

In Partibus Infidelium

Del miedo a la mezcla al derecho a la filosofía

Carmen GONZÁLEZ MARÍN

Universidad Carlos III de Madrid

Filosofía in partibus infidelium

Una vez que la Filosofía hubo adquirido una parcela propia dentro de la educación superior, toda cesión de espacio o incluso toda pérdida de control sobre lo que constituye su método propio parecería poner en peligro su estatus. No es extraño que salten las alarmas cuando se sospecha que las Facultades de Filosofía pudieran dejar de ser eso, facultades autónomas, para pasar a ser parte de macrocentros en los que la Filosofía fuera una más de las disciplinas. En otras palabras, en ocasiones experimentamos cierto temor a lo que esa disolución de lo que consideramos una singularidad necesariamente autónoma supondría en un ámbito en que otras disciplinas humanísticas, las denominadas otrora “letras”, tuvieran un rango semejante. Si todo ello es comprensible, también lo es que en principio y dados los datos demográficos, la elección de estudios por parte de los jóvenes, las salidas profesionales etc, no parece realmente necesario producir centenares de egresados en Filosofía cada año. Si bien, curiosamente, hay datos que nos indican un no nulo interés por la reflexión filosófica, la administración, movida en general por intereses pragmáticos, sólo percibe la primera parte de la cuestión. Alguien motivado por un extremo optimismo podría afirmar que quizá otras administraciones previas vieron también la otra cara, y que ello generó las facultades de humanidades y los estudios de humanidades, como paradigma novedoso.

No es mi intención defender acriticamente dichos estudios de humanidades, que en parte se han mostrado poco atractivos para los estudiantes, cosa que como es sabido ha ocasionado su desaparición en algunos de los lugares donde se impartieron. Pero si es mi intención reflexionar acerca de lo que sucede cuando la Filosofía sale de sus ámbitos propios y privativos para localizarse en lo que de entrada para muchos es un amasijo de materias y para otros su lugar natural. Sin prejuizar nada, de momento, me limitaré a analizar algunos de los argumentos que se utilizan en pro y en contra de una Filosofía desclasada y situada en el ámbito de las humanidades. Es decir, una filosofía que no se enseña a los futuros profesionales de la Filosofía. O quizá sí. De hecho si echamos las vista atrás veremos que pocos especialistas en Filosofía se cuentan entre los filósofos canónicos, o lo que es lo mismo cuántos de los filósofos canónicos se formaron en otras disciplinas sin que ello al parecer haya mermado un ápice sus capacidades y sus logros.

Querría comenzar tomando en consideración la expresión “derecho a la Filosofía”. Es el título y el espíritu de un trabajo de Jacques Derrida, que recoge sus contribuciones en el GREPH. En efecto creo que es una expresión que recoge lo que en este caso se diría el sentir general de quienes impartimos docencia en Filosofía sea en el ámbito que sea. Porque “derecho a la Filosofía” tiene al menos dos componentes necesarios. El primero obviamente remite a la necesidad de ser simplemente consciente del conjunto de ideas y de posiciones, que han construido lo que somos en buena medida, y derecho a ese conocimiento es equivalente al derecho a cualquier otro tipo de conocimiento; el segundo quizá más interesante remite a la necesidad de fortalecer nuestra condición de individuos con las herramientas y el espíritu que la reflexión y el pensamiento aportan necesariamente. Privar a alguien de ello, especialmente en este segundo sentido, no es un buen propósito a todas luces.

