusión en las que se analizaron los problemas de la filosofía en el momento actual, sin perder en ningún momento de vista el trasfondo histórico y las encrucijadas de una tradición de pensamiento inseparable del modo de ver específicamente occidental. Los logros y las paradojas, los sucesivos replanteamientos, las grandes síntesis y las crisis de fundamentos que han jalonado el desarrollo de una disciplina que —tras haber marcado con huella indeleble nuestra propia autocomprensión— busca hoy su espacio entre la galaxia de las «ideas» y la presencia cada vez más premiosa de la «ciencia», fueron sometidos a escrutinio, con voluntad de trazar un balance y sin rehuir, desde luego, el matiz polémico. Un balance que incluye también una cartografía incisiva de la historia y la realidad actual de la filosofía en España. Como se verá, se trata de un debate sin concesiones.

Jacobo Muñoz es catedrático de Filosofía de la Universidad Complutense. Actualmente es investigador en el Instituto de Filosofía del CSIC. Es autor, entre otras obras, de *Lecturas de filosofía contemporánea* (Ariel, 2ª ed., 1984), *Materials per a una ontologia del present* (Germania, 1995) y *Figuras del desasosiego moderno. Encrucijadas filosóficas de nuestro tiempo* (Antonio Machado Libros, 2003). Ha dirigido el *Diccionario Espasa de Filosofía* (2004).



**Jacobo Muñoz:** Tengo la impresión de que el principal cambio que se ha producido en el pensamiento filosófico afecta a la noción misma de filosofía, de los contenidos materiales de la filosofía y del filosofar... hasta el punto de que tengo la sensación que hoy ya no se puede hablar con tranquilidad de conciencia de «filosofía» sin más, con las consecuencias académicas que de ello se derivan.

Pedro Ruiz, en su artículo en uno de los últimos números de PASAJES, «Sobre la historia en nuestro paradójico tiempo presente», hablaba precisamente de la explosión de la historia, es decir, señalaba que en el marco de la historia, se ha producido una crisis del paradigma de la historia económico-social dominante durante cierto tiempo, que pretendía operar de acuerdo con los esquemas explicativos y de búsqueda de nexos causales que ya

conocemos, para ser sustituido por una serie de microhistorias y de historias de muy diferentes tipos que se acogerían más bien al modelo narrativista... hasta el punto de que el discurso histórico estaba siendo equiparado de tal modo con el discurso de la pura literatura de ficción, que lo que en algunos marcos se pone ya en juego es la propia cientificidad de la historia, que puestos así, acabaría siendo lo que de ella decía Benedetto Croce: «arte». Pero con todo, la unidad del objeto material quedaba salvada, toda vez que en última instancia la historia se ocuparía siempre de las *res gestae*, tanto la narrativa, más o menos inventiva, como la explicativa... No veo que pueda decirse eso de la filosofía. La filosofía me parece que está una situación mucho más compleja.

Por de pronto, hace 30 años, por hablar de los cambios a los que se remite siempre, lo que de alguna forma unificaba tratamientos, que sí podían ser distintos, eran los paradigmas. Había un paradigma analítico, un paradigma dialéctico, un paradigma continental entre comillas, fenomenológico, filosófico-existencial, etc. y esos eran los célebres continentes o imperios que de alguna manera marcaban las diferencias. Hoy creo que eso se ha disuelto, en una época mucho más ecléctica, y ecléctica en todo, no sólo en la filosofía, de tal modo que lo que unifica ahora el marco de las múltiples diferencias existentes, lo que unifica cada espacio diferencial, son los *temas*. Hoy hay, en efecto, filósofos morales, políticos, metafísicos convencionales y, sobre todo, muchos historiadores de la filosofía... incluso a los metafísicos domésticos, visto lo que hacen, podría considerárseles de alguna forma como historiadores de la filosofía, y podría seguir la lista: estetas, antropólogos, etc. A eso se une el hecho de que las disciplinas post-filosóficas, se han autonomizado prácticamente del todo y tienen sus dinámicas propias. La lógica matemática podría estar perfectamente con cuanto se relaciona con ella, pensamiento computacional etc., en cualquier Facultad de Exactas o de Ciencias Matemáticas, y eso tiene, valga la redundancia, una textura propia que no es filosófica, aunque naturalmente quepa una reflexión filosófica «sobre». Pero es que cabe una reflexión filosófica sobre cualquier cosa... Ortega probó que incluso sobre el marco de los cuadros cabe hacer una reflexión filosófica de lo más agudo...

Pero no sólo es la lógica, también la filosofía del lenguaje, también la teoría del conocimiento si se la toma en serio y se deja de considerarla como un apéndice de la metafísica a la manera española, como metafísica crítica más o menos remozada o como una disciplina puramente histórica, y así sucesivamente... entonces claro, en ese marco de fragmentación suprema, seguir hablando de filosofía me parece difícil.

Luego está la cuestión de la filosofía mundana, y evidentemente, la filosofía mundana es mucho más dependiente en sus temas de cuestiones relativas al mundo, a los «grandes fines» de la razón humana, y en ella los cambios han sido cambios muy en función de las transformaciones vividas en los últimos años. Hemos visto, por ejemplo, cómo en un determinado momento con el reflujó de las posiciones de compromiso pasaban a un primer plano los temas estéticos: el «comprometido» pasaba a ser sustituido por el *homo aestheticus*. Los ejemplos podrían multiplicarse. Pero siempre en función de esa lógica histórica.

Sergio Sevilla es catedrático de Filosofía de la Universitat de València. Miembro del Consejo de Redacción de *Pasajes*, ha publicado numerosos trabajos en revistas especializadas. Ha centrado especialmente su reflexión en la obra de Kant, Marx y los pensadores de la Escuela de Frankfurt. Es autor, asimismo, del libro *Crítica, historia y política* (Cátedra-Universitat de València, 2000).



**Sergio Sevilla:** Yo estoy de acuerdo con muchas de las observaciones que hace Jacobo, pero me gustaría precisar alguna cosa. A mi el cambio, si tomamos el modelo de hace 30 años (que es un buen modelo, aunque no sea más que por razones generacionales)... me parece que, en cualquier caso, la filosofía entonces y ahora, fue el propio tiempo expresado en conceptos.

Me estaba viniendo a la cabeza, conforme escuchaba a Jacobo, un libro que se llamaba *La filosofía hoy*, en que Ferrater Mora tematizaba esos tres paradigmas, haciendo coincidir la filosofía dialéctica con los países del Este, la fenomenología con la Europa Continental, y la filosofía analítica con Gran Bretaña y su extensión cultural, los Estados Unidos. Pero eso, que era ya entonces una división muy *grosso modo*, y muy a vista de pájaro, sí que tenía la virtud de poner de relieve el mundo de la Guerra Fría reflejado en la filosofía. Una Guerra Fría que no podía menos que articularse filosóficamente, y hay que tener en cuenta que tuvo representantes brillantes: *Miseria del historicismo* es un libro de la Guerra Fría, *El asalto a la razón* es un libro de la Guerra Fría, y así podríamos continuar con muchos textos de Sartre que se inscriben también en esa lógica... y no digamos nada de textos heideggerianos, cuya proyección política es menos visible, pero que en cualquier caso, no es inexistente.

De modo que nos encontraríamos con que aquellos paradigmas bien definidos se correspondían con los modelos políticos entonces vigentes, y hasta con los modelos sociales en liza. Eso de alguna manera irrumpió entre nosotros también en los años sesenta, con peculiaridades que podemos comentar luego; pero la disolución de todo ello está vinculada, no sólo a la desaparición de aquella situación política, que daba base infraestructural a esa escisión, sino también a un proceso evolutivo de la propia filosofía en el único mundo que ha quedado. De algún modo la filosofía fue siempre (cuando digo «fue» estoy pensando en la modernidad, al menos desde Descartes), una propuesta que combinaba dos dimensiones: una dimensión de racionalización social, que más o menos se ha cumplido en las instituciones, es decir hay una continuidad entre los proyectos de racionalización filosófica y las racionalizaciones políticas que realizan proyectos como la Revolución francesa, la generalización de la democracia, del Estado de derecho, etc., que eran todavía grandes proyectos, incluso cuando escribe Kant, y que sin embargo después pasan a convertirse en parte del espíritu objetivo, por decirlo hegelianamente, en parte de la propia estructura real de la sociedad en que vivimos. Y tenía también otra dimensión que podemos llamar el proyecto de emancipación, el proyecto de autonomía, por decirlo kantianamente, que consiste en el proyecto de construcción de una autodeterminación de los seres humanos.

Lo que hoy constatamos que se ha roto no es sólo la situación descrita por los tres paradigmas, a mi juicio, sino un cierto equilibrio entre las otras dos dimensiones más profundas de la filosofía moderna. Es decir, mientras la racionalización social de la filosofía ha sido imparable, su potencia ha crecido en extensión y complejidad en la realidad social y hasta se ha convertido en la perspectiva axiológica dominante; en cambio ha desaparecido en estos últimos treinta años casi cualquier reivindicación del proyecto de autonomía. Esa especie de aspiración a la autodeterminación humana, individual o colectiva,

Lo que hoy constatamos que se ha roto no es sólo la situación descrita por los tres paradigmas, a mi juicio, sino un cierto equilibrio entre las otras dos dimensiones más profundas de la filosofía moderna. Es decir, mientras la racionalización social de la filosofía ha sido imparable, su potencia ha crecido en extensión y complejidad en la realidad social y hasta se ha convertido en la perspectiva axiológica dominante; en cambio ha desaparecido en estos últimos treinta años casi cualquier reivindicación del proyecto de autonomía. Esa especie de aspiración a la autodeterminación humana, individual o colectiva,

la voluntad de creación de sujetos que se organizan a sí mismos en el terreno individual o político, es algo que también se ha ido erosionando, y hasta si queréis (no sólo porque la claridad, tal vez incluso excesiva, de perfiles de un mundo como el de la Guerra Fría ha desaparecido, y el mundo posterior está más próximo y nos impide verlo con los mismos rasgos fuertes que lo perfilaran bien, sino creo que por razones más de fondo) se podría suscribir el diagnóstico de Castoriadis de que asistimos a una situación que se caracteriza por el «ascenso de la insignificancia», una verdadera emergencia de lo obvio, ya trivial, como si fuera a la vez mudo y eterno, que no es más que la autorreflexión de lo que está institucionalizado. Determinadas filosofías se convierten en el eco magnificado de las potencialidades inscritas en las instituciones, lo que no deja de ser una trivialización porque no contiene propuesta alguna de novedad, no contiene más que la exaltación de algún rasgo de lo ya existente, más o menos idealizado.

Puede que haya una cierta demanda para ese tipo de reflexión, pero no es una forma de pensamiento que vehicule proyectos, o iniciativas, y en ese sentido también podemos hablar de ascenso de la insignificancia.

Nicolás Sánchez Durá es profesor del Departamento de Metafísica y Teoría del Conocimiento de la Universitat de València y miembro del Consejo de Redacción de *Pasajes*. Ha publicado numerosos trabajos en revistas y libros colectivos sobre filosofía moderna y contemporánea, epistemología, antropología filosófica y arte contemporáneo. Es editor literario de *Ernst Jünger: guerra, técnica y fotografía* (PUV, 2000), así como de las obras de este autor *El mundo transformado* y *El instante peligroso* (Pre-Textos, 2005).



**Nicolás Sánchez Durá:** Oyéndoos hablar, a mí me asaltaba la duda de si estábais haciendo una reconstrucción racional de lo que fue la filosofía en un determinado momento, y lo que ha venido después, o si estábais hablando de la experiencia vivida de lo que fue la filosofía en España hace 30 años, con la muerte de la Dictadura y cómo se vivió...

En esa época, a partir de 1973, era estudiante tardío de Filosofía, antes había sido estudiante de Matemáticas y, desde luego, de lo que no tengo la impresión es que desde el punto de vista de la academia española, esos paradigmas de los que habláis, y todos podemos estar más o menos de acuerdo, estuvieran tan claramente constituidos, definidos y cultivados.

Si me remito a la experiencia vivida, lo que había era una larga sombra del tomismo (no sé si es un paradigma, en cualquier caso es una escuela filosófica), que había tenido incluso rango de filosofía oficial en el régimen político anterior; esa larga sombra todavía se proyectaba en departamentos y autoridades académicas, y lo que había por parte del alumnado, pero también por cierto profesorado joven y no tan joven, era un afán más genérico, más difuso de modernización, y modernización suponía principalmente romper con el tomismo.

Y esto tenía incluso una traducción institucional en los tribunales, en las oposiciones, etc. Recuerdo que cuando era joven, en el bombo que sorteaba los tribunales de las cátedras de Metafísica, el Opus Dei era mayoritario. Bien, pues ese afán de modernización en muchos sentidos significaba desprenderse de la larga sombra del tomismo que, por otra parte, no era el tomismo que podía estudiar —o llamar a ser estudiado por— Umberto Eco o Gilson. Era un tomismo asaltado desde algunos de esos paradigmas que vosotros nombráis... Por ejemplo, la fenomenología y la filosofía analítica sí eran dos instancias

filosóficas, o paradigmas o movimientos o puntos de vista, que se pensaba podían comportar la crítica del pasado y la modernización del ejercicio de la filosofía. Pero el marxismo estaba en otros lugares... el marxismo estaba en la militancia política, estaba en un partido de izquierdas entonces muy presente que recogía sociológicamente algo que después se ha dispersado en otras muchas cosas (me refiero al Partido Comunista y a todas sus escisiones de izquierda, que eran muchas y variadas). Pero el marxismo estaba ahí. Yo no creo que tuviera un solo profesor que me hablara de marxismo (bueno sí, Josepa Cucó), y lo curioso es que alguno era militante del Partido Comunista... Y, sin embargo, esa filosofía no se enseñaba y no sólo no se enseñaba, sino que no tenía presencia crítica en el ámbito de la filosofía... La filosofía analítica sí, la fenomenología también, pero había muchos casos donde no había una adscripción rígida a la fenomenología o a la filosofía analítica. Intentos hubo de mostrar que ciertos autores canónicos de la filosofía analítica eran una suerte de fenomenólogos o practicaban una manera especial de hacer análisis filosófico que podía entroncarse con la tradición fenomenológica (recuerdo las clases de Fernando Montero en Valencia).

Y lo mismo con la filosofía de la ciencia, que hay que decir que de todas las filosofías de la ciencia posibles, en aquella época era más de adscripción analítica o positivista que, por ejemplo, a la manera de la historia filosófica de la ciencia de Koyré, Duhem o Bachelard, etc.

