

Las tareas de la filosofía. Notas sobre el libro *¿Para qué Filosofía?**

ANTONIO PONCE SÁEZ**

La organización de nuestra cultura occidental se basaba en un proyecto ilustrado que giraba en torno a un sujeto transcendental y una racionalidad carismática universalista. Hoy parece haber entrado en crisis tal proyecto con la consiguiente revolución en todos los ámbitos dependientes de esa racionalidad; uno de ellos será el lugar y tarea de la filosofía, ubicada desde el siglo XVIII, en las raíces de esa racionalidad.

Entre los días 11 y 15 de septiembre se celebró en Granada un Congreso Nacional de Filosofía donde se abordó este problema; las relaciones de la filosofía con la cultura y, de manera especial, con la dimensión científico-tecnológica, el papel de la filosofía ante la crisis de la conciencia democrática y las nuevas formas de dominio social, la necesidad de un nuevo modelo de humanismo y su lugar y tarea en el espacio educativo, son los cuatro apartados de un libro en el que se recogen las aportaciones de este Congreso.

A pesar de la diversidad de puntos de vista, podríamos decir que en líneas generales se partirá del desgarramiento del ideal racional ilustrado que proponía por finalidad un proyecto emancipatorio de corte universalista, apoyado en los saberes científico-técnicos y pragmáticos. Sin embargo, el resquebrajamiento de la unidad de la razón ha producido la preponderancia del modelo tecnológico de dominio y de un sistema productivo mundializado, modelo que conduce a poner en cuestión el sistema democrático, el modelo de formación humana y el sujeto que lo sustentaba; democracia, soberanía, subjetividad ..., van perdiendo su contenido en aras de los intereses de fuerzas que escapan a todo control, relegando a la ciudadanía a una minoría de edad permanente, convirtiendo al sujeto en un espacio virtual vacío de cara a su producción tecnológica.

En una introducción que enmarca la mayoría de los temas que se desarrollarán, P. Cerezo Galán sostiene que la crisis que nos afecta invita a un nuevo comienzo, a un «nuevo principio de orientación»¹ que vuelva a unir conocimiento y vida, realidad y valor, mediante una «razón dialógica», donde los intereses de dominio y práctico se muestren como ramas del interés emancipatorio, recuperando a su vez, frente al vaciamiento de la subjetividad, un «yo mínimo» desde la intersubjetividad.

En la primera parte, C. París, sin dejar de insistir en los peligros del dominio tecnológico, señala la necesidad de pensar la tecnología en su esencia² más allá de su reducción a una función utilitaria. Por ello subrayará sus funciones simbólicas, lúdicas y emancipatorias, denunciando la conversión

* PÉREZ TAPIAS, José A. y ESTRADA, Juan A. (eds.), *¿Para qué Filosofía?*, Granada, Universidad de Granada, 1996.

** Dirección para correspondencia: Antonio Ponce Sáez. Facultad de Humanidades, Albacete.

1 CEREZO GALÁN, P., «¿Para qué filosofía?», en *¿Para qué Filosofía?* Granada, J.A. Pérez Tapias y J.A. Estrada, Eds., 1996, p. 25.

2 PARÍS, C., «La filosofía ante el reto de la civilización tecnológica», en *op.cit.*, p. 66.

de la misma en un fetiche, cuando no en un chivo expiatorio³ de los horrores que produce, difuminándose el sujeto responsable de la barbarie tecnológica. El horror que hoy produce el imperio tecnológico no depende tanto de la ciencia y la tecnología, cuanto de la minoría que se ha apropiado de ella formando una nueva clase, siendo utilizada para sus propios intereses y relegando al olvido los intereses de la humanidad que la ha producido⁴. Si C. Parí insistía en la responsabilidad del mal uso de la técnica, E. Fernández analizará la potencia aniquiladora de la técnica como parte inherente de la esencia humana⁵, considerando un error contraponer naturaleza y técnica. Reyes Mate insistirá en esa necesidad de repensar la ciencia por parte de la filosofía, superando complejos, intentando analizar el déficit de racionalidad que la recorre e incorporando la experiencia del «presente ausente»⁶, que no se reduce a la apropiación que el conocimiento científico hace de ella; la misma necesidad observamos en la propuesta de F. Duque, que sugiere como tarea la creación de esquemas cartográficos de la historia cultural⁷ fusionando horizontes, sacando a la luz su lógica subyacente, mientras que V. Gómez Pin sugerirá que la filosofía debería concentrarse en una «etiología fundamental» sobre los distintos modos de clasificación⁸.

