

# El derecho a la filosofía

## (Declaración y tesis según Derrida)

Miguel Ángel MARTÍNEZ QUINTANAR

IES Ánxel Fole (Lugo)

### Anámnesis

El origen y comienzo de la cuestión del derecho a la filosofía es fenomenológicamente relevante. La preocupación personal por la defensa de la filosofía arranca en el año 2008. Se dilucidaba, en instancias político-administrativas, el estatuto y presencia académica de la filosofía en la enseñanza secundaria. Si el pensamiento y la acción ética, que no pertenecen al orden de la espontaneidad sino al de la reflexión, irrumpen, de modo contingente, en un momento de crisis (Misrahi, 2006, 86), en ese año crítico empiezo a pergeñar una disposición ética, filosófica. Surge un compromiso explícito con la defensa de la presencia académica filosofía. En consecuencia, y de forma continua, elaboro intervenciones teóricas (artículos<sup>1</sup>, comunicaciones<sup>2</sup>, ensayo<sup>3</sup>), públicas (artículos de periódico<sup>4</sup>, carta al director<sup>5</sup>), didácticas

<sup>1</sup> “Dereito á filosofía e interculturalidade”, *Roteiros. Arumes de pensamento crítico*, nº 2, tresCtres Editores, Santa Comba (A Coruña), 2008, pp. 86-105. En colaboración con el profesor de la Universidade de Santiago de Compostela Luís G. Soto “Filosofía, educación moral e cultura de paz”, *Roteiros. Arumes de pensamento crítico*, nº 5, tresCtres Editores, Santa Comba (A Coruña), 2011, pp. 21-35; “Trabalhar na filosofía, lutar pela filosofía”, *Nova Águia. Revista de cultura para o século XXI*, nº 12 – 2º semestre, Zéfiro, Sintra, 2013, pp. 204-207.

<sup>2</sup> En colaboración con Luís G. Soto: “De profesión, filósofo”, *XXVI Semana Galega de Filosofía: Filosofía e Educación*, Aula Castelao de Filosofía, Artes Gráficas Ramiro Paz, Pontevedra, 2009, pp. 56-59; “Filosofía é verdade”, *XXVIII Semana Galega de Filosofía: Filosofía e mentira*, Artes Gráficas Ramiro Paz S.L, Pontevedra, 2011, pp. 48-51; “Filosofar: coidar de nós: facer Europa”, *XXIX Semana Galega de Filosofía: Filosofía e Europa*, Artes Gráficas Ramiro Paz S.L, Pontevedra, 2012, pp. 43-47; “Filosofar coa memoria”, *XXX Semana Galega de Filosofía: Filosofía e Memoria*, Deputación de Pontevedra, 2013, pp. 51-54.; “A filosofía, o estado e a

(manual<sup>6</sup>, ensayos breves<sup>7</sup>). Son expresiones, unas ocasionales, otras más cuidadas, de la preocupación por la función de la filosofía en una sociedad plural, compleja, avanzada.

En la elaboración de argumentos centrados en la defensa y promoción de la presencia académica de la filosofía, dirigidos al público, familias, estudiantes, responsables políticos, encontré obstáculos, dificultades y, también, falta de fundamento. Tres hechos me impulsaron a ampliar mis lecturas: la insatisfacción con las interpretaciones unilaterales de nuestra tradición filosófica diversa; la autocomprensión espontánea de la filosofía por algunos profesionales de la filosofía como pensamiento inútil, o reflexión sobre la utilidad de lo inútil; el desconcierto del público ante los dos hechos anteriores (traducido en malestar y, a veces, desprecio a la filosofía). Mi pretensión era disponer de elementos de reflexión que justificasen, y justifiquen, la necesidad y presencia académica de la filosofía en nuestro contexto democrático. O dicho de otro modo, el derecho a ser impartida por sus profesionales, y el derecho de la ciudadanía a acceder a lo que atesora y destrezas que puede despertar.

La primera lectura fue *Du droit à la philosophie* de Jacques Derrida (Derrida, 1990). La segunda *Le droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique* (Derrida, 1997). La primera, no ha dejado de formularme interrogantes sobre mi quehacer profesional. La segunda me ha proporcionado algunos argumentos para el público. En esta comunicación me centraré en la segunda y tomaré algunos elementos de la primera en un intento de clarificación y ampliación de un posible, y real, derecho a la filosofía.

### Declaración del derecho a la filosofía

Derrida se manifiesta expresa e inequívocamente en defensa de la presencia académica de la filosofía. Esta presencia se basa en el derecho a la filosofía<sup>8</sup>. ¿En qué consiste este derecho? ¿Cuál es su especificidad? ¿Cómo se realiza? ¿Por qué reclamarlo? ¿En virtud de qué?

Según Derrida, la declaración de un derecho (de cualquier derecho) oculta un performativo (bajo un constativo). Su convención (fundación, establecimiento, institución) supone, siempre, una filosofía (Derrida, 1990, 67). Una filosofía que, el ejercicio del profesional de la filosofía, puede presentar, mostrar, publicar (hacer público), sacar de su estado tácito, implícito, sobreentendido, la mayoría de las veces oculto (ocultado a veces) al público. Una

revolución”, *XXX Semana Galega de Filosofía: Filosofía e Revolución*, Deputación de Pontevedra, 2014, pp. 48-53.

<sup>3</sup> *Ser expósito. Formas do humano nas sociedades avanzadas*, Espiral Maior, A Coruña, 2015.

<sup>4</sup> En *El Progreso* de Lugo: “Filósofas premiadas con respostas á crise” (26/1/2013), “Filosofía galega” (6/4/2013), “Por qué a democracia necesita da filosofía” (8/6/2013), “Valor social da filosofía” (31/9/2013), “Educación na posmodernidade” (12/4/2014), “A filosofía como forma de vida” (5/7/2014), “Unha vida filosófica aínda é necesaria” (13/9/2014), “A Unesco, a filosofía no ensino” (22/11/2014), “Filosofía e deliberación: en defensa do público” (31/1/2015), “Ética e sabedoría” (22/8/2015), “Desculturización programada” (12/12/2015), “Filosofía e progreso” (13/2/2016), “Filosofía e historia” (10/9/2016), “Traballo intelectual e avaliacións externas” (5/11/2016). En *La Voz de Galicia* en colaboración con Luís G. Soto “Temos dereito á filosofía” (14/12/2012). En *Sermos Galiza* “Filosofía, ensaio, escrita” (26/11/2015).

<sup>5</sup> “Sin filosofía ¿qué aprenderán?”, *El País*, (3/2/2013).

<sup>6</sup> *Filosofía 1º Bacharelato*, Baía Edicións, A Coruña, 2015.