Es cierto que corro el riesgo de una respuesta del tipo “Bueno, la Filosofía no está presente en todos los estudios superiores, y tendemos a no considerar esto necesariamente una deficiencia”. Hay, efectivamente, otros modos de pensar y otros métodos analíticos altamente valiosos, de los que incidentalmente no se debería privar tampoco a nadie, pero la Filosofía ha generado conceptos específicos que son patrimonio de todos en principio, y unos métodos también específicos de análisis, y en la medida en que aceptemos que efectivamente atañen a todos no deberían ser negados a nadie. No es preciso recurrir como sería fácil a la advertencia de Hanna Arendt acerca de lo que puede ocurrir a aquellos a quienes falta la asistencia de la reflexión, sólo es necesario recorrer brevemente los debates en torno a temas supuestamente trascendentes para apreciar la falta de rigor, la argumentación banal, carente del más mínimo fundamento en ocasiones, y, en resumen, la fatal ausencia de reflexión real que se ha instalado ya en nuestras sociedades ajetreadas hasta el paroxismo, en las que el paradigma del éxito siempre está representado por alguien que no tiene tiempo para poner la rutina de la vida y las consignas de la política y la ética entre paréntesis. Como si tener tiempo fuese un síntoma de ser un perdedor en suma. Una de las enseñanzas de la Filosofía probablemente es que tomarse tiempo es la primera de las condiciones para pensar. El elogio de la ociosidad de Thoreau, como el elogio de la lentitud de Nietzsche son dos llamadas de atención que lamentablemente no hemos tomado suficientemente en serio ni en las vidas profesionales ni desde luego en la educación superior.

¿Contra la profesionalización de la Filosofía?

Si un profesor de Filosofía se ha formado para reproducirse académicamente sin duda podría experimentar como una suerte de degradación el verse obligado a reprimir su impulso inicial, para dedicarse a enseñarla a un público acaso no interesado primordialmente en ella. Es ésta el tipo de afirmación que escuchamos demasiado frecuentemente: enseñar Filosofía a no filósofos, *in posse* naturalmente, es degradarla. En mi opinión esconde un mal argumento sostenido sobre un conjunto de premisas dudosas. La primera es que la materia que se enseña es dependiente del discente. La segunda que la Filosofía no es materia apropiada para cualquier tipo de discente; la tercera que el tipo de discente que no está destinado a ser filósofo profesional no es apropiado para la Filosofía. De ahí se sigue que la Filosofía se degrada al ser enseñada a un público que, en el futuro, previsiblemente no se convertirá en profesional de la materia. Todas las premisas efectivamente son falsas. La materia no se degrada o engrandece dependiendo del grupo de personas a las que se enseña. Quizá sí depende del modo en que se enseña o de quien lo hace. Tampoco es verdad que la Filosofía requiere de un tipo particular de discentes en mayor medida que cualquiera otra materia de estudio. Ni mucho menos que los estudiantes de humanidades sean los más representativos entre quienes son incapaces de apreciarla. Las citadas premisas se hacen apreciablemente más plausibles conforme convertimos lo que significa enseñar Filosofía en algo más y más abstruso, y sobre todo cuando pensamos que la educación superior consiste en dar a los estudiantes todo aquello que deben saber para dominar una materia. En esta caso obviamente la Filosofía no se puede enseñar ni aprender, pero tampoco ninguna otra materia, excepto dedicando muchos años, seguramente muchos más de los que constituyen una carrera universitaria, y seguramente de maneras muy diferentes a las que el canon académico obliga.

Supongamos que aceptamos que efectivamente no necesitamos muchos profesionales de la Filosofía, simplemente por razones demográficas, o, echando la vista atrás, porque nunca parece haber sido necesario un gran número de ellos, de la misma manera que no necesitamos grandes cantidades de poetas o de artistas plásticos. Supongamos que aceptamos como contrapartida que a pesar de lo dicho, no podríamos negar que lo que denominamos necesidad de filósofos o de poetas reducida a los realmente importantes no es incompatible con la proliferación de individuos educados filosóficamente o capaces de hacer versos. Probablemente, aunque sea duro reconocerlo, Nietzsche tenía razón cuando advierte de la necesidad de una masa de individuos corrientes para sostener al genio. A esa masa es en realidad a las que nos dirigimos, pensemos lo que queramos. Esos son los estudiantes de letras normales, y probablemente esos somos nosotros también. Si la idea de Nietzsche es correcta, y costaría trabajo rechazarla de manera consistente, en la medida en que reconocemos la necesidad de masa crítica para que cualquier proyecto con futuro pueda llevarse a término, entonces no queda más remedio que asumir la necesidad de educar a muchos para que llegue definitivamente el que vendrá a hacer valer nuestros esfuerzos. Diseminar, pues, incluso la Filosofía, sería un buen proyecto.