Luego, por lo que se refiere, si estamos hablando desde España, a una reconstrucción en la que estuvieran claros los paradigmas y su rivalidad para después llegar a un momento en que se han disuelto, proviniendo la unificación, como dice Jacobo, no tanto del paradigma como de la temática, de las áreas departamentales etc., pues no creo que esa sea del todo una buena descripción. Pienso que la descripción puede ser hecha desde un punto de vista político-modernizador que se abastecía fundamentalmente de la filosofía analítica muy minoritariamente, y mayoritariamente de la fenomenología. Lo cual no quiere decir que este o aquel autor no tematizara el marxismo, pero aun así no pienso que el marxismo estuviera en la academia, sino fuera de ella. De hecho, el marxismo en España, es curioso ¿no?, casi ha tenido una vida independiente de la academia. O quizá el marxismo estuviera presente en la forma del marxismo francés de Althusser, pero sin olvidar que era muy especial porque, preocupado por demostrar la cientificidad del marxismo como materialismo histórico, se planteó el supuesto desajuste que había entre materialismo dialéctico y materialismo histórico. Por tanto, el intento althusseriano de dotar a la ciencia de la historia marxista de una filosofía (papel que no había cumplido el materialismo dialéctico, y menos la versión de la vulgata soviética), se transforma en estudios de tinte epistemológico. Todas las discusiones sobre el concepto de línea de demarcación o sobre la distinción entre ciencia y no ciencia, aunque surgen en torno a una reflexión sobre la historia en su forma marxista, Althusser y los althusserianos las hacen derivar hacia criterios epistemológicos generales. Y no es por azar que muchos de sus discípulos se hayan dedicado después a la filosofía de la ciencia en un sentido muy diferente al de los que adscribían o bien a la filosofía analítica, o bien a la filosofía de inspiración científica, tipo Carnap, Quine, etc. Y por ahí sí que (pensando en textos de Balibar y Badiou de aquella época, o de Pecheux), por el lado de la demarcación de lo científico y lo no científico, rozó más el marxismo la universidad.

Lo cual me sirve para hacer un bucle con el principio... Esto era muy atractivo, porque era una filosofía derivada del marxismo, pero que tenía vocación epistemológica de

líneas de demarcación y demás; en definitiva, que cumplía de otra manera el ideal positivista de deslindar la ciencia de la superstición, la ciencia del oscurantismo, la ciencia del discurso religioso... que encajaba muy bien con aquella aspiración de modernización filosófica que tenía el país en aquel momento.



**JM:** Tengo algunas puntualizaciones que hacer. Primero, respecto a lo que ha dicho Sergio. Sí, efectivamente, ascenso de la insignificancia y apoteosis de lo obvio, estoy completamente de acuerdo... es más, yo diría que tres movimientos muy visibles en la filosofía más reciente se entrelazan perfectamente con esos dos síntomas y ese horizonte que describes.

Primero la apoteosis del canon que estamos viviendo, es decir, el retorno al canon filosófico, hasta el punto que lo que más se hace en las facultades (aparte de esas disciplinas post-filosóficas que están ahí como podrían estar en otro sitio), es eso... y hago hasta cierto punto más las siguientes palabras del último Ortega que sería muy interesante meditar: «Las cátedras de Filosofía suelen ser un escenario macabro donde se exhibe, ante la nueva generación, la momia lamentable de la Filosofía. Si de pronto en las asténicas Universidades actuales se hiciese de verdad Filosofía, estas caducas instituciones estallarían inmediatamente con una desintegración similar a la atómica. Están en un error los que piensan que la Filosofía está en las cátedras de Filosofía».

Probablemente es algo exagerado, así que dejémoslo en una pincelada amarga. Por lo tanto, retorno del canon, algo que va también de la mano de una hermenéutica que mira al pasado, y que pretende ser la *koyné* filosófica de nuestro fatigado tiempo y de la propia posmodernidad. Esa pulverización del sujeto crítico, reflexivo, ilustrado en definitiva es uno de los frutos más tangibles del pensamiento hermenéutico-posmoderno. Es decir que, evidentemente, todo eso podríamos decir que es la gran ofensiva contra la Ilustración que hemos vivido en los últimos tiempos.

Pero en lo del ensayo, yo no estaría tan de acuerdo contigo porque creo que así como hay un gran cansancio ante la filosofía académica, que es una filosofía financiada, autosuficiente, escolástica en el peor sentido del término, que sólo interesa a opositores, etc., percibo, por el contrario, un gran interés por la filosofía mundana (en el sentido kantiano), cuya forma de expresión es el ensayo, y lo que la gente busca ahí es un poco de claridad para orientarse en los diferentes problemas en un mundo cada vez más opaco, más hosco y más difícil como es el actual. Por lo tanto yo creo que hay también ensayismo crítico, creo que cada vez más potente, cada vez más interesante y me parece que muy demandado, por lo menos mucho más que eso que Ortega llamaba la «filosofía asténica».

Por otro lado, no he hecho mi diagnóstico exclusivamente desde la experiencia vivida de lo que fue la filosofía española hace 30 años. Me limito a constatar que hoy estamos ante una pulverización o fragmentación de la filosofía muy profunda, y ante la consiguiente emergencia de lógicas de investigación y autodefinition muy distintas en una serie de disciplinas que yo adjetivo ya decididamente como post-filosóficas. A nadie se le oculta la actual falta de unidad interna, como consecuencia de todo ello, de los estudios conducentes a la licenciatura en Filosofía.

Pero vamos a tu diagnóstico [se dirige a NSD]. Por de pronto, eso que yo llamo la «generación de la ruptura» en el libro sobre el nuevo pensamiento español que estoy preparando, que sería la que comienza con Muguerza y que cerraría Savater (por lo tanto nos moveríamos en filósofos nacidos inmediatamente después de la Guerra Civil), esa

generación sí que quiso modernizar, pero quiso modernizar poniendo al día con ánimo revolucionario la filosofía en España, aunque «revolucionario» se restrinja aquí al ámbito filosófico. Os recuerdo la cantidad de volúmenes en la época titulados «La Revolución en la Filosofía», y que no era precisamente la revolución de Lenin... Compilaciones de escritos, con ánimo renovador en una situación anquilosada, aunque en mi opinión no precisamente por estar la academia dominada por la larga sombra del tomismo... eso podía ocurrir en alguna universidad, situada digamos en el centro de la península Ibérica (y, aun así, ese dominio sólo fue realmente tal durante los años cuarenta del pasado siglo), pero no en la de Valencia.

Yo he sido, como vosotros, alumno de esta facultad, y a mí nadie me explicó tomismo... Al principio –y por eso lo dejé– tuve a profesores como Ricardo Marín, etc., y no aprendí absolutamente nada. Desde luego, tomismo no. Cuando retomé mis estudios de Filosofía había ya una serie de maestros que son los que hicieron posible esa ruptura; me refiero –hablo de Valencia– a Montero, a Garrido, a Pinillos, a París, todos ellos de una generación anterior.



**NSD:** Pero claro que no... lo que yo estoy diciendo es que el espectro de Fernando Montero y de otros no era la filosofía «oficial», que esa era el tomismo, renovado o sin renovar.



**JM:** ...pues dejémoslo en que ellos ya habían empezado la lucha y nosotros encontramos ese terreno bastante desbrozado. Ahora bien, toda esa generación de la ruptura importó la filosofía analítica, por ejemplo, con ánimo revolucionario entre comillas. Entonces nos encontramos con que se importaba con ánimo de transformación algo que ya se había ido constituyendo fuera en piezas de moneda de cambio académico, ya estaba muy coagulado todo, y eso generó inmediatamente después nuevas escolásticas y nuevas oficializaciones. Recuerdo que Javier Muguerza dejó de hacer filosofía analítica, según confesión propia, cuando vio que esa era una de las filosofías que empezaban a hacerse oficialmente en la academia, en la Universidad de Navarra, por ejemplo. Entonces, claro, muy rápidamente eso se escolastizó.

En cuanto a la fenomenología... la fenomenología es el lugar natural donde pasaron inmediatamente todos los tomistas, o criptotomistas residuales que quedaban. Unos se hicieron analíticos y otros se hicieron fenomenólogos, y no voy a citar nombres, pero en el fondo, la misma escolástica, la misma mentalidad cerrada, poco imaginativa... Por ejemplo, si ahora cogiéramos el que pasa por ser el fenomenólogo más importante que hay hoy en este país... Este señor tiene seis libros sobre el método fenomenológico preguntándose por enésima vez cuál es el estadio máximo de profundidad, la capa última de la conciencia en la que finalmente cifrar la verdadera base, y todavía ni un solo libro con resultados. Claro eso ya es lo escolástico perfecto, bueno, lo que se hace en la Universidad en general, es decir mucho hablar sobre..., hablar sobre... y educamos a los alumnos de una manera tal que si uno hace la experiencia un día de decirles: –No me hables de las ideas de «éste» sobre «esto», o de las ideas de «éste» sobre las ideas del «otro»... por favor, háblame de cosas, escribe sobre este tema–. Imposible..., porque eso ya no se hace. Es decir, en las Universidades hoy se enseña a no pensar, cuando la filosofía realmente es pensar y no repetir.

Por lo tanto, la fenomenología se constituyó inmediatamente en la nueva escolástica en muchos sitios. Y en cuanto al marxismo... el marxismo no dejó de tener impacto en la academia, porque pensemos por ejemplo en los *Ensayos materialistas* de un hiperaca-

démico como Gustavo Bueno, que en una de sus vertientes constituye un diálogo muy intenso con la Filosofía del Este. Yo mismo di en Barcelona por ejemplo muchas clases sobre Marx y sobre marxismo...



**NSD:** Pero aceptarás que es una situación excepcional.



**JM:** Bueno, pues excepcional relativamente, porque todavía en Valencia hacíamos seminarios los estudiantes con algún profesor joven sobre Althusser... Althusser fue una obsesión. [Dirigiéndose a SS] Seguramente los dos habremos estado juntos en algún seminario sobre Althusser en nuestra juventud...



**NSD:** Pero no estaba en la academia, estaba en los márgenes. No estaba en la docencia...



**JM:** No estaba en los programas de estudio, pero yo recuerdo que un año que el padre Cubells (que en paz descansa) dio Ética dijo: –Miren ustedes, les doy a elegir. Pueden preparar la asignatura del siguiente modo, –y citó– una Ética marxista, una Ética analítica y una Ética tomista. Entonces cada uno elegía... ya estábamos entrando en la democracia, bueno aún tardó en llegar pero ya se veía que eso era inevitable. Algunos eligieron un libro de Ética de un soviético, pésimo, por cierto.

De manera que sí es verdad que incluso D. Antonio Millán Puelles se puso a citar a Marx. Cuando yo llegué a Madrid, en 1979, Millán dedicaba alguna clase (según contaban los alumnos), a explicar pasos de los *Manuscritos económico-filosóficos* diciendo que qué lastima que un hombre con el talento de Marx, se hubiera dedicado a lo que se dedicó, y no a la filosofía pura.

Y en cuanto a la situación actual de la academia y la filosofía: ¿qué ha quedado?, ¿cómo podemos valorar aquel nuevo comienzo?, ¿qué ha sido de aquella mentalidad, aquellas temáticas, 30 años después? Bueno pues yo creo que se ha conseguido una Universidad en la que hay más especialistas, de más rigor y más calidad en temas filosóficos y en temáticas post-filosóficas, de lo que ha habido nunca en España en toda su historia. Lo cual, desde este estricto punto de vista creo que autorizaría a decir que la filosofía española vive hoy su mejor momento académico... ¿Contrapartida de esto? Pues que se hace mucha filosofía «de» y «para» filósofos, poco creativa. Que hay una gran diferencia entre el número de intérpretes competentes existentes, y los muy escasos compositores. Ni siquiera llama ya llama la atención el hecho de que la poca filosofía creadora que realmente se está haciendo, se haga extramuros de la Universidad, y sea poco reconocida por la propia Universidad.

Esto choca con la situación actual a que me refería de fuerte demanda de filosofía mundana de calidad, y un lento apagarse, al menos en mi opinión, de la demanda de filosofía académica, que debería hacernos reflexionar.



**NSD:** Para entenderte Jacobo, dime ¿qué entiendes por filosofía mundana?



**JM:** Pues por filosofía mundana entiendo, por ejemplo, el libro de Ortega sobre Toynbee, eso me parece filosofía mundana..., entiendo también como filosofía mundana buena parte de la producción de Eugenio Trías, por ejemplo, también de Fernández Buey o de Innerarity, casi todos los libros de Savater... También hay filosofía mundana más divulgatoria, pero no considero que la filosofía mundana sea simplemente divulgación. Tiene que ver con los fines generales de la razón humana, como ya dije, en un momento histórico

determinado, y en este sentido, lo que hace Eugenio Trías, por ejemplo, me parece que es creación filosófica. Podemos llamarla mundana porque va más allá de los estrictos moldes de la academia, pero no por ello es menos rigurosa de lo que han sido filosofías estrictamente académicas a lo largo de la historia. Y por otra parte, lo que veo también difícil que se haga dentro de la academia, y con la mentalidad académica que reproduce la academia española, es lo que tal vez represente la gran urgencia filosófica del momento, lo que debería ser el verdadero núcleo de una filosofía recuperada más allá –o más acá– de lo que han sido todas las sustracciones del territorio del filosofar que han ido consumándose por especialización y diferenciación: me refiero a la ontología del presente. Eso es lo realmente urgente, pero veo difícil que eso pueda hacerse en el marco académico hoy.

**SS:** Yo querría que volviéramos a analizar las razones de que sea muy difícil que de aquella transformación filosófica surja alguna respuesta a nuestra necesidad actual de una ontología del presente.

Estoy de acuerdo con dos elementos del análisis que hace Jacobo. Uno que, de alguna manera, la caza y captura de la escolástica había corrido ya a cargo de algunos miembros de la generación anterior. Quizás esa lectura que tú haces [se dirige a NSD] al preocuparte por las condiciones posibles de los tribunales, se refiere a una determinada cátedra, que sería tutelada por la Universidad Complutense, pero no era ya la situación generalizada. Desde luego no era ya la Filosofía con la que se encontraba, no ya tu generación, tampoco la mía, ni la de Jacobo, cuando entramos en la Universidad de Valencia en los años 60, y probablemente tampoco la de Barcelona.

La realidad académica con la que nos encontrábamos entonces daba ya un marco que reproducía bien esos tres paradigmas. Y ese es el segundo punto de acuerdo que quiero señalar con el análisis que hacía Jacobo. Lo que pasaba es que esos tres paradigmas estaban muy en su final en los países de origen.



**JM:** Aunque no por ello dejaban de tener una historia revolucionaria también...



**SS:** La manera en que la asimilación del análisis, la fenomenología y la dialéctica actuó en la modernización filosófica de este país es causa directa de que estemos viviendo uno de los momentos más ricos y rigurosos en la historia de su filosofía académica. No obstante, yo creo que sería preciso matizar el significado y los efectos de esas adquisiciones.

