

## FILOSOFÍA, CULTURA Y SOCIEDAD

José Luis Pardo

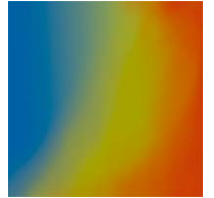
*En toda época ha de intentarse salvar a la tradición del conformismo que en cada caso está a punto de subyugarla.*

W. Benjamín

Si hoy preguntásemos cuál es el peso de la filosofía en nuestra cultura considerada en términos generales, es sensato suponer que la respuesta más inmediata sería “ninguno” o, si se quiere ser algo menos radical, “escaso”. Hace ya algunos años tuve la ocasión de llamar la atención sobre un hecho emparentado con la evidencia a la que acabo de referirme<sup>1</sup>. La oportunidad la suministró un informe sobre la licenciatura en filosofía en las universidades públicas españolas cuyos autores destacaban —con poco disimulada desesperación— que tanto los profesores como los estudiantes de esta disciplina tenían la percepción de que su conexión con la sociedad era prácticamente nula. Naturalmente, también la sociedad tenía esa percepción (“la filosofía no sirve para nada”), pero lo llamativo del informe es que los implicados en la filosofía académica que habían sido encuestados al efecto vivían esa “asocialidad” de la filosofía no como un estigma (que es como “la sociedad” lo enarbolaba) sino como un privilegio<sup>2</sup>. Pero, dejando aparte hechos estratégicos, lo importante es notar hasta qué punto la *doxa* socialmente dominante de la “irrelevancia social” de la filosofía no es solamente un tópico procedente de quienes son ajenos a ella, sino que se inserta en el corazón mismo de sus principales agentes. Naturalmente, el resultado de aquel informe fue la persuasión de las instituciones en el sentido de que había que *corregir* semejante disparate y “restablecer la conexión” entre la filosofía y la sociedad. Pero no es este análisis ni las medidas surgidas de él lo que quiero convertir en objeto de atención, sino el hecho de que nadie se paró a preguntar si esa *doxa* tan extendida y aceptada respondía a una situación real. Si se hubiera hecho esta pregunta, se habría reparado necesariamente en el hecho aparentemente “invisible” de que las competencias propias de la actividad filosófica y sus capacidades teóricas están presentes en toda una variopinta familia de “nuevos conocimientos” demandados con urgente necesidad por la sociedad civil y cuya elaboración no podía acomodarse al ritmo de producción de las instituciones académicas ni “esperar” a los procedimientos formalizados de legitimación y transmisión del saber en ámbitos como el de la comunicación masiva (equipamientos simbólicos, construcción de perfiles comerciales, etc.),

<sup>1</sup> *Filosofía, universidad y sociedad*, Revista *Logos* nº 36, Segunda época, Universidad Complutense de Madrid, 2003, pp. 33-40.

<sup>2</sup> La sociología, sin duda, nos ofrece convincentes explicaciones de esta aparente inversión valorativa: quienes son colectivamente señalados con la inutilidad social como “marca de infamia”, intentan convertirla en un “signo de distinción” (por ejemplo, reinterpretao la “inutilidad” como “independencia” o como “superioridad”), procurando así compensar mediante el prestigio simbólico y cultural lo que se les niega o se les regatea en términos de valor económico. (Véase Pierre Bourdieu, *La distinción*, Madrid, Taurus, 1988).



el de las llamadas “ciencias empresariales” (gestión de recursos humanos, modelos de dirección corporativa y de liderazgo profesional, etc.), el de la deontología o el de la imagen en general y, en suma, el de todo ese territorio emergente de lo que se ha denominado a veces como “el capitalismo del espíritu”<sup>3</sup>. Todo ello dibuja un panorama de relaciones entre filosofía y sociedad que no solamente difiere de la *doxa* establecida sino que resulta literalmente *paradójico* —porque va contra esa *doxa*— hasta el punto de sugerir que sociedades tan aparentemente poco “filosóficas” como las nuestras podrían contener en su interior toda una “metafísica” inconsciente que, precisamente por encontrarse perfectamente engarzada en sus mecanismos ordinarios de funcionamiento, convierte en obsoleta —como ya observó Heidegger a mediados del pasado siglo— a la vieja “metafísica” de los profesores y pasa completamente inadvertida a sus usuarios, escapando de toda posibilidad de crítica, pues los propios profesores la desdeñan como “filosofía barata” (cosa que indiscutiblemente es) y las instituciones niegan toda posibilidad de investigar de manera formal y explícita esa “filosofía informal” a los pocos que, precisamente por su carácter de sofisticada, consideran imprescindible ocuparse de ella, seguramente porque los resultados de tal investigación serían poco agradables para la sociedad que se reconoce complacida en los tópicos de la opinión dominante.