Cuando nos dejamos llevar por la suspicacia acerca de un aprendizaje de una Filosofía no exclusiva o especializada, probablemente se deba a una concepción de la misma que requiere de un conocimiento pormenorizado de las obras filosóficas como condición necesaria y suficiente; en otros términos, asumir que la Filosofía es Historia de la Filosofía, por ejemplo, explicaría la necesidad de un aprendizaje especializado, aunque sólo fuera por el tiempo necesario para poder asimilar dicha historia. Por el contrario, la falta de especialización no sólo supone un objetivo diferente, en esencia la no profesionalización de la Filosofía, sino

también un rol peculiar para aquella. No hay razón alguna en principio para afirmar que esto conduzca a ningún tipo de degradación.

Quisiera en lo que sigue centrarme precisamente en ese rol peculiar de la Filosofía que de alguna manera constituye una innovación con respecto de la Filosofía pura, desde el punto de vista de sus defensores, y, naturalmente, un error irremediable para sus detractores. Enseñar Filosofía en un ámbito no especializado supone simplemente modificar el objetivo primario, es decir no generar una profesionalización como objetivo exclusivo al menos. En cierto modo, igualmente, para algunos es un modo de evitar un elitismo académico aunque seguramente malentendido, y lo que es más importante, escapar de una actividad autocontenida que en principio no es la Filosofía, lo que ella fue en sus orígenes y lo que los mejores entre los filósofos quisieron hacer. Pero ¿qué es exactamente lo que se busca? Quizá queremos una Filosofía para todos, porque creemos que la aquella tiene alguna función que desempeñar para todos. O quizá porque creemos que sin una masa crítica importante nunca habrá filósofos, suponiendo que esto entre en nuestras expectativas y en nuestros propósitos.

¿Cuál es esa función que tiene que desempeñar la Filosofía para todos? Acostumbramos a ofrecer en tono más o menos apologético ciertos argumentos que tratan de responder a esa cuestión nada fácil. Pero hemos de reconocer que el hecho de repetirlos no convierte en necesariamente válidos esos argumentos. Por ello creo necesario analizarlos con alguna parsimonia.

Filosofía y experiencia

A mi juicio, la inclusión de la Filosofía con un carácter no central en el ámbito de las humanidades no obedece solamente a afanes culturalistas, sino que al menos en ocasiones es una expresión de la vocación de transformarla en el esqueleto normativo y metodológico de las mismas. Si tiene algún sentido no puede ser meramente el espíritu corporativo de los profesores de filosofía, sino más bien una creencia básica, pero merecedora de atención que se condensa en un enunciado del tipo:

(1) La Filosofía es una herramienta fundamental para la vida.

Si aceptamos (1), es porque aceptamos implícitamente que hay dos tipos de razones que lo sustentan. Unas razones que podríamos considerar tanto existenciales, como *meramente* prácticas. En este espíritu nos encontramos con una de indudable pedigrí:

(2) Solo una vida examinada merece la pena vivirse.

Estaríamos tentadas de asumir inmediatamente que bajo (2) se hallan dos supuestos complementarios, que, desde luego poseen un carácter que con mucho excede una interpretación clásica de la necesidad de “examinar” la vida. En primer lugar, quizá que la vida es un objeto hermenéutico, y no un conjunto de experiencias primarias o inmediatas. Y en segundo lugar que solo una experiencia es verdadera experiencia si se construye.

Puesto que, como afirmaba más arriba, convendría examinar con parsimonia algunas de las ideas o argumentos en torno de la Filosofía y su inserción en estudios no especializados, nuestra tarea debería ser mostrar si las presuposiciones que acabo de mencionar son verdaderas o al menos plausibles en algún sentido. La primera no lo es en términos absolutos. Hay vida sin hermenéutica, o hay vida que no requiere de ella. Vida antes de la hermenéutica es la

naturaleza simplemente; la segunda también es dudosamente verdadera o al menos es dudosamente verdadera en términos absolutos, en la medida en que reconocemos que algunas de nuestras experiencias no son construidas o el resultado de una construcción.