En primer lugar, cuando se habla de introducción de la filosofía analítica, por ejemplo, hablamos de un modo de hacer filosofía muy cristalizado, muy hecho, muy en el poder académico en su lugar de origen. Es probable que el poder académico en Inglaterra o los EE.UU. todavía nos pareciera entonces remoto, y uno se asusta más cuando lo ve llegar a Pamplona, como decía Jacobo, pero era un paradigma ya bien instalado en publicaciones, revistas y universidades, y de ningún modo incipiente ni revolucionario.



**NSD:** ¿Me queréis decir que la filosofía analítica en los años setenta, en una universidad española, era una corriente dominante?



**JM:** No, fuera..., yo lo que he dicho (y me parece que Sergio lo está apuntando y precisando), es que nosotros introdujimos la filosofía analítica con ánimo revolucionario entre comillas. Había que revolucionar el discurso filosófico. Yo mismo le he dedicado a la filoso-

fía analítica muchas horas de mi vida... Pero aunque la filosofía analítica tenía en su origen ese mismo impulso revolucionario, evidentemente (y basta leerse los textos del joven Carnap, del joven Neurath), cuando nosotros la importamos, eso ya era una bien trabada escolástica.



**NSD:** No estoy en desacuerdo con eso. Que la filosofía analítica cuando se recibe en España ya es un paradigma bien cuajado en las Universidades (por cierto, no solamente inglesas y norteamericanas, sino también en las australianas y canadienses, es decir, en todo el ámbito de lengua inglesa), no lo voy a negar. Por supuesto que Carnap pasó por París y Neurath pasó por París en el periodo de entreguerras, poco antes de que empezara la Segunda Guerra Mundial, y que el joven Quine estudia a Carnap..., luego ya estaba consolidada como punto de vista filosófico, ¿qué duda cabe? Pero lo que quiero decir es que cuando se recibe eso en España, se recibe de manera muy minoritaria.



**SS:** Pero no es estadística lo que estamos haciendo. Lo que estamos intentando es un análisis del proceso de introducción de esos paradigmas. Yo ahora no sería capaz de cuantificar cuántos lo hicieron, pero sí de afirmar que hay un *décalage* entre su introducción en España y el momento teórico, en su propia evolución interna, en que se encontraba en los países de que procedía, que tiene cierta relación con el hecho de que apenas haya aportaciones españolas originales, más allá de su misma introducción rigurosa.

Lo que quiero decir es que los paradigmas que se estaban introduciendo como modernización, eran paradigmas que no admitían grandes aportaciones críticas por parte de los españoles que entraban en ellos, porque estaban entrando en un paradigma que había hecho lo mejor de su aportación veinte años antes, y que estaba cerrándose.

De una manera parecida, las cosas tuvieron lugar en la fenomenología. Ahora evocaba Jacobo fenomenólogos incluso en el presente, que reivindicaban todavía el descubrimiento de los textos que faltan por transcribir en el archivo de Lovaina, etc. Pero en la fenomenología que yo recuerdo en los años sesenta, era una fenomenología que tenía poco que ver con ese Husserl, el de Lovaina o el ya publicado, y tenía muchísimo que ver con la fenomenología escrita desde la izquierda francesa del tipo Merleau-Ponty, Sartre, etc. No estaba, de ningún modo, haciendo *epoché*, ni indagaciones eidéticas, ni cosas parecidas. Dices que esa fenomenología recibió la abusiva visita de antiguos escolásticos que encontraban eso más transitable para su temática. Es posible que hubiera casos. Desde luego no por afinidad política ni cultural con lo que la fenomenología representaba en esos momentos.



**JM:** Por ejemplo, Adolfo Arias Muñoz, un caso típico.



**SS:** Pero eso no es un caso de contribución a la modernización, ni de introducción de la fenomenología. Ese es un caso de auto-transformación, de reciclaje profesional de uno que tiene que seguir opositando y esas cosas. Yo estaba pensando más bien, en lo que significa esa fenomenología a la francesa de los años cincuenta, que en los sesenta está introduciendo Fernando Montero, o incluso en esa versión de Gadamer que está introduciendo Emilio Lledó.

Y, por seguir el argumento que presentaba respecto al análisis, también aquí diría que esa fenomenología es algo que, no sólo está clausurando el método descriptivo de los escritos de Husserl de los años diez o veinte del siglo, es que está prácticamente cerrado ese ciclo. Estamos ya en otra época difícil de poner en conexión con aquella primera fenomenología y efectivamente ahí tampoco se produce una aportación relevante a nivel euro-

peo, aunque haya trabajos de gran valor. Esto sí creo que es un tema que tiene que ver con el último diagnóstico que se hace, es decir, con el hecho de que se introduce competencia académica sin gran vitalidad filosófica.



**JM:** Justo, justo...



**SS:** Es que el paradigma o los paradigmas que se están introduciendo y que convierten al que los ejercita con conocimiento de causa en competente académicamente, son paradigmas intelectualmente ya en proceso de clausura; y una gran inflexión en otra dirección ciertamente no se produce entre nosotros. Aquí se podrían hacer comentarios de la obra de Platón en un buen ejercicio de hermenéutica gadameriana.

Por otra parte, en el caso de la dialéctica es, sin duda, verdad que el marxismo tenía más difícil el acceso a las cátedras universitarias que otras corrientes filosóficas que no tenían detrás partidos políticos. Las dictaduras siempre han distinguido muy bien quién estaba organizado y quién comentaba libros. Entonces en ese sentido el marxismo lo tenía un poco más complicado que la fenomenología o que la filosofía analítica. Pero naturalmente, hablar del proceso de introducción de esos paradigmas en España y eludir además nombres como el de Sacristán, sería una omisión culpable, y, además, significaría renunciar a dar cuenta de una cuestión que yo creo que va a ser interesante para acercarnos al presente. Es decir, estábamos hablando de que en aquel momento (se acordaba bien Jacobo) debíamos estar en el mismo seminario sobre Althusser, pero también había grupos de debate sobre Gramsci, incluso la gente se polarizaba entre althusserianos y gramscianos y eso tenía serias repercusiones. No era, de ningún modo, una temática ausente.



**NSD:** ¿Pero recordáis bien las fechas?, ¿Cuándo fueron esos seminarios?



**SS:** ...Esos seminarios son de finales de los sesenta.



**JM:** ... Sí, porque yo me fui a Barcelona el año 69.



**SS:** Yo acabé la carrera en el 68 y creo que no asistí a seminarios después de eso. El asunto no es la anécdota, lo que importa es que efectivamente eso supone una introducción que ha tenido su continuidad. Yo creo que todo esto que decimos marca dos rasgos de nuestro pasado inmediato: uno, esa incapacidad creadora que acompaña al mejoramiento académico; pero el otro que marca es el constante cambio de temáticas y posicionamientos entre nosotros. Si analizáramos las cosas que publicaban a principios de los setenta profesores que siguen publicando ahora en filosofía, encontraríamos una fuerte discontinuidad. Y esa discontinuidad, que a veces incluye cambio de temática y de referentes filosóficos, se ha producido sin que lo anterior dejara efectos. Es decir, así como aquí hubo althusserianos y los hubo evidentemente en París, pero en París siguen escribiendo Alain Badiou o Rancière; aquí no parece quedar nadie que haya leído alguna vez a Althusser.



**JM:** Y eso por no citar la enorme influencia de Sacristán sobre economistas, historiadores, politólogos...



**NSD:** Eso es otra cosa...



**JM:** ¡Pero que tiene mucho que ver con la filosofía!



**NSD:** Claro, claro...



**SS:** Pero yo me pregunto dónde está la equivalente segunda generación de filósofos analíticos o segunda generación de filósofos fenomenológicos, que lo tuvieron académicamente más fácil y que sin embargo no han dejado... pero no quiero hacer una confrontación de qué es lo que ha dejado cada uno de los paradigmas, sobre lo que sí quiero incidir es sobre la idea que esos paradigmas aquí se han disuelto casi sin resto, y de alguna manera deberíamos plantearnos qué tipo de filosofía es aquella que, en lo académico, se justifica por los autores que estudia, no por los temas, ni los paradigmas que ella produce, sino por los autores que estudia... alguien es alguien porque explica Hegel, o porque estudia a Wittgenstein, y por qué eso nos somete a una discontinuidad interna. Porque se podría analizar con mucho detalle qué queda, treinta años después, de aquella renovación, pero seguramente nos pasaríamos mucho más tiempo de ese análisis señalando discontinuidades que herencias.



**NSD:** Constantemente oscilamos en la discusión entre dos puntos de vista que, insisto, no pueden identificarse. Uno es el punto de vista de la recepción social-académica de las corrientes, de los paradigmas filosóficos y, por tanto, cierto, no se trata de hacer estadística pero sí de ver la relevancia de unos y de otros en el panorama general de la universidad española; y otra cuestión sería una especie de reconstrucción de la historia de las ideas, donde la sola presencia de un autor que tematiza el marxismo, por ejemplo el caso de Sacristán, pues, claro, en esa reconstrucción de historia de las ideas su sola presencia ya cuenta. Pero, puesto que la pregunta que debatíamos tenía un carácter ambivalente, que atañe tanto a la cuestión de la construcción y presencia de ciertos paradigmas en la filosofía española, cuanto a lo que históricamente ha sido de ellos, y cuáles han sido las rupturas o las continuidades posteriores, pues constantemente oscilamos de un punto de vista al otro.

Quiero decir, la afirmación que se ha hecho aquí de que cuando se recibe alguno de estos paradigmas ya está claramente fraguado, que cuando se recibe en este país se recibe como una escuela constituida, sin la capacidad de crítica y de transformación filosófica que supondría su apropiación, que cuando se recibe en España el conocido libro de Ayer que ha citado Jacobo, *La revolución en la Filosofía*, ya no es revolucionario, ya es puro academicismo, con esas afirmaciones, digo, no estoy enteramente de acuerdo. Primero, porque cuando se habla de paradigmas es difícil en este caso establecer la extensión del paradigma, y no sólo la extensión sino incluso qué es lo que lo define. Porque si vosotros me queréis decir que en los años sesenta la filosofía analítica, por fraguada, está ya carente del poder transformador y de innovación conceptual y metodológica que tuvo en su arranque, yo con eso, lo siento, no estoy de acuerdo. ¿Por qué? Wittgenstein muere a mediados de los cincuenta. Su libro *De la certeza*, por ejemplo, se publica póstumamente en Inglaterra muy tarde y en España (por cierto su primera edición es catalana, en Edicions 62, traducido por Prades y Raga) más tardíamente todavía. Insisto: su publicación es tardía incluso en Inglaterra. ¿Pero es que podemos decir que todos los escritos de Strawson, desde *Indivi-*

*duals* en adelante, no se pueden inscribir en la filosofía analítica a la vez que son una gran innovación en esa misma filosofía? Desde los escritos iniciales de Strawson que se consideran propios del método analítico, como «Análisis y Metafísica Descriptiva», recogido por Muguerza, hasta el Strawson de *Escepticismo y Naturalismo: algunas variedades*, hay un trecho muy largo en el seno de la filosofía analítica. ¿qué decir de Bernard Williams (muerto hace pocos meses)? ¿*Truth and Truthfulness* (que por cierto va a aparecer pronto traducido por una filóloga apasionada por Bernard Williams) no supone dentro de la tradición analítica una gran transformación de ese modo que no se sabe muy bien dónde llega y que hemos convenido en llamar filosofía analítica? Podríamos seguir poniendo muchos ejemplos de cómo la filosofía analítica ha avanzado mucho trecho, a no ser que la pensemos desde la óptica del famoso libro de Ayer sobre el positivismo lógico, u otros textos canónicos donde se ha recogido y rotulado eso que se llama laxamente filosofía analítica. ¿Qué duda cabe que, en ese trecho avanzado, la filosofía analítica ha abordado cuestiones que al principio ni se planteaba? Por ejemplo, cuestiones propias de la filosofía de las ciencias sociales. Ahí está la figura de Peter Winch, por decir un nombre.



**SS:** Lo mismo se puede decir de la fenomenología. Y la lista de nombres posteriores podría ser larga. Pero eso no prueba que aquellos paradigmas sean lo que está funcionando en este momento, y nuestra preocupación no es hacer ver si están vivos o no están vivos, sino por qué no produjeron otra forma de vida filosófica entre nosotros.



**NSD:** Yo quería discutir la afirmación de que cuando se reciben esos paradigmas en España, son paradigmas clausurados, con cierto *rigor mortis*, y un ejemplo revelador más: *La estructura de las revoluciones científicas* de Kuhn es el primer volumen de la *Enciclopedia de la Ciencia Unificada* de Carnap. Estaba pensado como tal cosa.



**JM:** Voy a intentar precisar al menos lo que yo he dicho, porque quizás me he expresado mal, y voy a partir de la afortunada distinción que ha hecho Nicolás entre cuestiones teóricas y cuestiones históricas.

Cuestiones históricas. Aquí creo que tanto Sergio como yo lo que hemos argumentado es que la generación de la ruptura introdujo la filosofía analítica fundamentalmente como un instrumento de viraje radical, de revolución, de remoción, como una pedrada en las aguas estancadas de un estanque provinciano que olía mal. Entonces, inmediatamente va tomando cuerpo esa introducción, y van entrando piezas académicas que tienen muchísimo peso. Nadie niega la riqueza teórica de esas piezas filosóficas. Nadie niega que la filosofía analítica haya tenido ella misma una evolución. Lo que pasa es que, claro, la recepción que hemos hecho nosotros obligó en un primer momento a condensar una larga evolución, en unos pocos esfuerzos informativos de algunos miembros de la ruptura. Por ejemplo, Javier Muguerza comienza con una exaltación anti-metafísica cuasi carnapiana, y termina muy pocos años después, adhiriéndose totalmente a la revolución kuhniana, de la que ofreció, por cierto, excelentes reconstrucciones

A partir de ahí creo que termina ya esa introducción revolucionaria entre comillas, y ya los departamentos se apoderan de estas temáticas, y más o menos las van desarrollando, y las van siguiendo...