### 1. El origen de la cultura

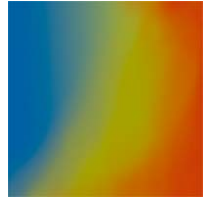
Hay un sentido —un sentido de los términos “cultura” y “filosofía”— en el cual puede afirmarse sin lugar a dudas que la filosofía *no* es cultura. Considerada desde una perspectiva antropológica, toda cultura goza de lo que podríamos llamar una coherencia *a priori*, en la medida en que todos sus elementos forman sistema y carecen de toda posibilidad de definición autónoma, pues sólo adquieren significado en relación al todo del cual forman parte<sup>4</sup>. Por tanto, decir en esta acepción que una cultura es coherente no comporta ningún juicio de valor ni apreciación positiva de la misma (todas las culturas son en principio igualmente coherentes), pues la “coherencia” en cuestión no se dice tal por aplicación de criterios universalizables de medida que serían externos a las culturas consideradas e independientes de ellas (por ejemplo, criterios lógicos), sino únicamente en referencia a su organización simbólica *interna*, que es tan “arbitraria” y autosuficiente como la lengua o las lenguas en las cuales se expresa. La cultura, así definida, obedece enteramente a la satisfacción de ciertas necesidades subjetivas de toda comunidad humana, para la cual constituye un conjunto de pautas de orientación y una fuente de identidad. Aunque ello comporte un abusivo resumen, podría decirse que todas estas necesidades remiten en última instancia a una sola: la de hacer frente a una realidad —la de la naturaleza— despiadadamente indiferente a los propósitos de los hombres y que conlleva ineludiblemente la adversidad, el sufrimiento y la muerte. Para arrostrar tan dolorosa “incoherencia” es para lo

<sup>3</sup> Véase Luc Boltanski y Ève Chiapello, *El Nuevo Espíritu Del Capitalismo*, Madrid, Akal, 2002, y nuestro comentario *El capitalismo del espíritu*, EL PAÍS, Babelia nº 547, p. 13.

<sup>4</sup> C. Lévi-Strauss, « Introduction » a *Sociologie et Anthropologie*, de Marcel Mauss, París, PUF, 1950, pp. 48-49.

que los hombres forjan esta “segunda naturaleza” que es la cultura y procuran por todos los medios a su alcance *naturalizarla*, es decir, convertirla en un poder que emule al de la propia naturaleza y que permita a sus usuarios defenderse de ella. Es por ello que los sujetos educados en una cultura tienden a considerar a ésta como *su* naturaleza y como algo enteramente natural, pasándoles enteramente desapercibido su carácter, por así decir, extra-natural y hasta contra-natural. Ello es posible porque los modos de transmisión y adquisición de la cultura —los procedimientos de *formación* cultural— son esencialmente implícitos, acrílicos y pre-reflexivos y se basan en la autoridad colectiva de la tradición representada por el grupo identificado con ese conjunto de hábitos. Por eso, mucho antes de residir en la “conciencia” de los individuos participantes o de encarnarse en ciertos “productos culturales” más o menos privilegiados (productos que, desde una perspectiva moderna, podríamos considerar “artísticos”), la cultura se aloja en los mecanismos pre-conscientes del comportamiento de sus usuarios constituyendo una envoltura de prejuicios que, además de orientar constantemente la conducta en general (la puramente instrumental tanto como la valorativa y la intelectual), atienden al cumplimiento de los fines “defensivos” antes aludidos. Por tanto, las nociones de cosas tales como “virtud”, “justicia”, “verdad” o “libertad”, que sin duda aparecen en el seno de estos conjuntos simbólicos, no pueden definirse en ellos más que subordinándolas a esa coherencia siempre presupuesta como principio de articulación de los elementos culturales (por ejemplo, la verdad no puede ser “correspondencia” con hechos externos al sistema, sino únicamente congruencia con el sistema mismo, así como la justicia sólo puede significar el “ajuste” perfecto de unos componentes con respecto a otros, etc.).