<sup>7</sup> En colaboración con Regueiro, Manuel (2011), *Ser cidadán*, GaliNova Editorial, A Coruña. También con Regueiro, Manuel (2011), *Saber convivir*, GaliNova Editorial, A Coruña.

<sup>8</sup> Frente a las posiciones ambiguas, o mendaces, de otros filósofos, el compromiso de Derrida es inequívoco, honesto, incontestable. Así lo rubrica su colaboración con el GREPH –Grupo de Investigaciones sobre la Enseñanza Filosófica– en la lucha política, institucional y epistemológica en defensa del lugar de la filosofía en la enseñanza reglada (Derrida, 1990).

mostración (o demostración) para la que el filósofo profesional está habilitado: dispone de los instrumentos conceptuales adecuados suministrados por su formación académica.

Al mismo tiempo, la declaración de un derecho también supone que su sentido sea *accesible* a todos los interesados<sup>9</sup>. El acceso al sentido de esta declaración (gracias a la alfabetización, un cierto tipo de hermenéutica, un trabajo textual, por ejemplo) se da, simultáneamente, con el acceso a la filosofía implicada en ella (Derrida, 1990, 67). Así es como cualquier sujeto (público, profesional, ciudadanía) está en el derecho (*a priori*) de exigirle al estado (o cuerpo social) que firma una declaración, que torne efectivo el ejercicio de este “derecho a”, o derecho de acceso a la filosofía de esa declaración, al discurso que la funda o legitima (Derrida, 1990, 67-68).

### Dificultades

No obstante, Derrida es consciente de las dificultades. La primera, que el estado proporcione  *fuerza de ley*  al derecho de acceso a la filosofía que, implícita en cualquier declaración, se supone que funda o legitima cualquier declaración y, en el límite, al estado (Derrida, 1990, 67-68). El segundo, que la filosofía implícita en la declaración es  *filosofía*  y, por tanto, un orden del saber y una esfera de la acción  *cuestionable* . No está al abrigo de cualquier discusión, incluso destrucción (filosófica o no). La filosofía, por su propia condición y especificidad, se pone bajo la ley que quiere que el derecho a la filosofía no se detenga jamás. Esto quiere decir que la filosofía es desencadenamiento de un cuestionamiento o interrogación incesante, sean cuales fueren sus consecuencias. Nunca suspende la cuestión, ironía,  *skepsis* ,  *epoché* , duda, disputa, ante ningún filosofema. Tampoco, por supuesto, ante el filosofema, o filosofemas, que parecen fundar de manera determinante una declaración de derechos como, por ejemplo, los términos de la Declaración de los derechos humanos (que incluye, para Derrida, el derecho a la filosofía).

Según Derrida, la Declaración de los derechos humanos compromete a dos obligaciones, como mínimo. La primera, formar, a través de la instrucción, sujetos capaces de comprender la filosofía de esta Declaración. La segunda, lograr las fuerzas necesarias para resistir al despotismo.

### Sujetos filosóficos

Los lectores-receptores, beneficiarios-habilitados, autores-actores, de esta Declaración son sujetos filosóficos (tienen la posibilidad para llegar a serlo). ¿Por qué razón? Deben ser capaces de asumir el espíritu y la letra filosóficas de la Declaración, es decir,  *una*  filosofía del derecho natural, de la esencia del hombre que nace libre e igual a los otros,  *una*  filosofía del lenguaje, del signo, de la comunicación, del poder, de la justicia y del derecho.  *Esta*  filosofía tiene una historia, su genealogía es determinada, y su fuerza crítica, reconozcámoslo, es inmensa (recuérdese, únicamente, lo que acontece, a día de hoy, en otras áreas sociogeográficas y culturales del planeta diferentes a la nuestra). Pero los límites dogmáticos (conceptuales, argumentativos) de la Declaración, son ciertos: responden a  *una*  filosofía (con todo lo que esto significa desde el punto de vista epistemológico y moral, por ejemplo).

Si se desea hacer efectiva (realizar, ejecutar, incluso apresurar) la lógica esta Declaración,

<sup>9</sup> O supuestos interesados, puesto que esta comunidad aún no está dada, sino que se constituye gracias a ese mismo derecho (Derrida, 1990, 67).

hay que hacer efectivo el derecho a *una* filosofía, ciertamente, de momento, y no es poco, la suya. Pero en esta realización hay que tener en cuenta que, como en cualquier realización, hay una tendencia a minorar, marginalizar, censurar (por todos los medios, a veces sutiles y siempre sobredeterminados) las *otras* filosofías en nombre de *esa* filosofía. En particular cuando su labor específica de cuestionamiento desborda la maquinaria filosófico-jurídico-política que sostiene al estado, la nación y sus instituciones pedagógicas<sup>10</sup> (Derrida, 1990, 69).

### Salv guarda del pensamiento

Desde este ángulo, se puede empezar a percibir que el derecho a la filosofía no es un derecho en medio de otros (Derrida, 1990, 69). Derrida hace un llamamiento a confiar las condiciones de ejercicio del derecho a la filosofía a un *estado de derecho*. Un estado cualificado para tornar efectivo el derecho que a él mismo lo pone (constituye, instituye, funda). Pero ¿estas condiciones acaso no sobredeterminan el trabajo del filósofo profesional?

Según Derrida, estas condiciones deberían permanecer *exteriores* a lo filosófico como tal. ¿Pero es posible rigurosamente, en puridad? Derrida contesta que no. Aún así, matiza. *Exteriores* quiere decir, por lo menos aquí, *tendencialmente, idealmente*, extrínsecas. A pesar de que el estado está obligado a asegurar las condiciones técnicas, materiales, profesionales, institucionales, de un derecho a la filosofía, esto no obliga a la filosofía a firmar un contrato que la liga, ineluctablemente, a él. No debe haber un contrato que ligue a la filosofía con el estado, que los instituya en pareja, que convierta a la filosofía en socia, asociada, recíproca y responsable, del estado. Derrida afirma que si esta exigencia recae sobre la filosofía, aunque sea implícitamente, estaría en su derecho, un derecho que ella se da a si misma, de romper unilateralmente cualquier acuerdo, de manera brutal o astuta, declarada o, si la situación lo exige, subrepticia (Derrida, 1990, 69).

Esta irresponsabilidad ante el estado puede ser exigida merced a la responsabilidad de la filosofía delante de su propia ley. Su ley es, tradicional, pero equívocamente, eso que nombra como *pensamiento*. En su virtud, y a través de su invocación, puede la filosofía romper su contrato con el estado. También con la ciencia y con la filosofía como disciplina (Derrida, 69-79). No se trata, dice Derrida, de reconstituir la interioridad esencial de una filosofía, sino, al contrario, llevar la responsabilidad hasta el punto de darse el derecho (o el privilegio) de interrogar por ese límite *entre* dentro y fuera, propio y no-propio, esencial y no-esencial (Derrida, 1990, 70).