Ya en cierto modo la obra de Kuhn, si te la tomas en serio, va marcando una profunda crisis en lo que era la pieza esencial de la filosofía analítica de la ciencia. Hasta tal punto

que luego todo son ya sociologías, estudios de historia de la ciencia, etc. En otros muchos campos yo no sé hasta qué punto se puede seguir llamando «analítica» la filosofía practicada, francamente. Ellos mismos empiezan ya a llamarse post-analíticos. Entones digamos que aquí se sigue con un muy buen nivel de incorporación de estas piezas docentes, de estas monedas de cambio académico, que si bien es un nivel de introducción riguroso y potente, sin embargo es poco creativo. Porque dime, nosotros ¿qué hemos aportado a todas esas transformaciones?, ¿qué revolución dentro de la filosofía de la mente, o qué cambio importante filosófico-lingüístico o lógico-matemático han sido realizados en España? Digo la filosofía de la mente, como podría decir cualquier otra cuestión... Ahora, interpretaciones sobre Wittgenstein, libros sobre Austin y los actos de habla, manuales de filosofía de la ciencia, reconstrucciones de Popper... ha habido muchos. Tantos, que ya es imposible perder más tiempo en leerlos porque en lo esencial todo es prácticamente lo mismo.

Quedamos, pues, en que vivimos entonces una introducción rigurosa, muy rápida, muy acelerada, impresionante en su *tempo*, pero de muy escasa creatividad filosófica, que en algunos casos se ha convertido en una suerte de escolástica. Por lo demás, como ha dicho Sergio, igual ocurre en el marco de la fenomenología. Ahora bien, si miramos al futuro de alguna forma, también tendríamos que plantearnos que si ese «post» tan característico de nuestro tiempo no resulta aplicable ya a diferentes ámbitos, como pretende Rorty... pero ¿qué conclusión saca Rorty?... Pues la de un cambio absoluto en la propia filosofía. Su propuesta es la de una filosofía ya no normativa, muy alejada, por tanto, del enfoque kantiano, más o menos afín a un pragmatismo que coge algunos aspectos de Wittgenstein, algunos aspectos de Dewey, algunos de Heidegger —aunque hay muchos heideggerianos que no concuerdan con ello— para proponer, finalmente, un filosofar entendido como participación en un diálogo: en el secular e inagotable «diálogo de la humanidad». Aunque si he abundado en ese tema es porque lo que quiero subrayar es el *décalage* hoy existente en la filosofía española entre erudición y creación.



**SS:** Por ir cerrando ese apartado, habría que señalar, a mi juicio, dos rupturas. Una es la que supone la de la generación que Jacobo ha llamado «de la ruptura», y que yo diría fue una ruptura peculiar porque rompe con la escolástica como filosofía oficial. Pero implícitamente ha dado por buena la ruptura que la escolástica ejerció respecto de la filosofía de los años treinta. Es decir que la fenomenología era muy bien conocida por Gaos o por García Bacca. García Bacca es también un magnífico conocedor de la filosofía de la ciencia. Es el que publica el primer libro de lógica, por cierto en catalán, en la Universidad de Barcelona en los años treinta. Es alguien que introduce también el marxismo, y no hay la menor continuidad entre la generación de la ruptura y aquella primera modernización. Por lo tanto la generación de la ruptura lo es, al menos, en sentido doble.

Es decir, lo es también en el sentido de que ha aceptado una ruptura que otros han hecho por ella en torno a la guerra civil y a la posguerra. Habría que ver si aquello que decía Ortega de las cátedras de filosofía, no se refería a las cátedras de filosofía de los años cuarenta y principios de los cincuenta, lo que contextualizaría bastante la gravedad de su diagnóstico...



**JM:** Seguramente sí, porque es un texto del final de la vida de Ortega.



**SS:** Y es la generación que hace una ruptura evidente con una filosofía oficial. Ahora bien, yo creo que estamos constatando en la segunda parte de la conversación una ter-

cera ruptura. La de aquellos paradigmas que se introdujeron y que produjeron una fuerte modificación del pensamiento filosófico en España, pero que, sin embargo, no son tampoco los elementos a través de los cuales nos explicaríamos lo que hay ahora. Es una condición de posibilidad, pero lo que hay ahora no es sin más el crecimiento de aquello, y en ese sentido yo propondría que entráramos ya a considerar cuál es el panorama de las temáticas presentes, en torno también a la pregunta de en qué medida son fieles al canon, en qué medida han roto esos paradigmas, y en qué medida hay sencillamente elementos totalmente nuevos que nos obligan a colocarnos en esa postura incómoda en que dice Jacobo que pondríamos a los alumnos de Filosofía si les dijéramos: «no comente nada. Piense usted». Pues probablemente estamos en el momento justo de hacernos esa invitación a nosotros mismos.



**JM:** Efectivamente, Sergio ha planteado la cuestión de la otra ruptura, y la hay. Pero esta es una ruptura que tiene una explicación lógica, porque en cierto modo, la renovación, tal y como la vivíamos, pasaba por poner las facultades de Filosofía realmente al día. Es decir, en la estricta contemporaneidad. Y nadie podía, ni tenía, elementos entonces para percibir que «eso» no coincidiera con lo que fue aquella mítica facultad de Filosofía de la Central.

Voy a hacer, si me permitís, unas cuantas observaciones. Yo creo sinceramente que aquella facultad está un tanto sobrevalorada... y estoy muy interesado por la filosofía española y dedico tiempo a eso, y tengo un enorme aprecio por Gaos, y por Zubiri, Ortega, María Zambrano, y los que vienen después. Pero veamos el caso de Zubiri. ¿Cuándo hace su obra realmente importante? Durante el franquismo. Gaos hace su obra importante en México. La obra más importante de Ortega por aquellas fechas gira en torno al «tema de nuestro tiempo» ya en ruptura con el racionalismo y el culturalismo «puros». Los grandes libros de Ortega, *El hombre y la gente*, *La idea de principio en Leibniz*, el libro sobre Toynbee (que es un libro extraordinario), todo eso está escrito después de la guerra civil. En cuanto a García Morente, creo que su interpretación de Kant está muy por debajo de otras hechas ya en los años veinte y treinta, aunque supongo que es un libro que tenía pocas pretensiones.

De modo que no veo en qué se puede fundamentar aquella mitificación profunda. Por otra parte, la renovación se redujo a la puesta al día que emprendieron en clave fenomenológica, vitalista e historicista. Sabemos que Gaos tradujo las *Investigaciones lógicas* y a cierto Heidegger. Otra cosa es que prejuzguemos la gran labor de difusión cultural de Ortega a todos los niveles fuera de la Facultad. No mitifiquemos tampoco la capacidad de irradiación de aquella Facultad. Ortega tenía algo así como dos alumnos, y en cambio tenía una enorme influencia intelectual, pero fuera, desde luego, de aquella Facultad.

Entonces nosotros, ¿con qué nos encontramos? Con que evidentemente aquello había sido raído totalmente de las facultades. Cuando Franco nombró a Pedro Sainz Rodríguez ministro de Educación Nacional, éste promulgó un decreto de ordenación académica en el que se fijaba que los planes de estudio de las facultades de Filosofía se centrarían estrictamente en la explicación de la síntesis aristotélico-tomista, evitando cuidadosamente (por peligrosa para la salud espiritual de los alumnos), todas las formas de historicismo y todas las formas de positivismo, literalmente.

Entonces, claro, Ortega había tenido, por un lado, todo el catolicismo oficial en contra. Por otro lado, la izquierda entonces dominante entre los estudiantes y que veía en

Ortega, poco más o menos, un representante de cierta derecha, que de alguna forma podría incluso haber influido sobre un sector falangista, lo que realmente es cierto. Se cuentan anécdotas por ejemplo, de alguien que invitó a Juan Aparicio (luego franquista notorio), en los años treinta a una conferencia de José Antonio Primo de Rivera, y respondió: «No, porque para oír a Ortega en mangas de camisa, no me vale la pena». Y claro, ¿quiénes defendieron a Ortega realmente en aquellos años terribles? Pues el sector de los llamados falangistas liberales. Es más, incluso en la lista de personajes que Serrano Suñer propuso a su cuñado como posibles miembros de un gobierno de transición hasta que viniera la monarquía, y que los librara de los problemas terribles que se pensaba que iban a tener y que luego no tuvieron, con los Aliados, figuraba Ortega. Que por cierto Franco (está en sus archivos), escribió al margen: «Je, je»... También a mí me comentó una vez Soledad Ortega que su padre encontró un clima propicio en Portugal porque Oliveira Salazar le admiraba muchísimo. Es lógico pues que no tuviera en aquellos momentos precisamente una recepción muy intensa.

En cambio yo creo que es ahora cuando se está empezando a hacer verdaderamente justicia a aquellos filósofos y empiezan a importar y a interesar más. Con todo, como el más susceptible de manipulación política, por unos y por otros, es Ortega, él es el que más se ha beneficiado. Y en cierto modo María Zambrano, que tiene muchos admiradores entre un sector digamos culto de medio-literatos, medio-filósofos, medio-pensadores, que ven en ella una especie de luz que arrebató. Y creo que hay una discriminación positiva muy merecida respecto de María Zambrano en estos momentos. Pero Gaos sigue siendo un desconocido. García Bacca, que lo habéis citado y es un autor muy importante, a pesar de los esfuerzos que hace Anthropos, sigue siendo un perfecto desconocido. Y en cuanto a Zubiri, su gran problema es que representa un retorno de tal calibre al aristotelismo, que lleva siempre a pensar con qué poca convicción recibieron algunos la fenomenología y la filosofía existencial... Porque si él fue uno de los que la recibieron... bueno, tanto la fenomenología como la filosofía existencial son consumaciones a su manera de la filosofía moderna, una en clave positiva y otra al contrario, pero yo creo que Zubiri da un carpetazo absoluto a eso, y pasa a problemáticas afines a las cultivadas en Lovaina y centros de este tipo.



**SS:** Yo no querría apostillar y, consiguientemente, entrar en un proceso de valoración de toda aquella primera modernización de los años treinta, simplemente porque creo que debemos centrarnos más en la situación presente... Compartiría muchos juicios de valor de los que se han hecho, pero yo los traería a colación estrictamente, por lo que hay de una ruptura hecha por la fuerza de las armas, y luego asumida de una manera más o menos crítica y/o resignada. García Bacca, en una autobiografía que se ha publicado después de su muerte, cuenta el momento, en el año 38 si no recuerdo mal, en que una autoridad le comunica que debe prepararse para reconstruir la Filosofía española desde la Complutense, como encargado central de reintroducir la escolástica. Y eso parece decidirle a hacer las maletas y marcharse a Ecuador, sin decirles ni adiós a las autoridades eclesiásticas a cuya jerarquía estaba sometido. Con ello quiero decir, que sí que hubo, no sólo la historia de las connivencias más o menos personales, o más o menos de ideas, entre Ortega, José Antonio... por el carácter anti-intelectual del franquismo etc.; sino que también hubo gestos decididos de no colaboración (como en este caso), que fueron premiados con esa ignorancia que provocó la discontinuidad, en principio involuntaria, pero de graves consecuencias, para la

generación siguiente, la que tuvo casi que inventar la ruptura con la escolástica. Sin embargo los primeros modernizadores ya no fueron un referente en un momento en que Gaos en México, y García Bacca en Venezuela, estaban produciendo lo mejor de su obra sin lugar a dudas... el diálogo estaba completamente roto. Los puentes no existían, al menos no en la dirección de allá a acá. Es curioso, no obstante, que por ejemplo García Bacca sigue mencionando a Zubiri. Evidentemente no se encuentra en la mejor sintonía con él desde el punto de vista de contenidos, pero sigue hablando de él como persona que hace filosofía en España, etc. Con independencia del valor intrínseco que como pensadores atribuyamos hoy a cada uno de ellos, es indudable que constituyeron un intento de modernización de muy alto nivel (habría que preguntarse si el segundo ha llegado a un nivel tan alto como el primero), y sin embargo, sin consecuencias dentro del país. Por supuesto con consecuencias en el ámbito de la lengua española pero no dentro del pensamiento español.

En cuanto a las valoraciones, creo que tienes razón. Ahora se hacen no sólo posibles sino necesarias, y es importante restablecer eso, pero es ya restablecer un vínculo, por decir así, de una manera convencional. Es la tradición que hubiera debido ser y no fue transmitida. Por tanto es una tradición que no es tradición. En cualquier caso lo cierto es que hay ahí un intento de modernización que en su segundo intento tiene su propia lógica y no sé si lo que debíamos hacer es ocuparnos de los últimos momentos de la lógica de ese segundo intento con los que nos encontramos.



**NSD:** Sin pretender decir nada sobre esto, solamente una pregunta al aire. En esa enumeración de grandes nombres, me extraña la ausencia de Xirau. Lo digo por algo que a lo mejor luego saldrá en la conversación.

Siendo verdad que ahora mucha de la actividad de la filosofía académica se dedica a la exégesis del canon, siempre he pensado que los filósofos españoles no han gozado de una gran tradición de historiadores de la filosofía como los ha podido tener Alemania o Francia. El ejemplo de Deleuze es significativo. Una de sus innovadoras obras se la dedica a su maestro Ferdinand Alquié, un gran historiador de la filosofía. En Inglaterra, curiosamente, a pesar de que la filosofía analítica prescinde de reconstrucciones históricas, también ha convivido junto a ella una notable tradición de historiadores de la filosofía sobre Aristóteles, Hobbes, Locke, Hume, Kant... Incluso de algo poco frecuente en Francia, es decir de historia de periodos, de movimientos, de problemas (la caída del cartesianismo, el empirismo clásico, platónicos de Cambridge, etc), historias que son muy formativas, pienso, y que aquí no ha habido, salvo para la filosofía griega. Bueno, y una cosa que no sé si viene a cuento... la figura de Besteiro, que si mal no recuerdo era catedrático de Lógica de la Complutense...



**JM:** ...Y autor de un libro sobre los juicios sintéticos a priori en Kant.



**SS:** Si hemos de ser exhaustivos, más injusto es olvidarse además de Xirau, de Eduardo Nicol, por ejemplo... Pero si quieres podemos incluirlos por aquello de que no parezca que hablamos exclusivamente de una reconstrucción de esa Facultad a que antes te referías.



**JM:** Lo que pasa es que de lo que se ha hablado siempre como supuesto punto de referencia, que para nosotros no lo era por las razones que he dicho, es la famosa Escuela de Madrid. ¿Qué era la Escuela de Madrid?



**SS:** Un intento de Julián Marías...



**JM:** ...de mitificar su propia juventud, la Facultad aquella, ¿no?



**NSD:** Yo no lo decía por ser exhaustivos. Fíjate, hay una situación paradójica. Por una lado, una tematización histórica del canon, volver sobre tal interpretación de Kant o de Descartes, etc. Y por otra parte, yo creo que la filosofía española carece de una sólida tradición de historia de la filosofía como puede ser la alemana, la francesa y la inglesa. Estaba pensando por ejemplo que hay una magnífica traducción del *Tratado sobre el entendimiento humano* de Locke, de Edmundo O'Gorman, auspiciada por Gaos, que todavía la estamos manejando porque nadie la ha superado. Esa labor de base de poner a los clásicos en disposición de ser leídos en lengua castellana ha sido escasa (insisto: con excepciones notables como la de Tomás Calvo, por citar un nombre relevante en el ámbito de la filosofía griega). Quizá porque la industria editorial española no lo haya permitido, o porque...