¿Por qué, entonces, dadas estas obviedades, parece que tratásemos de establecer como válidos argumentos que reposan sobre supuestos que no son necesariamente aceptables? Probablemente por una serie de resistencias por una parte y por una necesidad práctica por otra. Entre las resistencias quizá la más llamativa sea negar la posibilidad de una experiencia inmediata y suficientemente potente o valiosa. Por ejemplo ante una obra de arte, un texto literario o incluso una acción humana, podemos sencillamente asumir nuestra capacidad para percibirlos en toda su magnitud e incluso para enjuiciarlos, o por el contrario asumir un prejuicio que soporta la necesidad de una reconstrucción hermenéutica sin la cual no hay experiencia realmente, o, si la hay, resulta imposible de percibir en toda su intensidad y valor para nosotros. Que sea necesario interponer entre los textos o el arte y quien los mira o lee una suerte de descodificación obliga a pensar el Arte, la Literatura o la Filosofía como lenguajes cifrados no accesibles para la mayoría de nosotros. Por supuesto esta creencia favorece corporativamente a quienes cuentan con el conocimiento necesario de los métodos de descodificación. El problema a mi juicio es que elimina de raíz la posibilidad de un enfrentamiento espontáneo, hipótesis probablemente no del todo plausible, y deja en manos especializadas la articulación incluso del placer estético, además de la comprensión de los objetos culturales o las ideas. Por otra parte, la incapacidad de enfrentarse abierta y espontáneamente con las ideas o los artefactos culturales contamina, a mi juicio, la manera en que nos enfrentamos a nuestra propia experiencia también. En este caso, la hipótesis es plausible, paradójicamente. Con toda probabilidad el modo en que percibimos nuestra propia experiencia, aun las más íntimas, sí está mediado por nuestra asimilación no solo de experiencias anteriores sino de lecturas, de ideas o creencias más o menos mostrencas: es precisamente en este sentido en el que el aprendizaje de la tradición cultural es importante, y en el que hemos de tratar de colocar debidamente también la actividad filosófica, que difiere profundamente de otras manifestaciones de nuestra cultura, así como de nuestros sistemas de creencias mostrencas, aquellas sobre las que nos movemos, en las que *estamos* tal como orteguianamente podríamos afirmar.

De este modo se reinscribe a una nueva luz la reevaluación de la vida cuando es examinada. Y ello tiene un sentido doble, existencial y al mismo tiempo metodológico, de modo que nos permite comprender incluso institucionalmente la necesidad de incorporar la Filosofía en estudios no dirigidos a una profesionalización de la misma. En otras palabras, un modo totalmente ortodoxo de leer el viejo *dictum* socrático nos proporciona una mejor percepción de lo que significa ese examen de la vida, que excede con mucho las pretensiones de los gabinetes filosóficos de cualquier índole como asistencia a métodos de autoayuda. El examen de la vida no es precisamente banal y realmente pone en evidencia una de las tareas fundamentales de la Filosofía, la reflexión acerca de lo que constituye el suelo sobre el que me muevo. Sí examinar la vida es efectivamente poner en solfa mis creencias entonces es una buena manera de empezar a pensar el rol que desempeña en cualquier contexto y para todos. Pero al mismo tiempo eso exige una evidente transformación en los modos en que transmitimos la Filosofía seguramente, así como de las maneras en que interpretamos la Literatura, las Artes etc. A estos últimos deberíamos adjudicarles una potencialidad iluminadora de nuestras experiencias, no tanto como anteojos a través de los que mirar, sino como dispositivos transformadores de aquellas. Por eso, la Filosofía se convierte en realmente valiosa, en la medida en que llama la atención una y otra vez acerca de la posibilidad de mirar

de otro modo, de experimentar la realidad de un modo *más preciso y/o más falible*.

Pero adicionalmente a esta capacidad que trivialmente denominamos crítica, la Filosofía nos proporciona, se dice en ocasiones, algo como un procedimiento para vivir mejor. En un sentido meramente práctico podríamos asumir que es maestra de vida. Es un modo de entender o de transmitir lo que puede ser la Filosofía que resulta gratificante para quienes la practican, y refuerza de su valor como el mejor procedimiento para examinar las vidas de la gente. Si lo aceptamos, no es difícil proseguir, a continuación, con un corolario que fundamenta la naturaleza del filósofo como sabio: sin ese tipo de examen, las vidas de la gente no serían, o no son, tan profundas, significativas y valiosas como lo son, o pueden llegar a serlo. Sin embargo, este estupendo instrumento que nos da realce a la existencia, como si nuestra experiencia vivida precisase de un hermeneuta que la acompañe para hacer visible cuanto ella empaña, también podría volverse en contra nuestra, y mostrarnos no sólo que el examen filosófico es irrelevante, desconsiderado, quizá banal, sino lo más importante, que es verdaderamente imposible si mantiene sus pretensiones.