Según Derrida, si se sigue este tipo de argumentación, el derecho a la filosofía puede ser administrado, protegido, facilitado, por un aparato jurídico-político. Y la democracia, tal como se da en la actualidad, es, desde este punto de vista, el mejor (Derrida, 1990, 70). Pero

<sup>10</sup> Según Derrida, el estado (francés, pero en el horizonte cualquier estado) debería enseñar (no necesariamente inculcar) la filosofía de la Declaración, para convencer a la ciudadanía. En primer lugar, a través de la escuela y todos los procedimientos educativos (incluso más allá de la clase de filosofía, sin prescindir de ella). Esta empresa encuentra hoy, como en 1990, todo tipo de resistencias. No todas son necesariamente inspiradas por dogmatismos reaccionarios o pulsiones oscurantistas. Algunos, por ejemplo, no quieren ir tan lejos en la ilustración, por disponer y priorizar un sentido propedéutico o técnico, en cualquier caso irreflexivo, de la formación. Otros aspiran a ir más allá de la ilustración, desde una apropiación del sentido de la Declaración pos-moderno, *naif*, relativista, irresponsable, sensacionalista, impresionista. En cualquier caso menos general, o universal, y que se presta a serios y graves equívocos, a veces explotados por ideólogos y tecnólogos que calculan su interés y lo generalizan a través de sus medios de producción, difusión, evaluación. Este hecho anuncia de forma aguda una dificultad y necesidad de pensamiento en esos lugares donde la conciencia reflexiva parece estar ausente (Derrida, 1990, 68-69).

el derecho a la filosofía no puede ser asegurado, aún menos producido, por la vía del derecho (como conjunto de prescripciones acompañadas de medios de constricción y sanciones). En opinión de Derrida, el acto filosófico, o la experiencia filosófica, sólo tiene lugar en el instante en que ese límite jurídico-político *puede* ser transgredido (o, por lo menos, interrogado) (Derrida, 1990, 70).

En cuanto a lo que liga esa transgresión a la producción de un nuevo derecho, el pensamiento debe *poder* expresar su derecho más allá de la filosofía y de la ciencia (evidentemente “por medio” del estado, pero “atravesando” el estado). No hay instancia pura, no hay paso puro (Derrida, 1990, 70). *Pensamiento* es el nombre o rúbrica que sólo titula la posibilidad de ese no/paso<sup>11</sup>. Ese, este pensamiento, debe, en nombre de una democracia siempre por venir (como posibilidad de este, ese pensamiento), interrogar a la democracia de hecho, criticar sus determinaciones actuales, analizar su genealogía filosófica<sup>12</sup>.

### Desarrollo del derecho

Derrida especifica con contenidos materiales este derecho a la filosofía en su intervención en la UNESCO (Derrida, 1997). Para Derrida, la UNESCO, en concreto su Departamento de Filosofía, es la institución privilegiada donde formular la cuestión del derecho a la filosofía desde el punto de vista cosmo-político. La UNESCO sería, simultáneamente, portadora de la respuesta y la responsabilidad de esta cuestión. El lugar que nació como una emanación de ese derecho y también es, paradójicamente, su fuente (Derrida, 1997, 11-12; Vermeren, 2003, 18-27, 83-98). Derrida defiende, en toda la extensión del texto, las siguientes tesis a modo de titulares indicativos<sup>13</sup>. Una metafilosofía tanto del derecho a (la) filosofía como, evidentemente, de la filosofía<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> En francés: *pas* (Derrida, 1990, 70).

<sup>12</sup> Esta es tarea de la desconstrucción. De este modo, *democracia* expresa ser por venir, no el día siguiente, o el futuro, sino promesa de acontecimiento o acontecimiento de una promesa. Un acontecimiento es una promesa que constituye lo democrático, no actualmente, sino en un aquí-ahora cuya singularidad no significa la presencia o la presencia en sí (Derrida, 1990, 70-71). Para la relación entre democracia por venir, filosofía, “pensamiento otro” y amistad cf. Derrida, 1994.

<sup>13</sup> En francés: *titres* (Derrida, 1997, 34).

<sup>14</sup> Una tentativa interesante de metafilosofía la encontramos en Martínez (2015, 91-289). A su juicio una metafilosofía actual debe trabajar con cuatro imperativos: elaborar valores ajustados a las actuales condiciones (científicas, industriales, democráticas); construir una imagen no dogmática del pensamiento; salir del pensamiento representativo; desplazar la frontera o límite de la filosofía. La idea de Benjamin de *constelación* es el instrumento adecuado (desde el punto de vista pedagógico y heurístico) para explicar, ordenar, comprender, algunas formas de trascender la filosofía clásica. Hay tres: marxiana, positivista-pragmatista, existencial-hermenéutica. Se entrecruzan en sus críticas a la filosofía especulativa clásica, aunque en cada una predomina un aspecto: práctico en la marxiana, cientificista en la positivista-pragmatista, individual en la existencial-hermenéutica. La constelación marxiana diluye la filosofía clásica en política revolucionaria, propone una metafilosofía como filosofía de la praxis; la positivista difumina la filosofía especulativa en ciencias positivas, limita la filosofía a epistemología de las ciencias o análisis del lenguaje ordinario; la existencial-hermenéutica disuelve la filosofía clásica en estética, concibe la metafilosofía como poetización del pensamiento (Martínez, 2015, 102-165, 165-207, 207-267, respectivamente). Martínez defiende una metafilosofía actual que, primero, cuente con Deleuze como guía y modelo (Martínez, 2015, 267-282), y, segundo, tome en cuenta el pensamiento de la emancipación para establecer una relación consciente, irónica y subversiva con sus propios presupuestos metafísicos, herencia, finitud (Martínez, 2015, 293-327).

### Primera tesis: instituciones y declaraciones son filosofemas

Según Derrida, las instituciones internacionales que ven la luz después de la Segunda Guerra Mundial, y el derecho internacional que intentan poner en marcha, son filosofemas. Esto quiere decir que son actas o actos filosóficos, archivos filosóficos, producciones y productos filosóficos. Por dos razones. Primera, porque los conceptos que las legitiman tienen una historia filosófica (inscrita en la carta o constitución de la UNESCO). Segunda, porque, al mismo tiempo, estas instituciones implican el hecho de compartir una cultura y lenguaje filosóficos. Esto supone, en virtud de lo que dijimos más arriba, un compromiso vinculante, inmanente, que debe hacer posible el acceso a ese lenguaje y a esa cultura. Acceso que, en primer lugar, es a través de la educación filosófica (Derrida, 1997, 13-14).