**JM:** Vamos a ver. Creo que ahí Nicolás introduce un nuevo tema, el de las asignaturas pendientes, que es sin duda importante. El problema está en que hay asignaturas pendientes que se recuperan, y las hay que son irre recuperables, y nosotros no hemos tenido en su momento grandes tradiciones historiográficas en la filosofía. Porque claro, en Alemania a todos los niveles, incluso al nivel expositivo-monumental de Kuno Fischer, eso constituye una tradición rica y diversificada. Aquí evidentemente no.

¿Recordáis el caso de Lutoslawski? Un filósofo polaco que por encargo de los *Kant-Studien* hizo un viaje a fines del XIX a España para informarse sobre el nivel del kantismo español. Conviene leer su informe. Parece que únicamente tenía alguna idea cabal el catedrático de Metafísica de la Central (Salmerón, que es a quien sucedió Ortega), que lo había leído en francés. De entonces acá, en conocimiento de Kant, hemos mejorado mucho, desde luego. Tanto, que hay facultades (y no diré cual), que llevan camino de convertirse poco menos que en una especie de recitativo kantiano. Pero no hay grandes tradiciones historiográficas, ni siquiera sobre Kant, salvo que entendamos, por ejemplo, que algún meritorio académico que ha dedicado siete notables libros a Kant, inaugure una tradición historiográfica sobre Kant... No lo sé, eso lo dejo a vuestra determinación. Más bien creo que es muy difícil que esto se recupere ya, entre otras cosas porque todo tiene su tiempo y porque, además, esos mismos estudiosos de Kant que hoy están imponiéndolo en las facultades (en algunos casos a mi modo de ver, casi hasta hacer que los alumnos acaben identificando filosofar con repetir a Kant), ¿qué hacen? El Kant de Heidegger es muy representativo de un sector de ellos, el Kant de Cassirer y de las grandes tradiciones neokantianas lo es del académico al que me refería antes... Veo, por tanto, difícilmente recuperable esa asignatura.

Pero hay otra cosa que me inquieta más, y es que aquí la filosofía, independientemente de la gran importancia que pudiera tener la escolástica española, la de Coimbra y los jesuitas (en definitiva eso era Filosofía católica y por tanto universal), pues aparte de eso (que es un asunto interno a la historia espiritual de Europa desde una perspectiva eclesial), aparte de esto, cuya relevancia no niego, nosotros no hemos tenido (aunque luego siempre aparece alguien que escribe que resulta que ya anticipó todo lo que dicen Descartes o Kant en «no sé qué» artículo en «no sé dónde»... pero eso son curiosidades),

aparte de esto, nosotros no hemos tenido la gran entrada filosófica en la cultura que pudo haber en Alemania sobre todo, con Kant, Hegel, el romanticismo y el idealismo, pero también, de alguna forma, en Francia, en Inglaterra con sus tradiciones empiristas, de filosofía del sentido común, etc., e incluso en Italia.

Eso a mi modo de ver ha tenido dos consecuencias. Una, que ya hemos glosado hasta la saciedad, afecta a la Universidad y al ambiente con el que nos encontramos, y no digamos el que debieron encontrarse Ortega y demás cuando empezaron a trabajar en la Universidad de su tiempo; la otra consecuencia afecta a la sociedad española.

Hay que tomar nota de ello. Desengañáos. En este país, en la trama profunda de la cultura no ha entrado todavía la filosofía, ni se cuenta con ella. Hay que desarrollar una lucha tremenda para ir introduciendo la filosofía en las plataformas culturales. Todos tienen claro que a la cultura pertenece la poesía, la literatura, el ensayo más o menos variopinto, el arte por supuesto, y en los últimos tiempos también la ciencia. La filosofía no. La filosofía es excéntrica a la cultura española en este sentido amplio y mundano al que me estoy refiriendo ahora, y una de las grandes tareas será recuperar esa asignatura perdida, es decir, que la filosofía ocupe el lugar que le corresponde.

Naturalmente, eso no lo vamos a conseguir a base de reducirnos a publicar libros exclusivamente como por ejemplo «La crisis de la objetividad en Jenófanes» o «El cuarto Fichte», y cosas de este tipo, evidentemente no. Creo que en ese sentido, figuras como Savater han hecho mucho más de lo que pensamos porque la filosofía culturalmente cuenta. Esa es una de las tareas pendientes de futuro que yo veo. (Una tarea formulada ya, por cierto, hace casi un siglo por Ortega.) Por otra parte, las monografías dedicadas al pensamiento contemporáneo y sus grandes protagonistas no han ido acompañadas del correspondiente trabajo creador. Todavía no conozco una sola monografía hecha sobre algo con el método derridiano, pero exposiciones sobre tal o cual aspecto de Derrida, las que quieras. ¿Qué clase de recepción se está haciendo? ¿Una recepción puramente escolástica? O pensemos en la hermenéutica gadameriana. Destacan, por ejemplo, en esa línea las notables interpretaciones platónicas (y, en general, del mundo clásico) de Lledó, pero poco más. Ricoeur, por ejemplo, aplicó ese método a Freud, a la finitud y la culpabilidad, al texto de la historia, al texto de acción, a la acción misma... pero ¿dónde están las correspondientes aportaciones españolas? Es más, hemos llegado tan lejos en esa ausencia que sospecho incluso que despreciaríamos cualquier aportación de ese tipo que pudiera surgir. Cuando surge algún pequeño amago de algo de ese tipo, lo despreciamos y lo ignoramos porque eso no figura en nuestro rígido menú. Y claro, toda la gran tarea filosófica está abierta, está por hacer...

Por ejemplo, las enormes transformaciones ocurridas en la ciencia en los últimos tiempos, con el importante cambio en el acervo de los conceptos y categorías científicos, la emergencia de la biología que ha sustituido a la física, la física o la mecánica celeste en su función de paradigma metafilosófico y metafísico por excelencia desde siempre... las enormes transformaciones que esto trae, la emergencia de nociones como caos, catástrofe, azar... que van ya mucho más allá del desafío al que tuvo que enfrentarse Laplace en la época de la formulación de su principio... Todo eso debería estar fomentando una nueva ontología de estructura categorial no precisamente aristotélica o kantiana. Elaborar la ontología que exigen los tiempos: he ahí *otra* de las tareas. Claro que eso exige estudiar ciencia, y estar al día en las cuestiones científicas, cosa a la que nues-

tros metafísicos convencionales no parecen dispuestos. Evidentemente es mucho más cómodo publicar monografías sobre Aristóteles o Kant que ponerse que a pensar.

Y por último, y ya termino: la ontología del presente. Todo eso que dices sobre el capitalismo, la bipolaridad, el tercer mundo como campo de batalla... Todo eso, es la tarea de una ontología del presente, junto con otras cosas (no tan centralmente socio-políticas), también concernientes si quieres y a título de ejemplo a temas como el de la presentación del yo en la vida cotidiana. Pero creo que estamos en lo mismo: eso no se puede hacer hoy sin una considerable información científico-social. Hay que leerse por ejemplo el libro de Ortega sobre Toynbee, y empezar a preguntarse: ¿cuánta historia estudió Ortega para escribir esto? ¿con qué conocimiento del Imperio romano hizo su libro? Un libro en el que citaba a todos los grandes historiadores: lo había leído todo. Claro es que hubiera sido un acto de auténtica irresponsabilidad intelectual ponerse a elaborar una filosofía de la historia universal crítica de Toynbee sin saber historia. Y ¿cuánto trabajo de archivo hay detrás de la obra de Foucault?

Por tanto, si seguimos preparando licenciados en Nada, en mayúscula, por si a alguien le sirve de consuelo, o meros historiadores de la filosofía, no veo cómo la filosofía española podrá hacer frente a los desafíos que tiene planteados. Salvo, naturalmente, que pensemos como piensan algunos: que la filosofía tiene las horas contadas. No es esa mi opinión.



**SS:** Me temo que haciendo una breve reconstrucción de lo que hemos hablado nos va a quedar un análisis muy local, porque hemos postergado los temas de filosofía mundana para otro momento que todavía no ha llegado, y nos hemos enredado en otras cuestiones. Seguramente es justo que así sea, porque estamos reflejando bien, hasta qué punto estamos en esta situación terrible que tú dices ahora, en la que a mí me preocupa, más que si se hace o no una ontología del presente: el hecho de que, caso de hacerse, la despreciamos. Que me parece una observación muy justa.

Es decir, esta mañana, yo me he encontrado en la librería de enfrente con un libro de Ignacio Izuzquiza titulado *Filosofía de la tensión* que, según la solapa, pues obviamente aún no lo he leído, realiza una propuesta ontológica, una nueva teoría de la realidad. Y, curiosamente, el hecho de que alguien, entre nosotros, sostenga una pretensión tan pertinente a nuestra materia suscita cierta inquietud. Posiblemente Izuzquiza se ha embarcado en algo que tiene muchísimo que ver con lo que estábamos hablando, parece tener en cuenta ese cambio de la física por la biología que ha tenido lugar, y es probable que lo haya leído garciabaccianamente, planteando –sigo en la solapa– una ontología de la probabilidad, y la apuesta y el compromiso. Yo no sé lo que eso da de sí, pero efectivamente corremos serio riesgo de que si ese libro lo hubiera producido cualquier Strawson, estuviéramos reflexionando sobre él para PASAJES; pero, si lo ha producido Ignacio Izuzquiza y en Zaragoza, nos lo pensamos dos veces antes de consumir una semana leyéndolo. Hay algo poco normal en todo eso.



**JM:** Pero eso lo único que quiere decir es que acostumbramos a autodespreciarnos y autominusvalorarnos, y eso es algo a lo que hay que poner punto final. Creo que ha llegado el momento de hacer balance de la situación real de la filosofía española. Y eso pasa, entre otras cosas, por leernos unos a otros, por tener en cuenta los autores españoles a los que vale la pena citar. Sonroja que Vattimo, por ejemplo, haya sido elevado en España –para asombro suyo– a un altar en el que ningún italiano le situaría...



**NSD:** ...un gurú...



**JM:** Él mismo no entendía lo que pasaba.



**SS:** Pues seguramente una primera manera de que nos acerquemos a entender lo que pasa aquí es hacer esa constatación que estamos haciendo en este momento. Es decir, el hecho de que nos hemos quedado, no sólo con poca capacidad productiva, sino con poca capacidad de crítica filosófica para discriminar cuándo, en caso de producirse una novedad, nos encontramos ante una propuesta seria, y cuándo ante una patochada.

Con esa capacidad elemental de discriminación que seguramente en las revistas correspondientes produce la crítica solvente en Inglaterra, en Francia, o en Italia, aquí no contamos. Eso probablemente es una de las tareas de la filosofía académica del presente y un tema que tendría que abordar con cierta urgencia. Porque claro, no sólo el autodesprecio es un pésimo síntoma de cualquier colectivo; además corre el riesgo de no saber discriminar hasta el punto de quedarse con el agua sucia y tirar sólo a la criatura, y eso es un riesgo evidente cuando falta un ejercicio creíble de la crítica de libros. Podría ser una primera tarea de la filosofía, en tanto que académica, y es una responsabilidad, que sí corresponde a los profesionales hacer simplemente para orientar diciendo: «esto merece la pena y por eso he escrito una reflexión sobre ello, o polemizado con ello» o «he escrito un artículo para expresar mi absoluta discrepancia», pero le he prestado la atención que la cosa merece.

Pero seguramente hay más tareas todavía dentro de lo que es esa filosofía que tiene cierta vocación de hablar más allá del gremio, y que ha hablado a ese público que, yo estaría también de acuerdo con Jacobo en que, probablemente, no ha existido nunca en la historia cultural española. No sé si hubo algún atisbo entre aquellas señoras entusiastas que seguían las conferencias de Ortega... Creo que no es exactamente un modelo a seguir ni a imitar. Pero en cualquier caso estaría de acuerdo en el ejemplo de que Savater ha hecho ahí una primera apertura de camino. Es un ejemplo de que la producción de ensayo filosófico puede conectar y ha conectado con el público. En ese sentido creo que señala una dirección, sin que, probablemente, sea imitable. Creo que deberíamos entrar a comentar ese tipo de cuestiones y salir ya del ámbito estricto de lo académico; y plantearnos cuáles son esas cuestiones que sin duda están preocupando a ese público, y que no le inducen a leer filosofía porque seguramente, tampoco la filosofía está escribiendo sobre esas cuestiones, al menos la que se produce en España.



**NSD:** Yo creo que en España se da una situación asimétrica, en el sentido de que los filósofos leen y conocen mucho menos otras disciplinas que están presentes en el panorama académico general (leen mucho menos historia, literatura, economía, sociología... se preocupan menos por el arte contemporáneo y por el arte en general, por ejemplo), de lo que se preocupan por la filosofía quienes se dedican a esos saberes o ejercitan esas prácticas. Y hay dos ejemplos, de dos ámbitos diferentes, que son llamativos.

Tú has citado [se dirige a JM] el caso de Ortega, reflexionando sobre la historia a partir del conocimiento de textos históricos sobre la historia universal. Pues bien, creo que ahora en España eso estaría «penado». Estamos viendo en el panorama filosófico internacional un tipo de libro de filosofía que reflexiona al hilo de la historia del siglo xx. Un caso paradigmático es el de Jonathan Glover *Humanidad e inhumanidad. Una*

*historia moral del siglo xx*. Ese es un libro curioso, porque aparte de que lo escribe un filósofo de estirpe analítica (en el prólogo afirma que siempre había deseado escribir ese libro, y uno dice: «¡Caramba!, pues nadie lo habría sospechado»), hace su meditación al hilo de los grandes desastres del siglo xx, que es casi decir todo el siglo. Porque, no solamente es el holocausto, no solamente es Hiroshima y Nagasaki, sino también casos de la guerra de Vietnam, las dos Guerras Mundiales etc. Desde la Primera Guerra Mundial, hasta los primeros genocidios africanos, pasando por los camboyanos, el gulag... Bien, eso en España no se hace, porque no se ve. El filósofo se atiene al canon, y así como yo decía antes que faltaba un conocimiento más exhaustivo del mismo, qué duda cabe que estamos viciosamente atentos a su exégesis, pues no conocemos las preocupaciones epistemológicas de los historiadores. No conocemos suficientemente ni la historia, ni la epistemología de la historia. Sin embargo, los historiadores se preocupan por la filosofía. Leen a Ricoeur, leen lo que ha dicho cierta filosofía analítica muy reciente sobre filosofía de la acción, se preocupan por el psicoanálisis y tantas cosas más. Tienen muchas lecturas filosóficas, basta con ver sus notas a pie de página.