P. Gómez García denunciará el modelo tecnológico actual por su carencia de valor adaptativo para la especie humana⁹, debido a la imposibilidad de universalización, proponiendo un modelo sostenible. Si el anterior autor se centraba en las consecuencias globales del modelo tecnológico, E. Moya, siguiendo las propuestas de McLuhan, analizará las determinaciones históricas que la técnica ha producido en la forma de instalarse el hombre en el mundo. Si la escritura y la imprenta condujeron al predominio del texto y de la conciencia del intérprete respectivamente¹⁰, hoy hemos llegado, con la electricidad, al cuestionamiento de aquella subjetividad al producirse un «sujeto virtual»¹¹ de cara a ser reproducido por las tecnologías del poder; de ahí la necesidad urgente de recrear una opinión pública ilustrada y reflexiva.

En el segundo bloque se aborda la crisis de la conciencia democrática. M. Cruz, ante el «novum» de nuestro tiempo, invita a un nuevo tipo de responsabilidad más allá de las carencias weberianas, que se haga cargo del mundo y a una ética orientada a las generaciones venideras¹²; en ese contexto arendtiano J.L. Villacañas recogerá el reto abierto por Kant de cara a construir un republicanismo no platónico que busca la creación de una esencia común humana¹³, de una opinión pública mediante la verdad construida intersubjetivamente; ese proyecto ilustrado fue abandonado por Kant tras la irrupción de las masas revolucionarias, refugiándose en el espacio universitario. Para salvar el problema de la masa, Villacañas propone un lenguaje persuasivo¹⁴ que permita la disolución de la masa, tomando como modelo el dialéctico aristotélico¹⁵ que, partiendo de las

3 Ibid, p. 79.

4 Ibid, p. 80.

5 FERNÁNDEZ RUEDA, E., «Formas de oposición entre naturaleza y técnica», en *op.cit.*, p. 167.

6 MATE, R., «Filosofía, ¿Conciencia crítica?», en *op.cit.*, p. 100.

7 DUQUE, F., «Mito y sacralidad en el mundo tecnificado», en *op.cit.*, p. 105.

8 GÓMEZ PIN, V., «La filosofía como exigencia democrática», en *op.cit.*, p. 146.

9 GÓMEZ GARCÍA, P., «Modelo tecnológico y civilización mundial», en *op.cit.*, p. 129.

10 MOYA CANTERO, E., «Filósofos y cibernautas», en *op.cit.*, p. 172.

11 Ibid, p. 179.

12 CRUZ, M., «La filosofía en la crisis de la conciencia democrática», en *op.cit.*, p. 197.

13 VILLACAÑAS, J. L., «La filosofía y la formación de la opinión pública», en *op.cit.*, p. 204.

14 Ibid, p. 215.

15 Ibid, p. 220.

opiniones de la comunidad y buscando los transcendentales del sentido¹⁶, al poner de manifiesto las aporías, consigue dar forma al material informativo, contribuyendo a la construcción de una verdadera opinión pública; de este parecer será la propuesta de Valls Plana en el cuarto apartado, al indicar que la tarea de la filosofía, que nace en la ciudad y se funda en el diálogo, no es otra que buscar el eidos¹⁷ que enhebre los logoi¹⁸ mediante la discusión pública, creando una «razón común». A la misma propuesta, si bien desde la confrontación hermenéutica entre Derrida y Gadamer sobre el problema de la traducibilidad, llegará J.F. Zúñiga, para el cual la filosofía ha de ser presentación en lo real de lo ideal¹⁹.