El derecho constitucional, declaraciones, constituciones, ordenamientos legales, por ejemplo, se fundan en enunciados y conocimientos filosóficos (derecho natural o positivo, filosofía moral, filosofía política, historia de las ideas, epistemología del conocimiento, antropología, ontología) (Derrida, 1990, 57). Estos documentos *elevan* a principio (legal, jurídico, también moral) lo que, con claridad y sin rodeos, una comunidad (asamblea, convención, parlamento, reunión, o nación, estado, país) considera un hecho (contemplado desde *una* filosofía del conocimiento, del ser y el lenguaje). Las instituciones que estos documentos ponen en marcha y que, por su parte, los ponen en acto, son, también, construcciones *erguidas* merced a (y para) *esa* filosofía.

Desde el punto de vista de un estado democrático, los documentos de los que hablamos son actos declarativos, algunos con fuerza de ley, todos con fuerza de convicción o creencia, en los que se expresa y diseña aquello en lo que una ciudadanía debe ser instruida. Que este conocimiento permanezca espontáneo (natural, implícito, incluso cosificado) está en contra de lo que esas declaraciones jurídicas, o proto-jurídicas, manifiestan y requieren. La expresión lingüística del derecho *no es todavía* la comprensión de su contenido semántico. La existencia de instituciones nacionales e internacionales que velan por el cumplimiento del derecho *no es aún* su adquisición, asimilación y crítica, como concepto reflexivo, por una ciudadanía. Cualquier declaración prescribe *a priori* la enseñanza y propagación de la filosofía, de *una* filosofía. En particular *la* filosofía de la lengua que ella misma supone para producirse, fundarse, instituirse (Derrida, 1990, 57). Esto envuelve, ineludiblemente, un compromiso de *presentación* (como mínimo, en virtud de la ley del *pensamiento*) de las *otras* filosofías a la ciudadanía (es decir, a esa parte de la ciudadanía que está formándose: los estudiantes)<sup>15</sup>.

<sup>15</sup> Surgen, polo tanto, dos grados educativos, pedagógicos. El primero trata de explicitar, explicar, exponer, la filosofía implicada (implícita, envuelta, comprometida) en el derecho, declaraciones, constituciones, ordenamientos legales, para facilitar el acceso a la ciudadanía (Derrida, 1990, 58). De un modo elemental: informar. En este primer grado, se debe suponer en la ciudadanía el conocimiento de la lengua, la disponibilidad y publicidad de los textos, la formación del profesorado de filosofía. El segundo grado, busca lograr la práctica del derecho a enseñar la filosofía y el derecho a aprender la filosofía del derecho (de las declaraciones, constituciones, ordenamientos legales, etc.). En una palabra: formar (en sentido pleno). En este segundo grado, se presupone que la ciudadanía (o una parte de ella) conoce, con antelación, el fundamento filosófico del derecho, y actúa en consecuencia (Derrida, 1990, 62-63). Estos dos grados se distinguen analíticamente. Desde el punto de vista temporal, de la praxis, se superponen, no son sucesivos. Incluso pueden ser simultáneos, sufrir desfases y reprises. En cualquier caso, el autor (supuesto, nominal) del derecho puede convertirse en el actor (de hecho, personal) del derecho. En el límite, el actuante. O dicho de otro modo: el derecho que el remitente se envía a sí mismo llega a destino, convirtiendo al remitente en *otro* destinatario (beneficiario del derecho) –una re-autorización. Si la figura del primer grado hace conocer lo que se supone, pero se ignora, la segunda convierte el conocimiento adquirido en un derecho *a*, transformando la teoría sabida en praxis consciente. En la

El derecho *a* (derecho de acceso y praxis real) significa dos cosas. Primera, poseer información (su comprensión, exposición, explicación), no sólo adquirir capacidades de leer e interpretar. Segunda, disponer de la filosofía que inspira (de manera latente, tácita, supuesta) el derecho y las cuestiones del derecho en general (filosofía del lenguaje, filosofía de la historia, filosofía de la lógica, filosofía moral, metafísica, por ejemplo). En consecuencia, dominar, también, las *otras* filosofías que complementan, completan o, directamente, destruyen y reemplazan, esa filosofía singular.

### Segunda tesis: historia de la filosofía es memoria plural

Para Derrida, la reflexión sobre el derecho a la filosofía no debe contentarse con cierta historia o memoria de los orígenes occidentales de la filosofía (mediterránea, centro-europeas, greco-romano-árabes, germánicas, etc.). Una de sus obligaciones es desplazar el esquema fundamental de esta problemática. Puede recurrir, por ejemplo, más allá de la oposición entre eurocentrismo y anti-eurocentrismo (Derrida, 1997, 31-32). Derrida afirma que existen otras vías para la filosofía, distintas a la apropiación entendida como expropiación (pérdida de la memoria al asimilar otra memoria, oponiéndose una a otra). Y no sólo hay otras vías para la filosofía, sino que la propia filosofía, como *pensamiento*, es la *otra* vía.

El filósofo Fernet-Betancourt desarrolla esta tesis derridiana. Sostiene que hay un tipo de pensamiento que reclama (reivindica) y apela (llama) a la necesidad de dar palabra a todos aquellos *topoi* que carecen de nombre propio en el mapa de la memoria occidental de la filosofía (Fernet-Betancourt, 2001, 15-16). Lugares y memorias que reclaman su derecho a filosofía (no a *la* filosofía). Fernet-Betancourt lo denomina pensamiento intercultural: ética del respeto, tolerancia, solidaridad cultural<sup>16</sup> (Fernet-Betancourt, 2001, 379).

Fernet-Betancourt concibe el ejercicio del derecho a filosofía como un programa constructivo que crea condiciones para una re-escritura de la geografía filosófica. Este lugar reúne las voces portadoras de memorias alternativas, periféricas, reprimidas, marginadas, que fueron y son excluidas en virtud de una concepción esencialista, sempiterna de lo que es, y no, filosofía. El derecho a filosofía se realiza como un proceso polifónico en el que se consigue la sintonía y armonía de las distintas voces a través del muto contraste con el otro, el continuo aprender de sus opiniones y experiencias (Fernet-Betancourt, 29). El resultado es un descentramiento de la reflexión filosófica de cualquier centro dominador. No sólo se logra despiezar el eurocentrismo. También el latinoamericanismo, afrocentrismo, por ejemplo (Fernet-Betancourt, 2001, 41).