En el arte, es notable no sólo el auge de la estética, sino del interés filosófico en general de los que se dedican al arte contemporáneo y al estudio de la cultura visual (con lo que de inevitablemente museístico tiene, porque mucho del arte contemporáneo necesita de grandes estructuras museísticas para existir). Si leemos un texto de cualquier artista (y en España sigue habiendo muchos artistas relevantes que ya no son Tàpies o Chillida...), están cuajados de filosofía. Y no digamos ya los críticos, los museólogos, los comisarios de exposiciones y sus catálogos...

Constato esta asimetría, poniendo estos dos casos. Los filósofos reflexionan sobre las disciplinas y saberes en torno a ciertas prácticas mucho menos que en sentido inverso. Esto quiere decir, por utilizar una expresión de Sergio, que la filosofía está cada vez más ensimismada, y cuando no se ensimisma, se descalifica como ensayo.



**JM:** ¿La filosofía española, quieres decir?



**NSD:** Sí, sí. Me estoy refiriendo otra vez a la filosofía española desatendiendo de nuevo la llamada de Sergio a distanciarnos de lo local. Constato que en estos momentos la dispersión de la filosofía se debe también a que la filosofía atiende a las exigencias que desde otros saberes y prácticas se le plantean, ya sea desde el ámbito de la historia, del arte contemporáneo, de la política. Y cuando se la interroga desde el ámbito de la política no solamente lo es desde las teorías de la democracia, sino también y fundamentalmente, desde la prevalencia que actualmente tiene en la política una de las categorías, la de identidad. Ya sea la identidad cultural, la identidad nacional o la identidad étnica. Lo cual hace que en el panorama internacional, la filosofía se mezcle con discursos que siempre le han sido próximos, pero, en definitiva, colaterales. Por ejemplo, la antropología. La antropología siempre ha sido una disciplina híbrida. Ha tenido pretensiones de ciencia empírica, pero nunca ha dejado de tener una distancia sobre sí misma de clara vocación filosófica. Lo vemos en los grandes antropólogos. No en los grandes etnógrafos, ni en los grandes etnólogos, pero sí en los grandes antropólogos. Ahí está la figura de Lévi-Strauss, o en el panorama contemporáneo más inmediato, una figura como la de Clifford Geertz, que en el primer capítulo de su último libro, titulado en España con su subtítulo original, *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*,

afirma: «yo estudié Filosofía, me enamoré de Wittgenstein y creo que la antropología es otra manera de cumplir el programa wittgensteiniano». Lo cual, por cierto, resulta extraño oído desde la ortodoxia, puesto que Wittgenstein tantas veces dice que la filosofía debe detenerse en la autonomía de la gramática y que el resto es «historia natural» en la que la filosofía no debe interesarse. Pues bien, justamente ocurre que Geertz se dedica a eso que Wittgenstein desplazaba rotulándolo «historia natural». Si atendemos a las obras de Lévi-Strauss, de Clifford Geertz, de Turner o de tantos otros, vemos que, al igual que en la historia, su componente de estudio empírico exige una dimensión crítico-reflexiva que hace que estos saberes soliciten al discurso filosófico y se entreen con él. Y eso pienso que es una característica de la filosofía actual, todavía demasiado ausente entre nosotros.



**JM:** No pretendo que Nicolás me conteste, pero situándonos en el centro de esta última consideración no puedo menos que preguntarme: ¿cómo puede formarse un antropólogo en un departamento de Metafísica?



**NSD:** Te contestaré. No se forman en los departamentos de Metafísica; pero últimamente he visto matricularse a bastantes filósofos en estudios de antropología como segunda licenciatura.



**JM:** Voy a ser muy breve. Donde tú has dicho que había ensimismamiento, que es un noble término, yo hablaría de incultura y pereza. Pereza a asumir riesgos. Eso puede llegar a tal extremo que uno puede encontrarse, por ejemplo, con textos sobre la «libertad en Kant», pongamos por caso, que son ejercicios de pura crítica textual inmanente donde sólo se interrelacionan los pasajes en los que se habla de la libertad en Kant, y no hay ni siquiera una contextualización en términos de la Revolución francesa, de las luchas por la consolidación o emergencia del liberalismo y su compleja relación con la democracia, del propio luteranismo, es decir, de todo aquello que está en la raíz de la construcción kantiana -profundamente epocal- de su concepto de libertad.

Con lo cual, uno termina diciendo: «¿Qué me ha enseñado realmente un texto así? Ya sé que sobre la libertad, Kant dice literalmente esto aquí, literalmente esto allá. Pero, ¿qué sentido tiene, histórico-universalmente hablando, eso que Kant está diciendo?». Responder a esto obligaría a poner muchas más fichas en juego, y eso es -naturalmente- arriesgado.

Por tanto, por muy laboriosos que sean esos compromisos que exige todo generalizar, todo universalizar, y que reclaman, repito, resortes culturales muy amplios, eso da miedo. Y sobre todo los «tics», con los que se tendría que terminar. No es necesario decir cada vez la última y definitiva palabra sobre todas las cosas. Hay que acostumbrarse a arriesgar, hay que acostumbrarse a equivocarse, pero hay que decir cosas. Estar todo el día escondiéndose detrás de los textos, eso verdaderamente me parece que no forma en lo que la filosofía debería formar a quienes la estudian.



**SS:** Con el riesgo de reincidir en cosas que ya habéis dicho, yo elegiría el procedimiento inverso, esto es, empezaría por hablar de lo que me parece que una situación como la presente demanda de un pensamiento que clásicamente ha sido la filosofía, y que, para empezar, no tiene por qué responder a ningún canon. La filosofía que hoy está en el canon, nunca procedió canónicamente. Creo que en eso estaremos de acuerdo.

En estos momentos por ejemplo, la situación dominante, a mi modo de ver, es de desdibujamiento de los paradigmas. Es en la auto-reflexión de otras disciplinas donde se plantean los problemas filosóficos, y hasta en la intersección entre esa autorreflexión y los nuevos problemas sociales que emergen. Por ejemplo, un sociólogo de formación filosófica, como esos antropólogos que mencionabas, y que en estos momentos tiene bastante difusión porque yo creo que está respondiendo bien a la nueva temática, es Zygmunt Bauman. Lo propongo sólo como un ejemplo para ver la distancia a que nos encontramos de esos planteamientos.

En un libro suyo, en diálogo con K. Tester, *La ambivalencia de la modernidad y otras conversaciones*, hace una reconstrucción de lo que son temas absolutamente contemporáneos, posteriores a 1989. El libro plantea problemas para la política, para la ética, para nuestra concepción del conocimiento, para la relación entre el conocimiento y la sociedad, para la organización política, es decir, problemas que conciernen a todo ciudadano, y no sólo al especializado en filosofía, y después de haber hecho eso, hace dos conexiones que pueden sorprender a un lector habituado a las prácticas académicas nuestras.

La primera es que cuando le preguntan por la crisis del marxismo, vuelve a reivindicar a Marx y al mismo tiempo reivindica la ética de Levinas. Mayor cruce de paradigmas es imposible. Es decir, a ningún marxista de los que hemos mencionado, en los años sesenta ó setenta se le hubiera ocurrido encontrar nada que decir de una ética tan marcada por el problema del Otro (con mayúscula), y tan próxima a una perspectiva trascendente como la de Levinas.

En segundo lugar, encontré en ese libro elementos de los tres paradigmas que hemos mencionado. Es alguien que está mezclando tranquilamente una ciencia positiva como es la sociología, con una ética que procede de la tradición fenomenológica más pura y más dura, y una lectura de la política que tiene que ver con el paradigma dialéctico. Y los está mezclando para atender problemas absolutamente del presente. Entonces yo me haría la pregunta de a qué distancia estamos de ese tipo de planteamientos si a estas alturas de la conversación no temiera que se nos esté convirtiendo en cuestión dominante la pregunta acerca de por qué en filosofía España es anómala, lo cual es un viejo género que también tiene mucha tradición en este país, y no me gustaría que la conversación se nos fuera por ahí ni de lejos...



**NSD:** Tú has nombrado el caso de Bauman, pero ya que va a venir pronto a Valencia, invitado por la Cátedra Cañada Blanch de pensamiento contemporáneo de la Universitat de València, citemos el caso de Enzo Traverso. Enzo Traverso es un profesor de «ciencias políticas», pero es también un historiador del pensamiento político contemporáneo, o un historiador de ciertos conceptos clave en las ciencias sociales. Es un hombre que en gran medida –no sólo– se dedica a reubicar de otra manera la tradición judía de pensamiento político. En fin, es un filósofo. Cualquier texto de Traverso, *La historia desgarrada*, *La violencia nazi. Una genealogía europea* o *El Totalitarismo. Historia de un debate*, etc., es una mixtura no solamente de paradigmas filosóficos, sino incluso de géneros disciplinares. ¿Qué es Edward Said? Por ejemplo, su libro *Cultura e imperialismo*, u *Orientalismo* (aunque *Orientalismo* ya queda un poco lejos), y podríamos seguir con los ejemplos... Tienes razón en una cosa, la filosofía siempre fue una reflexión de segundo grado...



**SS:** Y además un hongo que crece en hábitats variados, no en las facultades de Filosofía...



**NSD:** Claro, entre otras cosas porque las facultades de Filosofía son un fenómeno relativamente reciente. Pero si nos vamos de Aristóteles y su conocimiento de la biología o de la matemática, a Descartes y su *Discurso del Método*, todos sabemos que es un tratado introductorio a otros tratados de física, y tantos otros ejemplos: Leibniz... ¿Qué ha pasado? Si consideramos un autor como Traverso, como Bauman, o bien otros autores que podrían aquí ser mencionados, el caso de Steiner... si consideramos otras disciplinas, desde la filología, la historia, la crítica cultural, la ciencia política, el derecho... esas disciplinas han alcanzado un grado de autorreflexión y de crítica, en sus desarrollos más contemporáneos, que han llegado a invadir, por así decir, lo que era más característico del discurso filosófico. El asunto no es ya que apreciemos una reflexión filosófica nueva que se hace al hilo de otras disciplinas, como señalaba con el ejemplo de Glover que reflexionó sobre lo catastrófico de la historia del siglo xx. El asunto es que desde otras disciplinas humanísticas, en el caso de la historia podríamos citar a White, Ginzburg, Noiriél, Chartier o tantos otros, se ha llegado a tal grado de autorreflexión crítica sobre el saber que les es propio que prácticamente se solapan con la reflexión filosófica; la han «jibarizado» como campo específico en los intentos de hacer ontologías como la de Ignacio Izuzquiza que mencionabas. [Se dirige a SS]

Es decir, hoy en día, muchos de los textos que estudiamos (no sólo de cara a la docencia del plan de estudios, sino para reflexionar acerca de los problemas que nos preocupan), no están escritos por filósofos. Bueno, eso tampoco es algo tan novedoso ¿no? Ahí está *La Ciencia como vocación y La Política como vocación* de Max Weber, un texto de una influencia filosófica tremenda, ¿verdad? Escrito en la segunda década del siglo xx, y sin embargo Weber era un sociólogo, no era un filósofo.

Lo que llama la atención es que hoy hay bastantes «Webers», y no solamente en la sociología, sino en la historia, la filología, la literatura, los estudios culturales, la antropología o las diversas ciencias de la naturaleza. Y volvemos a la situación paradójica: si eso se está dando en el panorama internacional, bien es cierto que aquí en casa, se cultiva escasamente esa estrategia de género confuso... Por cierto, el género confuso no es identificable con el ensayo. Yo no creo que el ensayo sea siempre de género confuso. Porque Montaigne parece ser que sabía algo de escribir ensayo y, sin embargo, eran ensayos estrictamente filosóficos...



**JM:** ...Cartesianos



**NSD:** Insisto, lo que más me llama la atención es que gran parte de la reflexión filosófica, se da allende la filosofía. Y se da, a partir del grado de rigor y de exigencia crítica que tienen las diferentes disciplinas, por lo menos a través de los autores más excelentes que las cultivan. Y por lo tanto, la filosofía no puede prescindir de conocer esas reflexiones hechas por los «no filósofos» en todos los campos.



**JM:** Yo quisiera abundar en lo que dices, interpretando que son digamos respuestas, o más bien preguntas, formuladas al hilo de una pregunta general: ¿Qué le queda hoy a la filosofía? Creo que estamos todos de acuerdo en que la filosofía es hoy un saber de segundo orden. Si partimos de esta tesis y aceptamos que la filosofía siempre ha sido efectivamente eso, ya lo es la metafísica de Aristóteles, una categorización «a partir de...», con vendría tomar nota de que los diferentes científicos sociales, los politólogos, también los

artistas, han llegado hoy a un nivel de autorreflexión muy alto, como nunca. Habiendo sido, precisamente, la filosofía durante siglos el lugar de esa autorreflexión...

¿Cuál sería la situación actual? Ante la vastedad de tareas a realizar, y la complejidad de la situación, un movimiento al que ya hemos hecho mucha referencia es lo que yo he llamado la «reducción al canon» que tampoco es nuevo. Ahora bien, por reducción al canon entiendo una cosa muy sencilla, es decir: todo se tambalea en torno nuestro, esto es todo muy complicado... habría, por tanto, que buscar un refugio. ¿A dónde va el capital en épocas de gran inflación? Al oro. Pues nosotros nos vamos a nuestro Aristóteles, a nuestro Kant, a nuestro Hegel y eso es oro puro, y no nos lo va a discutir nadie. Y si la Institución se hunde, en algún sitio tendrán que estudiarse estos grandes clásicos. Eso es hacer de la filosofía fundamentalmente historia de la filosofía, historia de la ideas, y eso podría estar perfectamente en un departamento de Historia de la Ideas, porque a su vez puede llegar un politólogo y decir, es que a mi la política de Aristóteles me importa mucho, y yo también quiero...

Pero claro, hay una tentación que va más allá de esa reducción al canon (que sería limitadora, pero comprensible, y tendría su lógica). Que es, pretender sustraer un conjunto de conceptos de un nivel abstracto altísimo de todo ese decurso histórico en el que se ha producido como una reflexión sobre algo, autonomizarlos, y convertirlos en unos discursos válidos *per se*, e identificar la filosofía con eso. Entonces, claro, esto es otra fórmula que también se practica hoy en nuestras Universidades. Esta es una fórmula que engranaría con todo lo que hemos estado diciendo sobre las necesidades de la filosofía. Porque claro, con un puñado de conceptos «abracadabrantés», uno domina la especificidad profunda del cosmos, la totalidad del devenir, la lógica de Occidente en bloque, el misterio de la *humana conditio* ¡y sólo con dos o tres conceptos!... y claro, ¿para qué estudiar ciencias, naturales y sociales?, ¿para qué informarse, si uno ya tiene el destino de la humanidad en la mano con tres conceptos?