¿Qué pretensiones? Obviamente, si la Filosofía se arroga algo más que el papel modesto de compañera de la vida, o el más inmodesto de intérprete de la misma, si se arroga el papel de maestra, trata de decirnos que sin ella nuestra experiencia no produce aprendizaje alguno. No le falta razón, quizá; el problema es que, y ésta es la cara amarga, con ella tal aprendizaje tampoco es posible. Es precisamente esta segunda y menos grata cara de la Filosofía la que en el fondo y paradójicamente es más importante.

La sospecha, obviamente, es que no es posible el aprendizaje que un examen de la vida nos aportaría – y es ésta una percepción melancólica-, aunque la Filosofía acude allá donde parece ser más necesaria. Ni las experiencias ajenas nos son de utilidad, ni la nuestra puede serlo, puesto que el aprendizaje posible que de ella obtenemos adviene cuando ya ha pasado el momento para el cual era necesario; siempre demasiado tarde. Lo cierto es que el aprendizaje para la vida exige tautológicamente vivirla, de modo que podríamos decir que el único instrumento del aprendizaje son las acciones mismas, que precisa de práctica, no de contemplación, y la filosofía sólo se puede entender como esto segundo, como la interpretación de nuestra experiencia. Por eso, quizá, los verdaderos filósofos, aquellos que sí creen en definitiva en el valor de la Filosofía para la vida, son dualistas, y desprecian en realidad la experiencia vivida en pos de otro modo de ser.

A pesar de las sospechas de inutilidad de la experiencia ajena, nuestra cultura ha erigido una imagen importante, en ocasiones imponente, la figura del mentor, por antonomasia en occidente el Sócrates mayéutico, que domina desde la atalaya pedagógica el desenvolvimiento de nuestras formas de vida, y que, en el momento presente, manteniendo al parecer algunas si no todas las características literarias de sus orígenes clásicos, resulta ser un elemento clave en las políticas de socialización. Naturalmente Sócrates sólo representa a un tipo de mentores posible; hay otros tipos no menos relevantes e ilustrativos – por ejemplo el mentor-consejero al oído, como el que toma la palabra en *Enquiridion*, *Oráculo Manual*, *Kempis* o *Camino*, y el mentor-acompañante, como el de *El Filósofo Autodidacta* o el Critilo de *Criticón*, sin olvidar al mentor hacedor de proverbios, como Patronio de *El Conde Lucanor*. Analizar las características básicas de la noción de mentor, y sus diversas modulaciones, iluminaría los frutos de su labor, que, si mi visión es correcta deberían ser frutos de no gran provecho, y, por ello, hijos de un trabajo baldío. Lo que todos tienen en común, esto es lo que define su carácter esencial de mentores es su capacidad de enseñar a vivir y de mostrar el mundo tal como es. Sócrates es paradigmático dado que de su labor se sigue algo igual para todos: que la sabiduría es el cuidado del alma, y que cualquier otra interpretación de ella es errónea.

Seguramente es irónico que el magisterio de la vida se haya convertido en escritura en todos los casos. Dar a la escritura lo que debería ser el trabajo privado del mentor nos indica acerca de su incapacidad o de su impotencia para producir el fruto esperado – esto es, que sea precisamente su receptor primario el afectado positivamente por él. Por el contrario, los beneficiarios son otros, con lo cual el trabajo mismo queda demorado, *ad infinitum* quizá. Acaso, vemos de este modo que el magisterio del mentor alcanza a condensarse en algo más parecido a una alegoría de la experiencia que a una auténtica transmisión de la misma.