Este anticentrismo no es negación o descalificación de ámbitos culturales distintos a los propios. Es un procedimiento crítico. La tradición filosófica propia no se toma como espacio de instalación absoluta. Sólo como punto de partida para acercarse a la intercomunicación filosófica, transporte de tradiciones de pensamiento, memorias de pensamiento que, con dificultad, pueden olvidar (poner entre paréntesis, superar) sus presupuestos (precomprensión, prejuicios, comienzo). El anticentrismo, procedimiento de movilidad y tránsito, capacita para hacer historia de la filosofía como memoria plural. Es, quizás, una forma de entender la filosofía como *otra* vía. Otredad del *pensamiento* a la que Derrida invita.

circulación plegada de estas dos figuras, su complicación, la matriz de su plica, puede asegurarse un doble apoderamiento: comprender y aplicar, interpretar y recodificar (Derrida, 1990, 63-64). La filosofía puede capacitar para este doble poder.

<sup>16</sup> En puridad, el proyecto de Fernet-Betancourt (2001) no es un plan político, una propuesta jurídica. Es una opción ética, filosófica.

### Tercera tesis: derecho a la filosofía es derecho de acceso a lo diverso

En relación con lo antedicho, para Derrida el derecho a la filosofía no sólo pasa por una apropiación de la competición entre los modelos filosóficos dominantes (filosofía continental y filosofía anglosajona) y, en límite, de cualquier modelo, sino, y sobre todo, por el acceso a otros *topoi* de pensamiento (Derrida, 1997, 36). En lo relativo a esta diversidad, hay dos rasgos que, manejados con prudencia y cautela, pueden ser útiles para realizar el derecho como acceso diverso a otros *topoi*: interdisciplinariedad e interculturalidad. Prudencia y cautela porque estamos acostumbrados a que se utilicen como eslóganes ideológicos, pedagógicos, políticos, rúbricas administrativas, para primero minorar y, a continuación, vaciar de contenido material y sustantivo la disciplina filosófica. También porque se emplean como criterios para desdibujar y borrar la presencia académica de la filosofía repartiéndola, distribuyéndola, racionándola, entre diferentes áreas de conocimiento con la excusa de su proto-presencia en ellas. Por estas dos razones recurrimos, de nuevo, al enfoque del filósofo Fernet-Betancourt<sup>17</sup>.

Interdisciplinariedad e interculturalidad pueden establecer condiciones *mínimas* para institucionalizar el derecho de acceso a otros *topoi* filosóficos, de pensamiento, en y sin olvidar nuestra tradición (Fernet-Betancourt, 2001, 57 y ss.). Es lo que Fernet-Betancourt denomina multilateralismo intercultural. Esta constelación sapiencial surge en el siglo XXI motivada por dos hechos.

El primero es el desafío que supone la existencia de modelos de racionalidad específicos incapaces de decidir, desde sí mismos, sobre cuestiones fronterizas, limítrofes, que se juegan en sus lindes. Estos modelos de racionalidad disciplinar están llamados a constituirse, por el reconocimiento de sus límites, en racionalidades de consulta. El método de consulta puede ser la interdisciplinariedad como *pensamiento*.

El segundo hecho es la emergencia (con consciencia de sí) de tradiciones de pensamiento excluidas por la dinámica expansiva de un *logos* monocultural que uniformiza no sólo la historia de la filosofía, sino sospecha (o, directamente, descarta) el derecho de acceso a lo diverso. No basta con decir que la progresividad de la autoconciencia de las diversas culturas de la humanidad (en África, Asia, América) se trasluce en su concurrencia a foros, congresos, reuniones internacionales en los que reclaman y ejercitan su derecho a ofrecer aportaciones a la construcción de una humanidad universal. También hay que recordar que existe la filosofía americana, china, india, africana. Algunas milenarias. Y la filosofía gallega, catalana y vasca.

Estos dos hechos, entre otros, hacen entrar en crisis la época de las filosofías monoculturales, monotónicas, monolingües (o, como mucho, bilingües). Estas positivities pueden fundar (a través de enunciados-actos performativos) el derecho de acceso a lo diverso del pensamiento, las tradiciones filosóficas plurales. Aceptar y elevar estos dos hechos a concepto filosófico significa, entre otras cosas, convertir en hábito una actitud filosófica

<sup>17</sup> Ciertamente hay otros enfoques. Por ejemplo, la tercera tesis metafilosófica derridiana (también la segunda) puede ser desarrollada desde una filosofía materialista como la de Althusser (2016). Althusser declara que una filosofía que quiera verdadera y honestamente conocerse, saber qué lugar ocupa en el mundo filosófico, tiene que hacer lo que denomina *gran rodeo* por la historia de la filosofía (Althusser, 2016, 69). Significa introducirse en obras y corrientes filosóficas totalmente ajenas (distantes en el tiempo, diferentes conceptualmente, incluso opuestas sistemáticamente). Pero, también, sumergirse en las prácticas no-filosóficas de las personas, en aquellos objetos que la filosofía tradicional (idealista, la denomina Althusser) ha pasado por alto en su historia (materia, trabajo, cuerpo, mujer, niño, prisión, bárbaros, indígenas, poder, entre otros) (Althusser, 2016, 70). Esta regla metafilosófica se basa en la exigencia materialista de no olvidar, en filosofía, la práctica (producción y lucha de clases) (Althusser, 2016, 93-94).



abierta de constante revisión autocrítica y reinstalación teórica continua (Fornet-Betancourt, 2001, 67). Dicho de otro modo: la contingencia histórica radical de cualquier forma de filosofía, su falta de necesidad espiritual, su nulo asiento escatológico, es un plano de inmanencia que permite ensayar una respuesta conceptual diferente, diversificada, al profesional de la filosofía<sup>18</sup> (Fornet-Betancourt, 2001, 68-69).

#### **Cuarta tesis: no hay lengua filosófica original, originaria, exclusiva**

En cuarto lugar, Derrida entiende que el respeto y la extensión del derecho a la filosofía es la apropiación y, sobre todo, ultra-pasamiento de las lenguas que se dicen fundadoras u originarias de la filosofía (griego, latín, germánico, árabe) (Derrida, 1997, 37-38). También en este aspecto puede completarse la propuesta Derrida con la deriva de Fornet-Betancourt.

Fornet-Betancourt subraya la importancia de prestar atención a otras voces maestras, sumándolas a las clásicas de la filosofía occidental. Por ejemplo, la voz náhuatl, tupiguaraní, aymara, negra y, en general, las voces indígenas y afroamericanas silenciadas (Fornet-Betancourt, 2001, 85). También se pueden añadir las voces filosóficas china, japonesa, india, y la lengua gallega, catalana, vasca. Esto implica, en primer lugar, acercarse, conocer, publicitar, esas escrituras filosóficas, sus autores, corrientes y discursos. Pero, en segundo lugar, también puede suponer, por ejemplo, que los filósofos formados en la hermenéutica textual convencional den un paso *más*: ir más allá de lo transmitido y documentado por escrito según los cánones de las formas filosóficas académicamente aceptadas. No sólo habría que consultar, con el menor número de prejuicios posibles, fuentes como la poesía popular, literatura, religión, aprender a superar los límites de la cultura escrita, para oír y dar su lugar a otras fuentes pensantes (voces, por ejemplo, que no objetivan su pensar en la escritura, sino que lo transmiten oralmente). También habría que convocar a voces, aún desconocidas, de maestros que no deberían tomarse como objetos de estudio de la antropología, sino como portavoces filosóficos no interpretables, intérpretes por sí y para sí.