Si se buscara algo así como un modelo o un prototipo en el cual pudieran observarse a pequeña escala la estructura y la función de un sistema de este género, sería difícil encontrar uno más apropiado que el objeto artístico, y privilegiadamente las fábulas narrativas. Desde la antigüedad advirtió Aristóteles que los argumentos de ficción (que en los escritos de aquel tiempo se denominan generalmente “poesía”), precisamente por serlo, están gobernados por un imperativo de coherencia, y que en ellos los hechos relatados deben seguirse de manera consecuente y, cuando menos, verosímil, para que el drama resulte agradable a sus destinatarios: la coherencia es tanto más asequible cuanto más simple sea el argumento, y se torna difícil a medida que se complica, hasta el punto de que dicha complejidad es una amenaza constante contra su “belleza” (es decir, contra su obligación de complacer al público) perseguida por el poeta; y él mismo reparó en que al menos una de las más señaladas funciones que justifican la existencia de semejantes ficciones es la de compensar imaginariamente a su audiencia, mediante la presentación de una historia coherente (una historia en la cual, por ejemplo, los criminales sean castigados conforme a sus faltas, los inocentes salgan indemnes y los virtuosos reciban la felicidad como recompensa a su nobleza) aunque inventada, de los muchos descalabros, despropósitos y disparates mediante los cuales la secuencia diaria de los hechos llena su vida real de contrariedades, angustias y padecimientos (entre otros, los que se derivan de la evidencia de que los criminales suelen escapar al castigo de sus faltas y de que los inocentes y los justos sufren a menudo penalidades completamente inmerecidas).



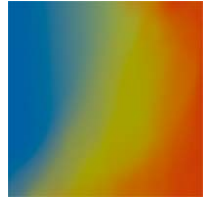
## 2. El origen de la filosofía

Cuando aquellos a quienes hoy reconocemos como fundadores de la filosofía reclamaron para sí el arrogante título de “amantes del conocimiento” (y emplearon para precisar el conocimiento al cual se referían el nombre de *théoria*, que no era entonces un vocablo técnico) se referían, obviamente, a un tipo de saber explícito, reflexivo, público y universal que no tiene su principio en las mentadas “necesidades subjetivas” de las comunidades formadas por los mortales sino únicamente en el modo de ser de la clase de cosas que se trata de conocer (y al que por tanto nosotros llamaríamos hoy “objetivo”). Como a eso del “modo de ser” de las cosas se le llamaba por entonces *physis*, y como este vocablo ha acabado por verse al castellano como *naturaleza*, ha circulado pródigamente la especie de que los “primeros filósofos” se preocupaban especialmente por “la naturaleza” en el sentido actual de la expresión (el conjunto de fenómenos que constituyen el objeto de la física moderna y de las demás ciencias de la naturaleza) y de que luego, debido al cambio histórico de la coyuntura cultural griega, esta preocupación basculó hacia una temática moral y política. Esta creencia es triplemente errónea.

Lo es, en primer lugar, porque —como ya hemos sugerido— la “naturaleza” no mentaba (en los documentos que constituyen las fuentes de tal opinión errónea) otra cosa más que ese *exterior* irreductible de la cultura que antes hemos calificado como despiadadamente indiferente a los fines y designios de los grupos humanos. Prueba de esto es, en segundo lugar, que cuando se aduce como testimonio de esa supuesta preocupación de los “primeros filósofos” por la naturaleza el hecho de que a los tratados presuntamente escritos por todos ellos la tradición les bautizara con el título *Peri physeos* (“Acerca de la naturaleza”), se olvida que de ahí no puede en absoluto inferirse que su preocupación fueran “las cosas de la naturaleza”, dado que el significado de ese título griego es el que con toda pulcritud nos muestra su versión latina, por ejemplo, en el poema de Tito Lucrecio Caro: *De rerum natura*; es decir, no “sobre las cosas de la naturaleza”, sino *sobre la naturaleza de las cosas*. Esto es lo verdaderamente relevante: que las cosas —todas las que merecen ese título por no ser algo fabricado ni compuesto— tienen *una* naturaleza, una forma de ser propia, espontánea, irreductible e independiente. Esta es, al menos en una primera aproximación, la *horrible verdad* que los hombres a quienes Sócrates se dirige están poco dispuestos a aprender. Por eso, y en tercer lugar, la suposición de que precisamente con Sócrates la filosofía da un giro desde las cuestiones naturales a las morales resulta perfectamente incompatible con aquello que (como nos lo muestran las aseveraciones de quienes más de cerca siguieron su ejemplo) es lo verdaderamente característico del “método socrático”: la pregunta por la esencia (es decir, por la naturaleza de las cosas), la exigencia de definiciones universales y la búsqueda de razonamientos demostrativos acerca de ellas<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Con la candidez que a menudo les distingue, algunos helenistas modernos no han dejado de insistir en que el origen de aquella(s) naturaleza(s) a las que se referían los griegos está en los poderes de las divinidades mitológicas arcaicas, de cuya secularización habrían surgido. Esto sucede porque estos helenistas siguen presos de la seducción de esa metáfora que dice que la filosofía surgió como “paso del mito al *lógos*”, de lo irracional a la razón, suposición que, desde luego, no existe en ningún otro lugar a parte de las cabezas de los helenistas modernos y que es completamente innecesaria, pues