Ingenuamente podemos pensar que la primera de las razones del fracaso del magisterio del mentor se debe a que el aprendizaje a partir de la experiencia exige una versión del tiempo retornante – sólo así podríamos poner en práctica lo aprendido en otra situación anterior. Como nuestra visión es lineal en la mayoría de los casos, es paradójico que tratemos de sostener la posibilidad de ese aprendizaje. No es preciso, sin embargo, ser muy avisado para imaginar que la linealidad no excluye un cierto retorno con modificaciones en ciertas variables. Tampoco lo es para advertir que, cambiadas ciertas variables, las situaciones no son realmente las mismas. Sin duda, la incapacidad de predecir el futuro, de encontrar regularidades obliga a pasar por alto las anomalías de nuestras generalizaciones. Exigimos a la experiencia que ate el pasado al futuro con mano férrea y naturalmente nos defrauda de una u otra manera. ¿Podemos legítimamente preguntarnos si el deseo de manifestar que aprendemos de la experiencia es simplemente una manera más de plasmar una imagen de la temporalidad, a la que estamos habituados como forma de la experiencia teológico-política, es decir, la imagen lineal o teleológica? Las ventajas de tal imagen del tiempo son múltiples y bien visibles. Nos permite planear el mañana con cierta vocación constructiva o en el peor de los casos higienista: el mañana es algo más y distinto que el hoy, de modo que puede ser construido sobre los materiales existentes, pero en el caso de que tales materiales no nos proporcionan excesivo contento, podemos consolarnos pensando que ya no son más el presente ni serán el futuro, porque todo lo pasado, pasado está y nunca ha de regresar. Naturalmente esta imagen tiene su cara negativa. Porque si el pasado, es cierto, no vuelve, tampoco deja de pesarnos en un cierto sentido. Es precisamente la irreversibilidad del tiempo, que está implícita en su carácter lineal, lo que provoca el peso de aquello que uno desearía deshacer, pero que está ineludiblemente formando parte, con la testarudez de lo ya hecho, de ese tiempo que se fue pero que a veces desearíamos todavía aquí. La experiencia privada del tiempo, al contrario que esa versión positiva teológico-política, hace palpable la angustia de la irreversibilidad. ¿A cuál de las dos se refiere en realidad el deseo de aprender de la experiencia? ¿En qué marco se incluyen? ¿Hemos de pensar la experiencia como el modelo, o como el proyecto que pudiera ser incluso de los otros sobre nuestras vidas, dentro de un esquema de comprensión positivo, en el cual se podría predecir un cierto avance, puesto que la linealidad temporal está determinada por el carácter teleológico de la existencia? ¿O más bien hemos de asumir que la propuesta del aprendizaje a partir de la experiencia no es sino una más de las señales de la angustia de vivir?

Es muy conocido el fragmento del *Diario* de Kierkegaard en el cual aquél señala la paradoja a que nos enfrentamos sistemáticamente cada vez que tratamos de hacer de nuestra vida algo más que una sucesión irreflexiva de acontecimientos. Desde el punto de vista de esta apreciación existencial cualquier intento de hacer coincidir la marcha de la vida con algún conato de transformación intelectual – que no otra cosa sería un aprendizaje desarrollado a partir de un mentor – está abocada al fracaso necesariamente.

En segundo lugar, la experiencia ajena es una transmisión inútil, porque se nos da como la transmisión del patrimonio cuando ya tenemos el nuestro propio. Es la herencia que no

podemos disfrutar, sino sólo contemplar. Y la experiencia propia es un recuerdo melancólico. O un anuncio, un heraldo que llega demasiado tarde, cuando ya han ocurrido inevitablemente las cosas que anunciaba. Ese es el fondo amargo de la vida, cuando, lo que llega no es bueno, y el fondo dulce cuando lo que llega sorprende gratamente. De hecho, hay más de negativo que aducir. En ocasiones sólo la experiencia ajena es inútil., puede ser perniciosa. Algunos filósofos o algunos textos pueden ser un buen ejemplo del carácter perturbador, no necesariamente en un sentido del que pudieran extraerse consecuencias positivas ni para la vida de un individuo, ni para la comunidad.