Esta concepción de la metafísica me parece muy negativa. Ahora bien, no diría lo mismo de esa reducción a ontologías a que te referías. Porque, por el contrario, lo que lamento es que los metafísicos no hagan más ontología. Es decir, ontología del ser social, del ser natural, del ser de la vida y sobre todo una propuesta ontológica radical (en otro lenguaje: «general»), *a la altura de los tiempos*. Pero lo que principalmente me temo, es que eso que dijo Nietzsche (y que por mucho que estos metafísicos citen tanto a Nietzsche, parece que les ha resbalado), de que esos conceptos «ser», «causa», «fin», «valor», que simplifican, que ayudan a pensar simplificando, no son ya útiles en un mundo de una complejidad ontológica cada vez mayor, fue sumamente acertado. No sé, desde luego, hasta qué punto puede seguir haciéndose ontología con esos viejos conceptos propios de un pensamiento arcaico tras las grandes transformaciones vividas. No sé, desde luego, cómo será la nueva ontología –por citar a un español– que ha ofrecido Izuzquiza, no he leído el libro, pero –repito– elaborar ontologías de acuerdo con los estadios actuales de las diferentes disciplinas científicas, y no sólo de ellos, es decir, hacer hoy lo que en su día hizo Aristóteles, en el camino hacia una posible propuesta ontológica radical, una verdadera filosofía primera, me parece una tarea muy urgente para la filosofía. Preferible, en cualquier caso, a la repetición escolar de un conjunto de conceptos absolutamente hiperestilizados, autonomizados y presuntamente transhistóricos. Urge, desde luego, construir nuevas tramas categoriales.

Por otra parte, tampoco creo que haya que echar en saco roto el interés del Gran Diálogo, tal y como lo propone Rorty. Esa es otra dimensión posible de una intervención cul-

tural muy importante de la filosofía. Que la actividad filosófica se haya desarrollado en ocasiones más allá o más acá de la filosofía «pura», resulta comprensible, dado la filosofía es una actividad de segundo orden. Pero la filosofía puede perfectamente entrar en esa autorreflexión de los propios científicos sociales, ir haciendo propuestas en ese sentido, e ir acercándose a la dimensión más filosófica de un ámbito del que estamos hablando ahora, en el que las ciencias sociales realmente no pueden ignorarse. Porque ¿cómo puede la filosofía pronunciarse sobre grandes cuestiones actuales, los grandes temas del multiculturalismo, de la globalización, de las nuevas identidades, desde un total desconocimiento de lo que las ciencias humanas y sociales tienen que decir al respecto?

Y por último, la estrategia del género confuso. Yo de lo que hablaría es de «polifonía», de un sello polifónico. Es una tarea para la filosofía. Hay muchas formas de rigor. El único rigor no es el que se supone que está en cuatro líneas de Zubiri o de Hegel. Eso es un discurso de un altísimo nivel de abstracción, que tiene su sentido en ese contexto. Y yo creo que hay un discurso polifónico que pone en juego muchos elementos. Dicho de otra manera: la tarea de esa ontología del presente, tal y como yo la percibo es muy clásica. Se reduce a construir nexos de sentido. Eso es lo que tiene que hacer la filosofía, pero no en el vacío. Y eso exigirá cambios institucionales muy profundos.

Creo que estamos en un auténtico final de época. Nuestra propia dinámica autónoma no va a cambiar, no va a hacer ese cambio institucional. Se hará, no sé cómo, pero se hará, y será sin duda traumático. Por mi parte veo cada vez más acorde con las exigencias y necesidades actuales de la filosofía una reinstitucionalización en el sentido sacristiano. Es decir, un Instituto Superior de Filosofía al que fueran ya licenciados (o gentes ya con conocimientos científico-positivos), a hacer unas determinadas investigaciones, que pudieran organizarse terceros ciclos, pero ya a este nivel más superior, no moviéndonos en niveles de cero, porque eso no es la filosofía ni lo ha sido nunca. Os recuerdo que no se puede aprender filosofía, sólo se puede aprender a filosofar. Mi propuesta es, pues, kantiana. Como veis, más fidelidad a la tradición imposible...



**SS:** Jacobo sugiere que englobemos lo que nos queda de conversación bajo la pregunta ¿qué le queda a la filosofía? Yo la matizaría añadiéndole: ¿qué le aparece de nuevo a la filosofía?, porque creo que hay cosas en los dos sentidos.

En cuanto a lo que queda... estaría completamente de acuerdo con vosotros en que efectivamente la filosofía no puede autoconcebirse como un tipo de discurso de primer nivel, en que ahora nos ponemos a contestar a las preguntas acerca de las alternativas al capitalismo, o a qué pasa con el Tercer Mundo, o cuál es el destino de la humanidad, sin toda la imprescindible mediación de los saberes positivos etc. Pero matizaría que deberíamos hablar de actividad «metadiscursiva» y no de segundo orden.



**JM:** Me parece muy bien. Metadiscursiva.



**SS:** Quizá es una actividad metadiscursiva, y en ese sentido no hay ninguna posibilidad de que hagamos filosofía que no pase por la autorreflexión del arte, las ciencias sociales, o de los problemas epistemológicos de las ciencias naturales, etc. Porque cuando hablamos de la tarea de la filosofía, además de ser un metadiscurso, tampoco es una responsabilidad exclusiva de los profesores de la facultad de Filosofía (esto puede sonar trivial pero debe de quedar claro, sobre todo viniendo de la conversación de la que veni-

mos, donde parece que si lo hace un Izuzquiza es ontología, pero si lo hace un físico ya es más discutible...).

Cuando hablamos de qué es lo que pasa en la filosofía, podríamos recordar que los ejemplos ilustres no lo son por cultivo del canon, sino por su proximidad a las prácticas y los saberes, y su capacidad de plantear problemas nuevos articulando teorías filosóficas. Pero yo sí pienso que es necesario que el canon siga cultivándose, es decir que exista un cultivo riguroso de la historia de la filosofía, puesto que es culturalmente necesario mantener accesibles unos textos, que de otra manera, corren el riesgo de convertirse en opacos, incluso ilegibles para una mayoría de lectores. Eso es una actividad que la academia debe mantener. En un contexto de pragmatismo universal, lo último que debemos hacer es dar argumentos para eliminar ese tipo de actividades.

Además de difundir esa tradición, hay algún otro cambio que sí afecta a lo que siempre fue función de la filosofía. Yo no ignoraría tampoco que la filosofía, clásicamente, en muchas situaciones históricas (no en todas), ha tenido una función ideológica, de producción de opinión pública y de producción de consenso. Y esa es una actividad que la filosofía en estos momentos ha perdido, y que en gran medida está en manos de los medios de comunicación de masas que, en definitiva, articulan en la práctica ese tipo de formación de opinión, de circulación de la opinión. Es posible que la filosofía haya de perder ese papel de hacer propuestas sustantivas a la sociedad.

Pero en cualquier caso, si la filosofía tiene que despedirse de esa función ideológica que sea para bien. Es decir, que asuma la función metadiscursiva que tiene vinculada a los saberes en donde se generan los problemas culturales importantes de auto-producción social, y en cualquier caso, ha de realizar las articulaciones de los discursos de primer orden con los grandes problemas sociales, políticos, etc. El diálogo con esas disciplinas es el obligado punto de partida de una elaboración reflexiva, que se dirige a la sociedad en general.

Aparte de esa pérdida de la función ideológica, yo subrayaría un segundo rasgo que a mi me parece novedad en la situación presente: el desarrollo de la tecnología, que ha dado lugar a reflexiones acerca de la técnica como consumación de la metafísica etc., a lo largo del siglo xx. Sea o no sea la consumación de la metafísica, lo cierto es que ha alterado lo que es prácticamente posible, y por lo tanto ha ampliado cualitativamente el ámbito de decisión de los seres humanos, y por tanto, las necesidades de reflexión y de saber deliberativo en torno a esas cuestiones. Me parece que podemos elegir no sólo tener o no tener hijos, con una facilidad que no existía en antes de los años sesenta, dentro de poco podremos elegir rasgos genéticos.

Esto nos coloca en una situación de eclosión de lo posible, que no hay que ver más que como nuevas posibilidades que se pueden ejercer bien o mal, y que exigen deliberación en términos no previstos en nuestro registro conceptual. Esas posibilidades atañen a cosas tremendamente cotidianas y no hay que esperar que surjan las respuestas de la autorreflexión de un saber especializado. Son problemas que, sobre todo, se caracterizan por arraigar en ese ámbito del incremento de las posibilidades tecnológicas, y por desbordar los marcos normativos que pudieron pensar Aristóteles o Kant.

En ese sentido, un diagnóstico, que en otros aspectos me parece tremendamente reaccionario, como el de Hans Jonas, resulta tremendamente lúcido. Es decir, efectivamente se nos están planteando retos de tipo moral, de tipo político o antropológico incluso, que no podemos responder acudiendo a las fuentes normativas de nuestra tradición; son retos nuevos, son problemas nuevos para la reflexión... Para una reflexión que de alguna manera

sigue siendo la tarea que caracteriza a la filosofía, que no abandona el canon: más exacto sería decir que se ve abandonada por él. En ese sentido, me parece que estamos mucho más allá del mero cambio de paradigmas (que más o menos se corresponden con áreas lingüísticas, o con zonas políticas), y estamos entrando en el terreno de un cambio de temática, de fondo, de eso que si siguiéramos indagando en la terminología de Foucault (que nos ha llevado a hablar de una ontología de presente), tendríamos que llamar: un cambio de «episteme». En lo que estamos no es sólo el cambio de un paradigma que puede cruzarse con otro, sino en un cambio de problemática. Lo que está cambiando es lo que nos reta, y por tanto, los ojos con los que tenemos que mirar.

En ese sentido podríamos señalar direcciones temáticas, si os parece...



**JM:** Estoy bastante de acuerdo contigo, pero quisiera dar la vuelta a tu argumento. Aceptándolo, pero considerando que en esa cuestión tremenda no tenemos criterios normativos claros para enfrentarnos a lo que es ya inminente, y no podemos pensar una serie de cuestiones con criterios normativos aristotélicos o presocráticos. Eso, yo lo doblaría de una llamada de atención sobre la importancia que en todas estas cuestiones tienen los propios procesos históricos-materiales, y en este sentido propongo una reflexión. Un debate público.

Es evidente que el primer gran objeto de dominio del hombre ha sido la Naturaleza. Se ha luchado largamente por eso, y es evidente que el triunfo ha sido absoluto. Pero no por las reflexiones filosóficas, sino por la tremenda potencia de esa máquina puesta en marcha, que ha acabado generando una «Sobrenaturaleza». De manera que hoy la distinción clásica entre Naturaleza y Cultura resulta totalmente obsoleta. Es decir, la naturaleza es una forma de cultura. Lo poco que pueda quedar de naturaleza virgen ya son casi parques temáticos. Es decir, que todo el mundo natural ha sido sustituido, o se ha superpuesto a él, toda una corteza distinta, una capa puramente técnica: el *Gestell* que dice Heidegger.

Eso ha suscitado muchísima resistencia durante siglos, básicamente de las religiones positivas. Cuando a Felipe II alguien le sugirió la conveniencia de llevar agua a Madrid mediante un canal en el Manzanares, ¿qué hizo? Pues pasó una consulta a una junta de teólogos, que dijeron que si Dios hubiera querido que eso fuera así, ya habría hecho un río y tal... razonaban que quién era el hombre para enmendar la plana a Dios. De modo que resistencias de las religiones a ese proceso ha habido muchas. Todas han sido vencidas.

Incluso manteniéndonos a ese nivel de la técnica como aplicación de la ciencia, de tecnificación absoluta del mundo y de dominio total de la naturaleza, hasta el punto de crear una «Sobrenaturaleza», las consideraciones filosófico-epistemológicas que podemos hacer al respecto, chocan con el hecho de que sabemos mucho de filosofía de la ciencia, incluso también de sociología de la ciencia, hemos elaborado muchísima epistemología..., pero los verdaderos problemas que eso plantea hoy, corresponderían a algo –muy poco frecuentado– que podríamos llamar la «política de la ciencia». Algo de eso anticipó Sacristán al final de su vida.

¿Por qué se pasa hambre en el mundo, pudiendo haber sido totalmente erradicada y se sigue en cambio fabricando enormes cantidades de armamentos, incluidas las minas anti-persona?, ¿por qué? En fin, la lista de preguntas que podríamos hacer sería agotadora. Y eso indica una impotencia de la razón, que a nosotros nos cuesta mucho admitir, porque hemos sido educados en el falso carisma de la misma, por decirlo con Weber.

Vamos ahora al *novum*. Para mí el *novum* es que ahora se ha abierto otro ámbito de dominio, que es la vida. Y va a pasar lo mismo que con la Naturaleza. Ya podrán los obispos, las iglesias decir lo que quieran. Cuando esa máquina se pone en marcha, auto-dirigida por leyes inmanentes tan férreas como las que han regido el otro proceso (de dominio y explotación económica de la ciencia, la técnica, la Naturaleza, etc.), salta a la vista que caminamos hacia algo parecido a la «fabricación» de seres humanos, a una intervención directa en la producción de la vida. Evitemos, de todos modos, la expresión «fabricación» para que no se piense en robots, pero evidentemente todo eso que tú has señalado ¡y mucho más! está ya ahí. A estas alturas no pongo en duda que tecnológicamente o técnicamente se puede conseguir cualquier cosa. Visto lo visto, vistos los cambios que he visto en mis años de vida, creo que si me dicen: «se podrá elegir el sexo», pues seguro, el nivel de inteligencia o el color de los ojos, pues naturalmente... Es decir, si ya hemos llegado al punto de que para tomar vitamina C, no me como una naranja, sino que cojo una pastilla (que es el resultado de una síntesis artificial técnica), la disuelvo en agua y me la bebo; si se ha fabricado eso, pues ¿por qué no pensar en una mimetización en profundidad de los procesos biológicos? De hecho, las técnicas de reproducción asistida son ya de lo más corriente. Según parece, como la edad de la procreación en algunos países, como España, se ha retrasado mucho (por razones laborales que todos conocemos), surgen problemas nuevos. Cuando la pareja se decide a tener hijos y la mujer no se queda embarazada, resulta que muchas veces no es un problema de la mujer. Es un problema del varón que tiene lo que se llama «espermatozoides perezosos». Porque claro, ya no es procrear a los 20 años, es procrear como pronto pasados los 35, y no es lo mismo. Y eso se puede someter a una serie de reelaboraciones técnicas, etc. y al final se consigue el embarazo, en una tecnologización del proceso de reproducción humana. A partir de ahí, creo que cabe ya cualquier cosa. Si no hemos conseguido imponer criterios normativos respecto de la explotación, dominio y reconstrucción de lo natural, ¿cómo vamos a conseguir imponer criterios normativos en este otro ámbito, cuando de momento, los únicos que tenemos –o, al menos, los únicos que se dejan oír estruendosamente– son los religiosos, que impugnan cualquier intervención en el ámbito de la vida, incluyendo la experimentación con células madre?