La reiteración de los “temas morales y políticos” en los diálogos de Sócrates tiene, pues, otra significación: el ser humano es el lugar en donde la naturaleza se oculta —cuando el hombre cree poder dominarla, como lo creyeron Layo, Edipo o Creonte— y en el que se revela —dominando al hombre y estrellándolo contra el muro de la muerte—, el lugar en donde se separa de sí misma (en donde la verdad se distingue de la apariencia y la existencia humana abre una brecha en el corazón del ser), y también en donde se reúne consigo misma (cuando la brecha se cierra a costa de la existencia de quien la habitaba). Pero ese saber “teórico” tiene como presupuesto la libertad en el sentido de que es en la acción libre en donde únicamente se puede ocultar o revelar la naturaleza de las cosas. A quien obra libremente (emancipado de la envoltura de prejuicios en que consiste su “cultura”) la naturaleza se le muestra, pero no existe relación alguna de consecuencia entre la excelencia (o la miseria) de su acción y los resultados o las consecuencias que de ella se siguen cuando, una vez acabada, se solidifica y se rigidifica adquiriendo la consistencia fúnebre de un hecho; y esta es la versión ética de las razones por las cuales la filosofía es un saber *difficil*: la realidad no está dotada de esa clase de “coherencia garantizada” de la que goza la cultura. La acción libre es el escenario en donde se revela (o se oculta) la naturaleza de las cosas, pero esta proximidad entre ética y física no significa que ambas se confundan o se identifiquen: al contrario, se encuentran en relación de máxima tensión<sup>6</sup>, y solamente mediante su mutua limitación adquieren la consistencia de lo cognoscible los ámbitos por ellas delimitados. Es por ello que, tanto para Sócrates como para Platón o Aristóteles, cuidar ese ámbito del *éthos*, el ámbito de la libertad, de la ciudad, de la acción electiva, y cuidar de su *distinción* con respecto a la *Physis*, es cuidar de la naturaleza misma, cuidar de que se mantenga abierto un espacio para que la propia naturaleza de las cosas pueda manifestarse y ocultarse más allá de toda frontera de prejuicios.

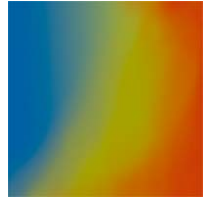
Así pues, la independencia del objeto de este conocimiento del cual la filosofía se declara amante con respecto a la cultura exigía forzosamente (1) la independencia del saber mismo con respecto a todas las modalidades de “sabiduría” constituidas por los patrones culturales (y de ahí la necesidad por parte de la filosofía de cuestionar todo el sistema educativo de la comunidad y de entrar en conflicto con la “poesía” —que, desde su connivencia con la mitología religiosa, era uno de los instrumentos privilegiados de tal educación, exactamente lo que hoy llamaríamos un “medio de formación de masas”); (2) la diferenciación de sus vías y medios de transmisión y adquisición con respecto a las instituciones sociales educativas y formativas de la cultura (ante todo, con respeto al grupo mismo en sus diferentes

---

para los sabios griegos de la antigüedad no hay contraposición alguna entre naturaleza y divinidad, puesto que lo que hace divinas a las cosas es precisamente el hecho de tener una naturaleza independiente de los fines humanos.