La experiencia de la Filosofía

Si hemos de hacernos cargo de los tipos de afirmaciones que en ocasiones realizamos para defender la presencia de la Filosofía donde se considera necesaria una apología parecen generar problemas de índole más o menos compleja. No obstante, me gustaría volver a la que siempre prevalece, "una vida examinada es más valiosa." La necesidad de la Filosofía se explicaría sencillamente asumiendo que sin ella no logramos comprendernos propiamente a nosotros mismos como humanos. Porque sin el tipo de herramientas conceptuales y de metodologías de trabajo reflexivo que nos enseñan los filósofos quizá quedamos expuestos a versiones sesgadas, simplificadas, estereotipadas e incluso interesadas. Eliminar el trabajo filosófico o hermenéutico sobre nuestras vidas no es que las haga peores o menos dignas de vivirse, sino que las hace *menos humanas* en un sentido específico: privarnos de las versiones más precisas, después del análisis es tan necesario como percibir el carácter falible de tales versiones. Y ambas cosas nos aportan precisamente eso que constituye nuestra especificidad como humanos, a saber una reflexividad compleja.

En otros términos, sería simple y probablemente falso afirmar que la Filosofía nos enseña a vivir mejor, pero no lo sería menos afirmar con más o menos cinismo que característica esencial de la Filosofía es su inutilidad. Al margen de que si creyésemos que la Filosofía no tiene ninguna función que desempeñar, deberíamos honestamente devolver nuestro salario o abandonar nuestro puesto de trabajo, merece la pena insistir un poco más en esa capacidad de magisterio asumida sin simplezas. La Filosofía no nos hace seguramente más felices, ni individual ni colectivamente. Quizá, por el contrario, nos convierte en sensibles al carácter trágico de la existencia. Si ello fuera de algún beneficio para el común de los mortales, este sería el argumento definitivo. Más felices nos hace seguramente cierto tipo de olvido, de amnésico bienestar o incluso cierto tipo de *farmakon* que esencialmente aquello que la actividad filosófica se empeña en desenmascarar una y otra vez.

Si de algo sirve la Filosofía como actividad, es de cura contra la tentación siempre presente del dogmatismo, pero esto no tiene una consecuencia necesariamente positiva para nosotros, en un sentido existencial. Porque el dogmatismo, la carencia de percepción del carácter falible de nuestras versiones del mundo y de nosotros mismos realmente puede contribuir a hacernos más felices, en un sentido trivial, el que incidentalmente se asume sin crítica en nuestros entornos actuales. Ser dogmático, carecer de la capacidad autorreflexiva, de criterios de valor con los que contrastar nuestras creencias, limita precisamente aquello que contribuye a hacernos potencialmente infelices: la incertidumbre, la ansiedad que provoca la necesidad de una revisión permanente. La Filosofía no es inútil, pero quizá no es deseable en el sentido trivial que en ocasiones exigimos a aquello que sí consideramos útil.

De lo útil y la confianza

Cada vez que se presenta la ocasión de hablar de las “humanidades”, inmediatamente nos disponemos a realizar su defensa. Lo hacemos por el mismo motivo por el que hemos de defender la inclusión de la Filosofía en ese contexto. Pero el afán apologético parte de un supuesto y alcanza una conclusión francamente discutible. El supuesto es que sólo aquello que ostenta una utilidad demostrable es digno de atención; la conclusión, como en una suerte de retorcida *petitio principii* no podría ser sino que “las humanidades” obviamente pertenecen al conjunto de esas cosas que muestran una apreciable utilidad. Dicha utilidad, naturalmente, no se interpreta de manera naïve como algo que redunde inmediatamente en algún bien para quienes las cultivan, ya lo sabemos. Más bien se trata de mostrar que de algún modo comportará una mejora sustancial en las comunidades en las que se integren aquellos ciudadanos que hayan recibido una educación humanística, cuando se entreguen a sus ocupaciones no relacionadas con lo humanístico.

Sin embargo, aquel supuesto casa mal con gran parte de nuestras propias autoconcepciones. Muchas de las cosas que valoramos son de una palmaria inutilidad, y gran cantidad de cosas útiles nos pasan desapercibidas desde una perspectiva axiológica. Sin duda, no es difícil criticar este tipo de argumento como algo vacío. Todo depende de a qué nos referimos cuando hablamos de utilidad, naturalmente. Tener abductores en las piernas es muy útil, y normalmente no recordamos su existencia, incluso podría darse el caso de que la ignoráramos totalmente. En muchas ocasiones, y paradójicamente, lo útil sólo hace acto de presencia por vía negativa. Tendría sentido preguntarse si la utilidad que se le trata de conferir o que se trata de descubrir en “las humanidades” es de este tipo. Quizá es precisamente cuando presentimos su ausencia (¿la de lo humanístico? ¿La de nuestra tradición cultural? ¿La de las grandes obras? ¿La de la filosofía?) cuando aquello alcanza su valor supremo. En todo caso, el tipo de utilidad que se le adjudica a “las humanidades” normalmente queda condensada en el incremento del “espíritu crítico”, o el progreso en el “modelo democrático de ciudadanía”. Las expectativas que nos cabe depositar en “las humanidades” y su cultivo pedagógico al parecer se cifran en su potencial civilizatorio y democratizador.