<sup>18</sup> Desde una perspectiva filosófica radicalmente distinta (manejo de fuentes, intención y procedimiento hermenéutico, objetivos filosóficos), pero que, curiosamente, puede llegar a converger en los resultados, Pierre Aubenque (2012) plantea la necesidad de desconstruir la metafísica tradicional occidental basándose en su clausura prematura, inmadura, de las posibilidades del *pensamiento*. Cierre que excluye de su campo algo *pretendidamente* impensable y toma la decisión *arbitraria* de establecer una frontera entre lo pensable e impensable. Según Aubenque, el propio Aristóteles ofrece caminos de salida o, al menos, medios para resistirse a lo que la historia convirtió en onto-teología: el programa de una ciencia del ser que interroga por el sentido del ser del ente en general (Aubenque, 2012, 85-86). Este programa apunta a una *accidentalidad no cerrada del ser*. El ser surge de una manera que nunca es previsible, definible (como surgimiento de accidentes inéditos, no subsumibles bajo algunas de las categorías conocidas) (Aubenque, 2012, 90-91). Una *polisemia del ser* que expresa ese surgir alegre, exuberancia de la accidentalidad, que impide que el ser coincida *con uno solo de sus sentidos y se agote en él* (Aubenque, 2012, 91). La metafísica incluye su propio rebasamiento porque es la primera empresa histórica que pretende desconstruir las apariencias, pretendidas certezas, saberes envarados. En su proyecto y ejercicio, la metafísica (desconstruida o no) desplaza fronteras, definiciones (*horismoi*) porque no convierte al ser en un término (*horos*) definible, sino en un horizonte sin más esencia que su propia in-finitud (*aoristia*) (Aubenque, 2012, 94). De esta manera, la metafísica desconstruye los cierres, abre de nuevo las potencias cegadas del *al pensamiento*. Para esta tarea, puede servir de ayuda la práctica historiográfica de la metafísica desde principios metodológicos renovados (Aubenque, 2012, 95-109). Uno de los más interesantes es el que propone tener en cuenta el *modo de fundación* de las decisiones ontológicas, las presuposiciones que rigen la actividad teórica y práctica de los seres humanos en/desde/para una sociedad particular. O dicho de otro modo: investigar si *esta* fundación se establece por causalidad, analogía, homología, afinidad electiva, interferencia recíproca, o cualquier otro modo de vínculo (inédito o no), con lo que podemos llamar *social* (Aubenque, 2012, 107).

Esta ampliación de las lenguas de la filosofía, y sus sujetos portadores, supone un doble aprendizaje. Primero, aceptar que algunos filosofemas no son transmitidos por filósofos profesionales, pero que pueden llegar a serlo (habría que establecer, entonces, unos criterios válidos para una mayoría, que vinculasen y fundasen la profesionalidad filosófica). Segundo, asumir las consecuencias hermenéuticas, prácticas, teóricas, políticas, morales, del problema de la traducibilidad universal, de pretender entender demasiado rápido traduciendo *in extremis* palabras y experiencias cualesquiera (singulares) a los idiomas filosóficos dominantes (Fornet-Betancourt, 2001, 89-90). El asunto de la universalidad de la experiencia filosófica y de la filosofía de la experiencia se pone en juego.

Si no hay lengua original, originaria, exclusiva, para la filosofía, queda en suspenso la auto-atribución de autenticidad de algunas experiencias de pensamiento, al menos por el momento (será preciso determinar cuál es la duración y condiciones de este momento). Según Fornet-Betancourt, también queda en suspenso la atribución de papeles de maestro y alumno que, a partir de ahora, se intercambian (por ejemplo, en este momento las culturas americanas, africanas, orientales, pueden ser maestras, y el alumno la cultura anglo-europea) (Fornet-Betancourt, 2001, 63). En el límite, podría desaparecer la regla filosófica establecida como punto referencial absoluto para discernir el lugar del maestro, lugar de enunciación del magisterio filosófico. Esta nueva escena escolar, pedagógica, se basa en la renuncia a la doble idea de que el maestrazgo filosófico es una dinámica de implantación en las culturas asiáticas, africanas, amerindias, de un pensamiento monoculturalmente determinado por Occidente, y un proceso de asimilación (integración, expropiación, yuxtaposición) de las particularidades culturales. Pero, a la inversa, también. Esas culturas, mayoritarias o no, practicaron, del mismo modo o de forma diferente, un proceso de asimilación histórica de otras culturas menores. Por último, también se torna problema la naturaleza del sujeto portador del derecho a filosofía. En este punto, Fornet-Betancourt aporta una perspectiva que revisita otras ya dadas en la historia de la filosofía: el sujeto de atribución del derecho a filosofía son los pueblos, las culturas<sup>19</sup>.

El derecho a filosofía puede ser un camino para afrontar el desafío cultural de los imaginarios indígenas, africanos, orientales, magrebíes, entre otros, sin apostar por el mestizaje cultural (que puede ser falso, falsa conciencia), aculturación (que avasalla, anula), multiculturalización (que homogeneiza y yuxtapone, en virtud del uno que permite contemplarla como múltiple). El derecho a filosofía, como ausencia de lengua filosófica original, es disponerse a renegociar de nuevo el ejercicio y contenidos de filosofía, sobre la base de una

<sup>19</sup> El sujeto de atribución del derecho a la filosofía es el individuo, la persona. En el sistema escolar, los estudiantes. Así lo aceptamos y reivindicamos. Pero Fornet-Betancourt lo enfoca de otra manera. El portador del derecho a la filosofía son los pueblos, las culturas. Este sujeto afirma su derecho a ver y formular conceptos desde su situación existencial y contexto (Fornet-Betancourt, 2001, 35). Además es sujeto filosófico en el sentido de ser expresión contingente y articulada desde el trasfondo irreductible de los distintos mundos de la vida. Esto convierte en un desafío pensar filosóficamente entre lenguas autorizadas y habilitadas para la filosofía, dialogar con ellas. Que no haya una lengua originaria para la filosofía implica, como mínimo, dos cosas. En primer lugar, la revisión de la forma de racionalidad imperante. ¿Para qué? Transformarla para coparticipar en el proceso de su constitución (autofundación, institución) con las voces afectadas por su exclusión de esa misma racionalidad. Se trata de esbozar una forma de racionalidad que traspase los límites actuales de la “teoría del entender”, y permita ver el mundo y la historia desde la perspectiva de la exterioridad, aún periférica, del otro en cualquiera de sus figuras –extranjero, el de fuera, indígena, inmigrante, etc. En segundo lugar, vivir en la siguiente paradoja o aporía: para desmontar nuestro pensamiento unilateral necesitamos los logros de nuestra propia racionalidad unilateral. El nivel de racionalidad en el que estamos es, al mismo tiempo, la vía adecuada, única, para desmontarlo (Fornet-Betancourt, 2001, 39-43).