<sup>6</sup> Aunque desde el punto de vista pedagógico siempre comencemos explicando la diferencia específica por la cual la *acción* (por tener motivos más que causas o, mejor dicho, por tener como causa a la libertad y no a la naturaleza) se distingue del *hecho* (que tiene causas naturales, es decir, causas que residen en la naturaleza de las cosas), es más que probable que desde el punto de vista evolutivo la distinción haya sido a la inversa, pues es plausible suponer que los hombres comenzaron por considerar todos los acontecimientos como *acciones* procedentes de una voluntad y originadas en un motivo, y sólo con grandes esfuerzos consiguieron liberarse de tal superstición y admitir que algunos de los acontecimientos son solamente *hechos*.





manifestaciones), y de ahí la necesidad de fundar nuevas “escuelas”, como la Academia o el Liceo, y nuevos procedimientos de enseñanza, como el diálogo (la dialéctica); y (3) la emergencia de un nuevo tipo social, el “teórico”, una clase de hombre material, moral e intelectualmente independiente con respecto a los poderes de presión y de orientación de la cultura (y de ahí la condena contra Sócrates, es decir, la percepción popular de los filósofos como soberbios e impíos enemigos de la cultura y rebeldes frente a las divinidades establecidas).

La cultura de un pueblo hunde plenamente sus raíces en las “necesidades subjetivas” de coherencia de las cuales veníamos hablando, en la incesante exigencia de calmantes para las desolaciones de la existencia humana, empezando por la implacable omnipresencia de la muerte en ella. Por este motivo, el *conocimiento* del que el filósofo se declara partidario puede únicamente abrirse paso —con extrema dificultad— a costa de quebrar esa coherencia, de combatir esa superstición (en donde se haya elevado a tal grado) y de destruir esa presunta congruencia, puesto que el conocimiento, como decíamos, no tiene su principio en las “necesidades subjetivas” de quien conoce sino en la cosa misma que se trata de conocer, cosa que, por así decirlo, *impone* en el conocimiento sus exigencias cuando consigue abrirse paso a través de las barreras culturales o —como hasta hace poco se decía— ideológicas. Y es desde este punto de vista como es preciso considerar que lo que quepa llamar en sentido universal “virtud”, “justicia”, “verdad” o “libertad” sólo puede existir —siquiera sea como aspiración— a partir de esa quiebra. Sin reparar en esta singularidad es completamente imposible llegar a comprender el carácter a la vez radicalmente incómodo y profundamente nuevo que representaron entre los griegos las llamadas “preguntas de Sócrates” cuando interrogaba a sus conciudadanos. Pues es sólo en ese momento y cuando ese combate ha comenzado cuando los usuarios de una cultura pueden hacerse conscientes de las muchas injusticias, crímenes, servidumbres y mentiras que se ocultaban en sus nociones *culturales* de “justicia”, “virtud”, “libertad” y “verdad”. Esto no significa, por supuesto, que el conocimiento esté dispensado de coherencia, sino simplemente que la coherencia del conocimiento no puede ser más que la de las cosas mismas que se trata de conocer (que a menudo son “incoherentes” en el sentido estético de este término) y la coherencia del discurso *con* esas cosas, y no ya el tipo de coherencia intradiscursiva que rige los discursos poéticos o retóricos.

### 3. Ilustración, cultura y crítica

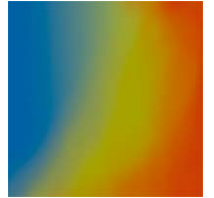
No fue, pues, una determinada crisis cultural lo que ocasionó el nacimiento de la filosofía, sino que fue este nacimiento el que puso en crisis la cultura, el que hizo que algunos hombres fueran capaces de *ver* su propia cultura como lo que es, es decir, como algo absolutamente “no-natural”, y por tanto de criticarla. Evidentemente, esta crisis —la que provoca Sócrates en sus interlocutores cuando comienza a interrogarles— puede parecer algo insignificante tanto en el espacio como en el tiempo, una tormenta en un vaso de agua comparada con otros trances que afectan o amenazan a las sociedades, pero, considerando que la onda expansiva de esta tormenta se las ha arreglado bastante bien para llegar viva hasta nuestros días,