El hecho es que, a juzgar por lo escasamente desenfocado de quienes se muestran escépticos respecto del potencial realmente civilizador y aun moralizador de eso que denominamos “humanidades”, parece que la cuestión podría zanjar sin más, rechazando ese tipo de utilidad, o al menos minimizando su alcance. En todo caso, lo que no parece dudoso es el carácter problemático del propósito apologético y sus consecuencias. Quizá si las consecuencias son problemática se deba simplemente a que la pregunta por la utilidad o el propósito mismo esté francamente de más. Lo interesante, seguramente, no es plantear esa pregunta sino preguntarnos por qué hemos de invertir nuestro tiempo en ella. Si la medicina, el derecho o la ingeniería no precisan de ese tipo de cuestiones es porque parecen tener un valor en sí mismas. Y lo cierto es que no es difícil sostener respecto de cualquiera de estas u otras ciencias y disciplinas que contribuyen a la democratización y que fomentan el espíritu crítico. Sin embargo no es exactamente eso lo que las hace valiosas. Quizá comience a ser obvio que el problema de “las humanidades” es que no se reconocen su valor intrínseco, y, al mismo tiempo, se esfuerzan con envidiable tesón en mostrar que el suyo es un valor añadido a cualquier otra ciencia, disciplina o actividad. Quienes lo aceptan en realidad están asumiendo una suerte de curioso dualismo que las convierte peligrosamente en la aureola ética o estética de cualquier otra ciencia o disciplina, algo que oscila entre un ornato gratuito y una necesaria

y curiosa estrategia de humanización. Me gustaría concluir que ese conjunto de disciplinas y de modo particular la Filosofía, dentro de su ámbito, poseen en realidad un valor propio, e, incidentalmente, muestran en sus singularidades precisas aquello que las hacen diferentes también entre sí. Y su valor propio es tanto un derivado de sus objetos, como de su propio modo de ocuparse de ellos.

Si en este contexto, hubiera que afirmar reamente algo taxativo acerca del sentido de una Filosofía *para todos*, deberíamos partir de la manera en que vivimos realmente. En general confiamos en nuestro entorno y en una infinidad de cosas que desconocemos, en otros términos, los conocimientos técnicos de otros nos eximen de poseerlos para poder desenvolvemos correctamente en el mundo. No es necesario poseer conocimientos acerca de la resistencia de materiales para atravesar un puente, ni de anatomía patológica para administrar un medicamento a nuestros hijos. Sencillamente confiamos en los expertos sin necesidad de reflexionar al respecto. De lo contrario, nuestras vidas serían insufribles. Esa confianza en los expertos que nos libera en gran medida de problemas, economiza esfuerzos y nos permite seguir adelante, tiene un paralelo referido a aquello que constituye el sentido de lo que somos que no necesariamente es el más deseable. Podemos confiar en expertos para interpretarnos, comprender nuestras acciones, las de los otros, juzgarlas, o comprender y juzgar artefactos culturales, incluso podemos afirmar que esos expertos son los profesionales de los Estudios Literarios, de la Estética y por supuesto de la Filosofía. Sin embargo, a mi juicio es una percepción errónea, porque pasa por alto la singularidad de cada individuo y de cada experiencia (incluidas las experiencias estéticas). Es esa singularidad la que impide que cuando se trata de nuestra experiencia nos comportemos confiando en algo que nos permite economizar trabajo reflexivo. Y es esa exigencia de una inversión continuada en trabajo reflexivo la que hace de la Filosofía una necesidad ineludible. Por supuesto podemos ahorrárnoslo, pero siempre a costa de nuestra experiencia propiamente humana.