discusión igualitaria entre culturas, en una especie de parlamento democrático. Este parlamento no concede a ninguna el derecho al veto, pero otorga el derecho a expresarse sin limitaciones conceptuales previas, es decir, un derecho inequívoco a filosofía (Fornet-Betancourt, 2001, 241).

### Quinta tesis: derecho a la filosofía es autonomía

En quinto lugar, para la práctica de un derecho a la filosofía es esencial, según Derrida, la autonomía en un doble sentido. En primer lugar, autonomía con respecto a la ciencia vinculada a la técnica, economía, intereses político-económicos, político-militares. En segundo lugar, autonomía con respecto a las religiones. De lo que se trata es de que el acceso a la filosofía no se niegue (prohíba, dificulte, limite) a nadie (sea cual fuere el área cultural, lingüística, nacional, religiosa, en la que vive) por razones sociales, políticas, religiosas (en razón de su pertenencia a una clase, edad, sexo, grupo, etnia) (Derrida, 1997, 40-41).

En un texto de 1962 “¿Para qué aún la filosofía?”, Adorno da un contenido material a esta autonomía propuesta por Derrida (Adorno, 2009, 401-414). Si la filosofía es necesaria, y lo es al menos como derecho, lo será como ejercicio crítico, crítica, resistencia contra la heteronomía en expansión (Adorno, 2009, 406). La filosofía tiene que proporcionar un refugio a la libertad (Adorno, 2009, 406). Evidentemente no se puede esperar de la filosofía más de lo que puede ofrecer, es decir, no se le puede exigir lo que no es capaz de frenar: las tendencias políticas que en todo el planeta *menoscaban* la libertad (operación de *corte* que se extiende y empapa muchas argumentaciones filosóficas). Al menos la filosofía, en su empleo crítico, puede demostrar la falsedad de lo real, la escisión de la totalidad, la cosificación de la conciencia, la mimesis idiota de los conceptos reificados. Dicho de otro modo: la autonomía de la filosofía la auto-habilita para presentar lo existente en movimiento, como conjunto articulado de lo que ante la conciencia común se presenta en momentos separados, pero que, en realidad, pertenecen al mismo proceso histórico, social, económico, artístico, por ejemplo.

El derecho a la filosofía, como ejercicio de la autonomía, es el compromiso de superar la ingenuidad, naturalismo, espontaneidad, de la conciencia arbitraria, cosificada, separada, que se autoconcibe como ilimitada en su limitación (Adorno, 2009, 408). Disolver esta apariencia, es su primera tarea en un mundo fuertemente socializado. Mundo en el que los individuos, precisamente como individuos, permanecen ciegos y mudos ante esta socialización masiva (Adorno, 2009, 409).

El derecho a la crítica filosófica pretende ayudar formal y materialmente a *esa* figura de la libertad espiritual, intelectual, reflexiva, que no tiene cabida en las corrientes filosóficas dominantes (Adorno, 2009, 409). El pensamiento abierto, coherente, situado en el conocimiento más avanzado, es libre ante sus objetos. No permite que los conocimientos organizados le prescriban reglas. Canaliza hacia los objetos el conjunto de la experiencia que acumula, desgarrar el tejido social que los oculta y los vuelve a percibir de nuevo (Adorno, 2009, 409-410).

El derecho a la filosofía es autonomía porque puede tener en cuenta las mediaciones objetivas y subjetivas, acoger los momentos de la realidad social y política en su dinámica, prescindir del dominio, por ejemplo, de los métodos fenomenológico, ontológico, positivista, o cualquier otro (Adorno, 2009, 410). Este poder o posibilidad es la actividad del espíritu mediante conceptos (Adorno, 2009, 410), la elevación a concepto consciente de lo que los humanos ya saben hoy (merced a las ciencias naturales y sociales) y viven como separado, ajeno, quizás alienado (Adorno, 2009, 411).

### **Sexta tesis: derecho a la filosofía es (promesa de) democracia**

Derrida es tajante: el derecho a la filosofía está indisolublemente unido a una democracia por venir (Derrida, 1997, 42; Derrida, 1991). Podemos vincular esta democracia por venir, siempre en trance de llegar como acontecimiento, con la propuesta educativa de creación de capacidades para el desarrollo humano de Martha Nussbaum (2010, 2012).

Para una sociedad democrática compleja en la que las instituciones de enseñanza están tensionadas por un modelo educativo orientado a aumentar el PIB per cápita, Nussbaum propone el modelo del desarrollo humano (Nussbaum, 2010, 34-47). Este modelo se compromete con la democracia, con su realización como acontecimiento, no sólo como discurso. Es decir, con la formación de una ciudadanía apegada (o con afecto moral) a las instituciones democráticas y el compromiso cívico. Nussbaum (2010, 48-49) propone para debatir con el público (con cualquier público, en los foros cívicos, asociativos, políticos) un conjunto de aptitudes que un estado democrático debe promover en su sistema educativo. Son siete: aptitud para reflexionar sobre las cuestiones políticas que afectan a la nación; para reconocer a otros ciudadanos como personas con los mismos derechos; para preocuparse por la situación y circunstancia de sus conciudadanos; para imaginar cuestiones complejas (biológicas, sociales, económicas, culturales, políticas, clínicas, por ejemplo) que afectan a la biografía de cada persona a lo largo de su desarrollo vital; para emitir un juicio crítico sobre autoridades y representantes políticos, y su quehacer; para pensar en el bien común e integral de la nación como un conjunto complejo, articulado, siempre en vías de integrarse, no descomponerse; para concebir la propia nación como parte de un orden mundial complejo. Estas siete aptitudes deben despertarse, desarrollarse, completarse, revisarse, a través de la disciplina filosófica, en las aulas, con los estudiantes en una educación para la democracia, para la ciudadanía.