conformémonos con decir que los efectos que esa pequeña turbulencia puede llegar a generar son sencillamente imprevisibles. De entre estos efectos no es el menos importante el que en un proceso lento, largo, tortuoso y complejo, que tiene su punto de inflexión en la segunda mitad del siglo XVIII, las sociedades occidentales hayan tomado una decisión —si se piensa con perspectiva— tan sorprendente como *institucionalizar* los saberes teóricos o superiores nacidos de ese espíritu, y de hacerlo mediante organismos públicos de enseñanza, generalizando de ese modo las consecuencias de aquel minúsculo acontecimiento ocurrido en Grecia hace dos mil quinientos años. Como resultado de ese proceso —al que solemos dar el nombre abreviado de *ilustración*—, los hombres quedan convertidos a la vez en objetos de saber y en sujetos de derechos. Lo primero se explica, obviamente, porque la posibilidad de establecer una *distancia crítica* entre cada hombre y su cultura hace que esa misma cultura se transforme en un objeto de investigación tan legítimo como la “naturaleza”, es decir, provoca el nacimiento de las “ciencias humanas” en general y de la antropología cultural en particular<sup>7</sup>. Lo segundo implica el nacimiento del derecho moderno como análogo explícito, deliberado y consciente de las funciones de “segunda naturaleza” que desempeñaba la cultura informal, implícita e inconsciente en las sociedades pre-ilustradas; entre las modificaciones que este nuevo carácter deliberado y consciente introduce en la vieja función está la evidencia de que la coerción de las leyes civiles no puede nunca compararse con la de las naturales y necesita por tanto de un poder fáctico que procure su cumplimiento, y de que este poder fáctico sólo puede ser tolerable si es *legítimo*, es decir, si para su fundamentación deja de apelar a la costumbre o la tradición y se remite únicamente a la libre capacidad de raciocinio de los individuos emancipados de sus tutelas culturales y capaces de pensar por cuenta propia y de argumentar poniéndose en el lugar del otro.

¿Basta la puesta en marcha de este proceso de ilustración —un proceso que, por su propia definición, no puede tener término— para afirmar que las sociedades modernas están instaladas en la saludable paradoja de una *cultura crítica* (paradoja porque, en esa expresión, “crítica” no puede significar más que “crítica de la cultura”)? ¿Puede ese movimiento crítico institucionalizarse sin más, como se han institucionalizado las ciencias y el derecho, o bien esa pretensión es tan ilusoria como la de una autoridad que ordena a sus subordinados que sean libres e independientes? ¿Puede la crítica institucionalizarse sin dejar de ser crítica o está condenada a convertirse por esa vía en un instrumento de manipulación y de tutela, aunque sea con la peculiar excusa de impedir la manipulación y la tutela? Obviamente, hay una dimensión del pensamiento crítico que por su misma naturaleza no es susceptible de institucionalización. Susceptible de institucionalización es todo aquel conocimiento que tiene un carácter doctrinal (lo que no debe confundirse con “dogmático”) y en el cual cabe hablar —con todas las precauciones que se estimen necesarias— de desarrollo, evolución o progreso (acumulativo), como manifiestamente sucede en las ciencias naturales y en las sociales. Por contraste, la filosofía, desde sus comienzos históricos, representa perfectamente aquella otra

---

<sup>7</sup> Todas las sociedades son etnocéntricas, pero muy pocas son conscientes de este etnocentrismo, y sólo en estas últimas puede haber algo así como “etnología” (o antropología cultural), aunque constituya un sarcasmo el que semejante autoconciencia haya ido históricamente asociada a la práctica del etnocidio.



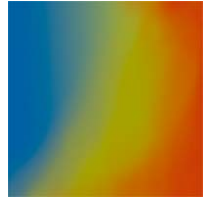
dimensión no exhaustivamente institucionalizable, porque exhibe desde el principio una extraña condición que parece hacerla irreductible a toda doctrina y, por tanto, a toda transmisión doctrinal (de donde la célebre aserción kantiana de que no es posible “enseñar filosofía” en el sentido más cabal de la expresión, al menos al modo como es posible enseñar química o cristalografía), y a propósito de ella resulta cuando menos dudoso hablar de “progreso”.