Lo que estoy diciendo es que, sin esos procesos de democratización real y de intervención histórico-material en esas cuestiones, los filósofos ya podemos elaborar libros maravillosos sobre el principio de responsabilidad, pero ¿qué ha conseguido eso...? Es decir, cuando realmente se acabó con la tortura, cuando se hicieron las transformaciones de la Revolución francesa, es porque una clase social decidió hacer una transformación radical del orden social. Impuso su ideología, sus intereses, su concepción de la realidad, impuso su concepción de los derechos –sobre todo el de propiedad– frente a una clase anteriormente dominante... Con lo cual, vamos siempre al terreno de las luchas sociales y políticas.



**SS:** Esas luchas sociales y políticas tienen que contar (no como único factor, pero entre sus factores decisivos), con una elaboración racional de sus problemas, y ahí es donde entra la filosofía.



**NSD:** Yo quiero dar un paso atrás, pero para llegar a donde estabais ahora mismo. En el momento en que Jacobo ha mencionado antes cuál podría ser la tarea de la filosofía, ha

utilizado una expresión (no lo digo irónicamente), muy wittgensteiniana. Ha utilizado la expresión «trazar nexos de sentido». Pero claro, nexos de sentido, como tú sabes mejor que yo, Jacobo, es la expresión con la que Wittgenstein caracteriza lo que él llama una representación sinóptica o perspicua: buscar anillos intermedios, conexiones, establecer nexos de sentido. Me parece muy bien, porque en definitiva, yendo a lo que antes estábamos hablando sobre el momento autorreflexivo de las diferentes disciplinas humanísticas y científicas —antes de llegar a los problemas frente a los cuales hay que tomar decisiones para los cuales la normatividad clásica no parece suficiente (que es lo que planteaba Sergio), si decimos que la filosofía tiene que trazar nexos de sentido o representaciones sinópticas, yendo y viniendo por diferentes saberes, ello necesita de textos filosóficos polifónicos, y es verdad, esa es una tarea de la filosofía, pero quisiera ir un poco más allá ...

También la antropología se planteó en un determinado momento cuál era el mejor tipo de texto para, en su caso, dar cuenta de la alteridad: textos objetivantes (¡¡noooo!!, porque el otro es considerado una materia inerte), textos corales, textos polifónicos, textos dialógicos... y, ciertamente, esos nuevos tipos de texto que ha producido la antropología hacen mayor justicia en la comprensión del otro, a la vez que dan la posibilidad de que el otro se exprese y también se autodescriba, lo cual no ocurría en el discurso autorizado del periodo clásico de la etnografía. De acuerdo: trazar nexos de sentido a través de textos polifónicos..., pero yo creo que la filosofía debe hacer algo más. Revelar las condiciones políticas de producción de los discursos, también establecer cuáles serían las condiciones de eficacia de esa polifonía. El problema no sólo es llegar a establecer formas de discurso que sean epistemológicamente más adecuadas al panorama que se nos presenta (de temas de reflexión, de dispersión de saberes, etc.), la cuestión también es ver cómo la filosofía puede conectar con la política. La filosofía nunca podrá ser un agente de transformación del mundo, nunca podrá ser un inspirador de la acción colectiva. Sí que es verdad que podrá, como decía Sergio, cumplir una función ideológica en el sentido de proponer, si no imágenes del mundo, sí por lo menos esferas de sentido (en plural, porque el mundo ya se nos aparece fragmentado y los grandes y rígidos sujetos de acción política que hasta ahora contaban, parecen haber desaparecido dispersándose en multitud de sujetos políticos). Por lo tanto la filosofía, desde este punto de vista, debe contar con esa diversidad de agentes a los que se dirige. Pero, en cualquier caso, la filosofía debe poner de manifiesto, tanto las condiciones de producción política de su propio discurso, cuanto reflexionar sobre aquellas condiciones que harían posible que los discursos fueran eficaces, surtieran efecto. Esto volvería a darle un horizonte político.

Así no contestaría la pregunta de Sergio, pero sí he querido atender a lo que decías porque, por decirlo parodiando a Putnam, «si la filosofía se ha preguntado mucho últimamente sobre las condiciones ideales de la verdad, se ha preguntado poco sobre cuáles son las condiciones políticas de producción y eficacia de los discursos».



**JM:** Eso es una especie de foucaultización de Putnam... Cuando yo hablo de la construcción de nexos de sentido en la filosofía, lo digo en términos generales, porque hay muchos contextos en los que pueden establecerse nexos de sentido. Incluso para mí, dicho con lenguaje de Ortega y también de Benjamin, construir un nexo de sentido es efectuar una salvación, es salvar una cosa. ¿Qué quiere decir tal? Llevarla a su plenitud de sentido.

Y en cuanto a esa cuestión que tú dices, claro que el filósofo debe plantearse las condiciones políticas de su propio discurso, las precondiciones, y debe plantearse cómo encar-

nar materialmente ese discurso, pero para mí se trata de la misma cuestión. Yo remitiría, por ejemplo a la naturaleza de clase de los filósofos (por decirlo con otro lenguaje), porque unos filósofos han representado unos intereses, y otros han representado otros, aunque podríamos plantearlo mucho más sofisticadamente... Pero el problema de fondo es el mismo: ¿pueden las ideas filosóficas encarnar ese discurso sin grandes sujetos socio-políticos activos en el propio proceso histórico y capaces de realizar esas ideas? Porque recordaré que las grandes ideas filosóficas que se han hecho carne, se han hecho tal por representar intereses, expectativas o puntos de vista sobre el mundo y daban la palabra, hacían hablar. El filósofo —diríamos— como ventrilocuo de intereses históricos efectivos. Esos fueron siempre los grandes momentos de la filosofía. La pregunta es si hoy podemos pensar en eso, y hasta qué punto tanta insistencia de tantos filósofos en la destrucción del sujeto o en la «invisibilidad» del mundo no representa un suicidio.



**SS:** Estaría completamente de acuerdo en que la filosofía tiene un horizonte político (siempre lo tuvo, desde la *República* de Platón); y añadiría que, en cierto sentido la filosofía no sería una actividad comprensible si no fuera dentro del proceso de autopoiesis social. Lo que a mí me parece es que no debe confundirse ese carácter político con las condiciones de aplicación, o con la idea de que es posible que un metadiscurso cumpla directamente una función ideológica. Si precisamente situamos la filosofía en el ámbito de un metadiscurso que requiere de la mediación de un discurso de primer orden para aparecer como instancia reflexiva, yo creo que hay que tener claro que su camino de vuelta a lo real también es mediado, no es directo. Y en todo caso, pasa por la capacidad de contribuir a la aparición de sujetos sociales pero el discurso filosófico no los genera; en todo caso los sujetos sociales cuando se presentan, utilizan los discursos y los metadiscursos, pero no son generados directamente por un metadiscurso.



**NSD:** Yo estoy de acuerdo contigo, pero no lo aplicaría como norma general. Pienso que sí los crea, en algunos casos y momentos, no siempre. No quisiera pecar de lo que Wittgenstein decía era el pecado más habitual de los filósofos, el afán de generalidad. Contaré una pequeña anécdota para indicar lo que quiero decir. Paseo con un dogón, Gadoriela Dolo, por Ogol, uno de los pueblos sobre el escarpe de Bandiagara (en Mali). Pertenece a la Sociedad Secreta de las Máscaras, que tanto impactó a Leiris y Griaule cuando llegaron allí en los años treinta. Hablamos mientras paseamos, no es un dogón cualquiera, es uno de los llamados a bailar con su máscara el baile del Sigi, que ocurre aproximadamente cada sesenta años, uno de los ritos centrales de los dogón. Pasamos por delante de la Casa de las Reglas, allí están las mujeres apartadas purificándose durante la menstruación. Ellas bromean de lejos. Vamos por un caminito entre casas de adobe y veo allí tirada una piedra polvorienta con una concavidad de forma oval. Entonces «Répond», ese era su nombre colonial, me dice: «Cuando salen las mujeres de la Casa de las Reglas en esta pileta se untan la vagina con aceite de carité para paliar la irritación de tanto lavarse». E inmediatamente después me dijo: «según el señor Griaule la forma de la piedra significa...», y me soltó un trozo de cosmogonía tal y como Griaule escribió que era la de los dogón. Luego «Répond» me estaba contando como elemento de su identidad el discurso de Griaule (para mayor complicación, diré que hoy existen dudas de si la cosmogonía que Griaule refirió era de los dogón o una versión muy particular y propia de su famoso informante Ogotemméli). Y hay un famoso artículo de Mary Douglas, llamado «If the Dogon...» [«Si los Dogon...»], que defiende que

los dogón serían sensiblemente diferentes si en vez de haber sido etnografiados por los etnólogos franceses lo hubieran sido por los ingleses. Por el mero hecho de haber sido descritos por unos o por otros. Es decir: no sólo serían diferentes para nosotros, sino el relato que ellos harían de sí mismos sería diferente, en dependencia ya de la etnología cultural francesa, ya de la antropología social inglesa. Mi acompañante de Bandiagara me habría dicho que la pileta, su significado y sus «nexos de sentido» expresaban, por ejemplo, no sé qué manera de resolver conflictos sociales (a la *façon* de Evans-Pritchard, quizá).



**JM:** Esto me lleva a pensar en Marx, cuando dice que la tarea de toda su vida y de todos sus escritos, el objeto central de todo ello, no ha sido otro que conseguir que los que lo hacen, pero no lo saben, sepan por qué hacen lo que hacen.



**SS:** Tomo la anécdota como demostrativa de la eficacia de la reflexión. Lo último que nos faltaba era abogar por una filosofía ineficaz. Pero otra cosa es que eso se entienda como la vieja tarea de la realización de la filosofía, porque eso suele acabar con la muerte de la realización, no de la filosofía...



**JM:** Yo, de todos modos, no desdenaría la hipótesis de un posible mundo –quizá no tan lejano– sin dimensión autorreflexiva alguna...



**SS:** ...Yo a eso no lo llamaría mundo.

## PASAJES

Revista de pensamiento  
contemporáneo

Publicación cuatrimestral editada por la  
Universitat de València y la Fundación  
Cañada Blanch.

Francisco Tomás (*Rector de la Universitat de  
València*)

Carlos Pascual (*Presidente de la Fundación  
Cañada Blanch*)

### Director:

Pedro Ruiz Torres

### Secretario de Redacción:

Gustau Muñoz

### Consejo de Redacción:

Antoni Furió / Javier de Lucas / Vicent Llobart /  
Isabel Morant / Andrés Moya / Juli Peretó /  
Carlos Pérez / Nicolás Sánchez Durá / Sergio  
Sevilla / Jaime Siles / Trinidad Simó

### Consejo Asesor:

Francisco J. Ayala / Seyla Benhabib / Juan  
Manuel Bonet / Juan José Carreras / Camilo  
José Cela Conde / Roger Chartier / Maria  
Ángeles Durán / Ramon Folch / Josep Fontana /  
Geneviève Fraisse / Wlad Godzich / Enrique  
González / Jon Juaristi / Santos  
Jullá / Ramón Lapiedra / Giovanni Levi / Tomás  
Llorens / Jacobo Muñoz / Sami Naïr /  
Juan Pérez Mercader / Paul Preston / Ismael Saz /  
Julia Varela / Ramón Villares / Luis Villoro /  
Jorge Wagensberg

### Diseño y maquetación:

Rafael Ramírez Blanco

### Redacción, administración y suscripciones:

Publicacions de la Universitat de València  
Arts Gràfiques, 13 / 46010 València  
Tel.: 96 386 41 15 / Fax: 96 386 40 67  
E-Mail: pasajes@uv.es

### Fotocomposición e impresión:

La Imprenta, Comunicación Gráfica, S.L.

### Distribución:

Gea Llibres (96 166 52 56)  
Gaia Libros (96 511 05 16)  
Midac (93 434 01 28)  
Distriforma (91 601 77 42)  
Marcial Pons (91 304 33 03)  
Enlace (93 338 14 00)

ISSN: 1575-2259

Depósito Legal: V-2137-1999

Precio de este número: 9 €



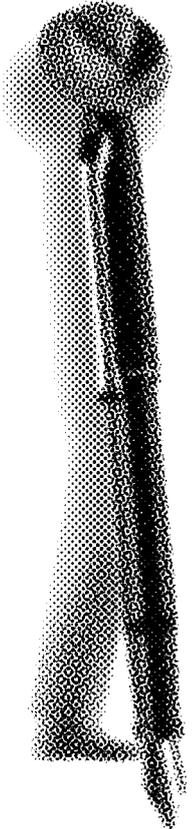
### Cubierta:

Obra de Robert Mangold  
(1995)

# PASAJES

DE PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO  
Invierno 2004-2005 / Precio 9€

16



	<i>Editorial</i>	2
LA FILOSOFÍA HOY	<b>John Christian Laursen</b> / Ironía, escepticismo, cinismo.	5
	<b>Angel Faerna</b> / La filosofía analítica.	13
	<b>José Luis Pardo</b> / El fin del pensar y la tarea de la filosofía.	23
	<b>Sergio Sevilla</b> / Cambios de perspectiva en la filosofía de hoy.	33
	<b>Francisco Fernández Buey</b> / Marxismos: continuidad y discontinuidad en el cambio de siglo.	47
	<b>Jacobo Muñoz, Nicolás Sánchez Durá y Sergio Sevilla</b> / Conversación sobre la filosofía hoy.	59
ENTREVISTA	<b>Stanley Cavell</b> , entrevistado por Alex.R. Nadal. Filosofía y literatura, escepticismo y romanticismo.	92
TEMAS	<b>Jeniffer Soul</b> / Tratar objetos como personas. Cosificación, pornografía y la historia del vibrador.	103
	<b>Juan José Tamayo</b> / Modernidad, secularización y crisis de Dios.	113
LIBROS	<b>Vicente Sanfélix</b> / Un libro íntegro (Mariano Rodríguez González, El problema de la identidad personal).	123
	<b>Anacleto Pons y Justo Serna</b> / Apología de la historia metódica (Charles V. Langlois y Charles Seignobos, Introducción a los estudios históricos).	128
	<b>Javier Palao Gil</b> / República, socialismo y civilidad en la Europa contemporánea (Antoni Domènech, El eclipse de la fraternidad).	137

PASAJES