Nussbaum (2010, 73-74) propone el desarrollo de un plan con siete objetivos. Son: desarrollar la capacidad del estudiante de “ver” desde la perspectiva del otro; hacerle sentir que ser débil no es vergonzoso, necesitar de los demás no es indigno, tener necesidades y sentirse incompleto son ocasiones para cooperar y crecer en común; desarrollar la capacidad para sentir un interés auténtico por los otros; enseñar contenidos concretos, materiales, de la historia y vida de otros grupos (raciales, religiosos, sexuales, entre otros); fomentar la responsabilidad individual; promover el pensamiento crítico y, lo más importante, su expresión en público (oralmente o por escrito). La filosofía, desde sus distintas áreas, debe hacerse cargo de esta labor para la democracia por venir.

### **Séptima tesis: imperativos exteriores a la filosofía son filosofía(s)**

Desde el punto de vista de Derrida, la crisis de todas las sociedades (occidentales o no) que desearían practicar (ejercitar, realizar, materializar) un derecho a la filosofía, es que la filosofía sufre, en todo el planeta, una limitación en su enseñanza e investigación en razón del recorte de medios de los que se dispone para sostenerlas. Esta reducción se acepta acríticamente (sin calcular sus terribles consecuencias), quizás por no adoptar siempre la forma explícita de la prohibición o censura, represión o silenciamiento (Derrida, 1997, 44-45). Para Derrida, cuanto más se imponen estos imperativos que cercenan el ejercicio filosófico, tanto más urgente se hace el derecho a la filosofía y la llamada a la filosofía, precisamente para pensar y discernir, evaluar y criticar, las filosofías que, en nombre de un “positivismo” tecno-económico militar, un “pragmatismo” o “realismo”, tienden a reducir el campo y las

oportunidades de una filosofía abierta y sin límite, en su enseñanza, investigación, y en la efectividad de sus intercambios internacionales.

Para completar y matizar el *dictum* derridiano podemos acudir, de nuevo, a Adorno. Adorno propone una distinción entre filosofía apologética (Adorno, 2009, 402, 403) y filosofía crítica o negativa (Adorno, 2009, 403, 404). La filosofía apologética está al servicio de la justificación de lo existente, es una mimesis que puede adquirir las formas del reflejo, inversión, distancia, o cualquier otra. La filosofía crítica o negativa se resiste a reproducir lo existente, mantiene abierta la aspiración a nombrar y determinar la totalidad, no renuncia al concepto de verdad. Si la filosofía, en su concepto, puede entenderse como libertad del espíritu que no obedece al dictado del conocimiento especializado, no renuncia a tener *contenido substantivo*, concreto, determinado o determinable (Adorno, 2009, 402), y, además, pretende no aislar (escindir, trocear) los momentos (falsos o verdaderos) de lo real, una de sus tareas es *elevant* a conciencia reflexiva la conciencia cosificada que naturaliza lo que *sólo* son imperativos exteriores a la filosofía. Estos imperativos, que no se saben a si mismos, son *una* filosofía, filosofía *espontánea*, cuyo origen puede estar en *varias* filosofías. La crítica, el ejercicio crítico como unidad de problema y argumentos, no como adopción (reclamación, declaración, realización) irreflexiva de tesis, funda el derecho a poner en cuestión los imperativos filosóficos irreflexivos que caen sobre la disciplina filosófica (Adorno, 2009, 404). Dicho de otro modo: la filosofía (crítica) inaugura la posibilidad de abordar la naturalidad, ingenuidad, también mala fe y arrogancia, de las decisiones que desde el exterior se toman sobre ella como inspiraciones o proyecciones de *una* filosofía. Es lo que el público debe conocer a través de los profesionales de la filosofía.

### **Concluir, repetir, hacer**

Las siete tesis metafilosóficas de Derrida pueden y deben tener continuación por otros medios, con otros pensadores, a través de conceptos y devenires diferentes. Nuestra intención es resaltar su riqueza, operatividad, funcionalidad, también utilidad, para el debate entre profesionales de la filosofía. Pero sobre todo, y ante todo, para el diseño y construcción de argumentos que doten al profesional de la filosofía de una postura pública, razonada, por supuesto razonable, que defienda y proponga la presencia de la filosofía en los sistemas escolares y académicos de las democracias avanzadas como pieza imprescindible para la *autocomprensión* y *realización* de las declaraciones y constituciones que fundan, y fundamentan, esas sociedades democráticas.

Repetir el gesto metafilosófico derridiano no es concluirlo. Hacerlo, ejecutarlo en nuestros actos performativos, no es reproducirlo miméticamente. Es crear las condiciones para lograr una experiencia real de un mensaje que puede, y pueda, ser escuchado, entendido, en parte compartido, por un público democrático al que se dirige. Nuestra propuesta consiste en emplearlo para lograr, primero, que ese público pueda separarse de su pensar común, espontáneo, natural. De su conciencia cosificada, mimética. Segundo, empujar a la comunidad filosófica a un nivel autoreflexivo diferente al aceptado comúnmente, que visualiza otros hechos y abre otras vías para su conceptualización. Con esto ya estaríamos manifestando una de las formas de practicar el derecho a la filosofía.

## Bibliografía<sup>20</sup>

Adorno, Theodor W. (2009), *Crítica de la cultura y sociedad II*, Obra completa 10/2, Akal, Madrid.

Althusser, Louis (2016), *Iniciación a la filosofía para los no filósofos*, Siglo XXI, Madrid.

Aubenque, Pierre (2012), *¿Hay que desconstruir la metafísica?*, Ediciones Encuentro, Madrid.

Derrida, Jacques (1990), *Du droit à la philosophie*, Éditions Galilée, Paris.

Derrida, Jacques (1991), *L'Autre cap. La démocratie ajournée*, Minuit, Paris.

Derrida, Jacques (1994), *Politiques de l'amitié*, Galilée, Paris.

Derrida, Jacques (1997), *Le droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique*, Éditions Unesco-Verdier, Vendôme.

Fornet-Betancourt, Raúl (2001), *Transformación intercultural de la filosofía. Ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización*, Desclée de Brouwer, Bilbao.

Martínez, Francisco José (2015), *Pensar hoy: Una ontología del presente*, Amargord Ediciones, Colmenar Viejo, Madrid.

Misrahi, Robert (2006), *Le philosophe, le patient et le soignant. Éthique et progrès médical*, Les Empêcheurs de penser en rond / Le Seuil, Paris.

Nussbaum, Martha (2010), *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*, Katz Editores, Madrid.

Nussbaum, Martha (2012), *Crear capacidades. Propuesta para el desarrollo humano*, Paidós, Barcelona.

Vermeren, Patrice (2003), *La philosophie saisie par l'UNESCO*, UNESCO, Paris.

<sup>20</sup> No se incluyen los textos citados en el apartado "Anámnesis".