A ello se debe que esta extraña disciplina se reserve para sí la denominación de “amor al saber” y rechace la de saber propiamente dicho, cosa que no ha dejado de resultar extremadamente problemática. Tan problemática que, durante siglos, muchos doctores escolásticos y eruditos estudiosos supusieron que bajo este nombre —filosofía, dialéctica o metafísica— se ocultaba un saber teórico y doctrinal capaz de competir con —si no de superar a— las demás ramas del conocimiento científico, y ello a pesar de las reiteradas quejas de Sócrates contra quienes querían convertirle en sabio y en portador de una doctrina —que fueron los mismos que le llevaron ante los jueces—, a pesar de la indignación de Platón ante quienes propagaban la idea de que él tenía “teorías” y de la absoluta claridad con la que en sus *Diálogos* hace fracasar una y otra vez al Sócrates que los protagoniza a la hora de convertir el amor a la sabiduría en un saber científico o apodíctico, y a pesar de la desnuda confesión de Aristóteles de que el conocimiento filosófico en sentido estricto no puede ser ciencia teórica ni proceder demostrativamente sino únicamente al modo de una búsqueda sin término (medio). Sin embargo, este reiterado empeñamiento en “institucionalizar” la filosofía no puede proceder de la simple ceguera intelectual o de algún malentendido filológico o especulativo, sino del mucho más profundamente arraigado y tan comprensiblemente humano impulso de dar por acabada la tarea crítica e instalarse en el disfrute satisfecho de sus rendimientos. Este mismo impulso, de cuando en cuando y con una tenaz frecuencia histórica, anuncia la “muerte” de la filosofía por haber quedado ésta “superada” como una doctrina ya inútil —al modo como, pongamos por caso, han quedado superadas la alquimia o la astrología— en un mundo civilizado por la ciencia y por el derecho; y cada vez que formula la inteligentísima pregunta: «¿Para qué sirve filosofar?», el eco de un tribunal de Atenas, un día cualquiera del año 399 antes de nuestra era, responde que, efectivamente, no sirve para nada, y ese eco clama desde lejos contra el filósofo: ¡muera!»<sup>8</sup>. Por el contrario, la tan citada afirmación de Adorno según la cual la filosofía sobrevive entre nosotros precisamente porque no se ha *realizado* significa exactamente esa irreductibilidad del pensamiento crítico a doctrina positiva, y pone en evidencia a todos los que se apresuran a defenderla por su “utilidad” como en otros tiempos lo hacían los sofistas<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> J.-F. Lyotard, *¿Por qué filosofar?*, trad. G. González, Barcelona, Paidós, 1989, p. 146.

<sup>9</sup> «Los argumentos, especialmente cuando tienen como finalidad conseguir medios financieros (...), tienen que utilizar como mérito la utilidad; así pues, sus portavoces destacan la importancia propedéutica de los estudios humanísticos para las ciencias de la naturaleza, su valor para disciplinar el pensamiento y para situar debidamente a los ciudadanos en la comunidad política y, últimamente, procuran recalcar que son inexcusables para la educación y formación destinada a los llamados puestos directivos de la industria y la administración (...). Si en el siglo XIX era algo obvio desde muchos puntos de vista que un empresario de éxito debía tener una instrucción general que no estuviera dirigida enteramente a finalidades prácticas, ahora se la recomienda, como medio para un fin, al futuro director general e incluso al jefe





#### 4. Para (no) terminar

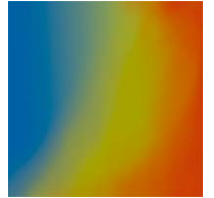
La institucionalización de la filosofía, por tanto, no solo es necesariamente paradójica, sino que en ella una sociedad se juega mucho más que la persistencia de una disciplina más o menos vieja: dicha institucionalización representa la voluntad política de una sociedad de mantener permanentemente abierta la mirada crítica sobre sí misma. Ciertamente, la crítica misma no puede institucionalizarse sin pervertirse (y por eso la única dimensión formalmente institucionalizable de la filosofía es su dimensión académica), pero lo que sí puede hacerse institucionalmente es impedir que se cierre el espacio en donde la cultura, convertida por la ilustración en cultura crítica, sólo puede sobrevivir como crítica de la cultura. Por eso sucede al mismo tiempo que cuando la filosofía deja de ejercer la siempre desagradable actividad crítica que la caracteriza —y que nunca puede reducirse a una “función”, pues precisamente es una reserva contra la funcionalización y la instrumentalización del pensamiento— se convierte inmediatamente en sofística y que la sociedad la percibe como una disciplina obsoleta. Pero es fácil comprender hasta qué punto las sociedades contemporáneas están necesitadas de ella tanto como ella (para poder seguir siendo lo que es) necesita de esa estructura social abierta sin la cual perece o se eclipsa.

En el punto histórico inicial de esa institucionalización de la ilustración, la acción más perceptible era la de lo que podríamos llamar la “presión civilizatoria”, es decir, la que tales instituciones formales —amparadas en el poder del Estado— ejercían sobre las instituciones más o menos informales de la “cultura” (ya fuera bajo la forma de las “luces” con las cuales las primeras iluminaban las segundas o bajo la amenaza que estas segundas veían en las primeras, a menudo en el contexto de una pugna entre el poder religioso pre-ilustrado y el poder político profano), y por tanto el debate social giraba en torno al peligro de extinción de las “fuerzas creativas populares” (tan exaltadas por el romanticismo y luego por el nacionalismo) que puede suponer la extensión de la regulación pública a todos los aspectos de la vida comunitaria o al riesgo que para la iniciativa privada (tan gloriada por el individualismo liberal) puede representar la penetración del Estado en la sociedad civil<sup>10</sup>. Con

---

administrativo en sentido amplio» (M. Horkheimer, “La filosofía como crítica de la cultura”, en Adorno y Horkheimer, *Sociológica*, Madrid, Taurus, 1966, p. 23).

<sup>10</sup> Esta problematicidad se puso de manifiesto al menos desde el siglo XIX, con la bifurcación entre las ciencias “del hombre” (*humaines*, en su denominación francesa) y las ciencias “del espíritu” (*Geisteswissenschaften*, en su denominación germánica), que no es simplemente una diferencia terminológica sino que traduce, como ha notado entre otros Norbert Elias, la profunda tensión entre la noción “ilustrada” de civilización (*civilisation*) y la noción “romántica” de cultura (*Kultur*), que a veces recubren parcialmente el mismo espectro y otras difieren diametralmente por su naturaleza y por sus pretensiones; los brutales enfrentamientos del siglo XX dieron a esta polarización un sentido político, y en el siglo XXI una polémica emparentada con esa historia de antagonismos y alianzas puede localizarse en torno al conflictivo concepto de identidad, que domina el debate contemporáneo (Véase, entre los estudios recientes, *Cultura: la versión de los antropólogos*, de Adam Kuper, Barcelona, Paidós, 2001). Sólo tras esta *complicación* del significado del término “cultura” ha podido éste vincularse a la idea de progreso, evolución o desarrollo (tanto personal como colectivo) de una manera también radicalmente nueva. Por otra parte, otra faceta de esta misma complicación de la noción de cultura que comporta la institucionalización académica del conocimiento científico se expresa en la escisión entre “alta” y “baja” cultura (una escisión que, en estos términos, es completamente desconocida en las sociedades premodernas), que en principio podría recordar la tensión entre una “cultura” más etnológica y otra más “civilizatoria”, pero que en realidad se deriva de las condiciones de restricción de acceso a la enseñanza superior que sufre una parte de la población.



el tiempo, sin embargo, —y teniendo en cuenta que la revolución ilustrada vino acompañada por la industrial y por la ampliación progresiva de la lógica del mercado y la consiguiente debilitación de las políticas estatales y del Estado mismo—, se ha puesto de manifiesto que la coexistencia de la “cultura” con sus antidotos ilustrados también puede generar un conflicto de signo contrario, el de lo que podríamos llamar la “presión de la cultura sobre la civilización” o el de la *culturalización* de la civilización y la *privatización* de la esfera pública, que en el ámbito intelectual ha encontrado su expresión académica, por una parte, en la erosión de la organización científica del saber (que se expresaba hasta en la arquitectura de las “ciudades universitarias” de raigambre ilustrada) mediante su dispersión en habilidades y destrezas inmediatamente utilizables en el mercado profesional y, por otra parte, en la tendencia a la sustitución de las viejas disciplinas superiores del campo de las humanidades por los llamados “estudios culturales”, inspirados también en una rentabilización política y social de las diferencias culturales.

La sofística del consumo y de la identidad —si es que hay realmente diferencia entre ambas— se ha convertido en el equivalente contemporáneo de la “cultura” en sentido antropológico y ha asumido todas sus antiguas funciones. Por lo tanto, no puede decirse que la filosofía se haya quedado sin trabajo: hasta tal punto su progreso no es acumulativo, que la actividad que la caracteriza no es hoy ni más ni menos difícil que la del originario amor al conocimiento del que nació. Comporta la desagradable disputa con los sofistas o mercaderes del espíritu en la cual ella encuentra, hoy como ayer, su distinción, y en la cual también la cultura en donde se desenvuelve alcanza las condiciones para subsistir de la única manera en que es digno hacerlo, a saber, como crítica de la cultura.