Desde el análisis de la filosofía política J.R. Carracedo²⁰, tras analizar históricamente los modelos del Estado justo fundado en valores ontológicos y el convencionalismo puro que legitima los intereses del más fuerte, defenderá el Estado democrático constitucional como una conquista irrenunciable; sin embargo, pasará a continuación revista a las distintas manifestaciones del Estado legítimo en el presente, mostrando el déficit democrático que arrastran, defendiendo finalmente la democracia participativa controlada por un horizonte común universalista. En la misma propuesta de participación ciudadana se encuadra el trabajo de J.A. Pérez Tapias, para quien la opinión pública ha de ser sustraída de su absorción por la tecnocracia y construirse a partir del mundo de la vida, en una dialéctica de consenso-disenso en busca de un mínimo ético universalizante. A los análisis de la crisis democrática, donde la filosofía ha de actuar como «plataforma de traducción múltiple»²¹, A. Estrada añadirá que la crisis no atañe sólo al modelo democrático, sino que se inscribe en la misma conciencia democrática ilustrada que lo sustenta²², lamentando a su vez el alejamiento de la filosofía de aquellos movimientos sociales que podrían revitalizarla.

Si la mayoría de las propuestas se realizan desde el marco dialógico del nominado giro pragmático, sin embargo, no faltan otras perspectivas; así E. Bello, tras criticar el paradigma positivista y sus concreciones utilitaristas, propondrá la recuperación del «impulso emancipador marxiano»²³, desde la propuesta rawlsiana de justicia, dentro de un marco kantiano de persona, como base moral de una sociedad democrática²⁴. P. Peñalver, asumiendo el momento de crisis, recomienda tres propuestas de espera: la «extraterritorialidad» de la filosofía dentro de un marco derrideano, la «rusticidad» socrática y la «negociación», enmarcadas dentro de una «militante descreencia» que salvaguarda el capital de grandes significados²⁵; D. Blanco propone una ética aplicada a pesar de la precariedad²⁶, siguiendo el modelo bioético; quizás la postura más escéptica o desengañada respecto a la función crítica de la filosofía fue la expuesta por J.M^a Ripalda denunciando la retórica legitimante de la racionalidad genérica e invitando a ver con otros ojos el desalojo de la filosofía²⁷,

16 Ibid, p. 221.

17 VALLS PLANA, R., «Para qué filosofía. Diálogo y hermenéutica en la transmisión de la filosofía», en *op.cit.*, p. 462.

18 Ibid, p. 464.

19 ZÚÑIGA, J.F., «¿Qué transmiten los textos filosóficos? La hermenéutica ante el desafío deconstructivo», en *op.cit.*, p. 417.

20 RUBIO CARRACEDO, J., «¿Democracia sin demócratas? ¿Democracia versus política? Los tres paradigmas políticos y la democracia», en *op.cit.*, pp. 257-264.

21 PÉREZ TAPIAS, J. A., «Filosofía y opinión pública. Contra el parálisis frente a una publicidad ambigua», en *op.cit.*, p. 272.

22 ESTRADA, A., «La crisis de la filosofía y de la conciencia democrática», en *op.cit.*, p. 304.

23 BELLO, A., «La filosofía ante la exigencia de una sociedad más justa y democrática», en *op.cit.*, p. 291.

24 Ibid, p. 288.

25 PEÑALVER, P., «Tres sugerencias», en *op.cit.*, p. 241.

26 BLANCO FERNÁNDEZ, D., «Filosofía y sociedad», en *op.cit.*, p. 254.

27 RIPALDA, J. M^a, «Filosofía y política», en *op.cit.*, p. 234.

mientras que para A. Valdecantos la mejor defensa de la filosofía, en lugar de tratar de justificarse ante la opinión pública por sus efectos sociales o por su contribución al progreso moral, debería ser su coherencia y el rigor interno²⁸.

En la tercera parte, F. Montero mediante un análisis de la construcción de la subjetividad trascendental a través de Descartes, Kant y Husserl, en la que occidente fundaba la racionalidad, pone de manifiesto la problematicidad de tal construcción, manifiesta ya en los autores que la teorizan, llegando a la sospecha de que tras ella se esconde una mitología difícil de mantener en nuestros días²⁹. Tal cuestionamiento del fundamento subjetivo es lo que ha llevado a plantear un giro pragmático anclado en el lenguaje y al predominio de la hermeneútica, en busca de una construcción intersubjetiva. A. Cortina³⁰, incidiendo en el giro pragmático en su vertiente habermasiana, afirmará que todos los tipos de conocimiento precisan de la intersubjetividad, reclamando a su vez desde la vertiente republicana ya descrita la reintegración de los tres tipos de intereses, ya que todos obedecen a impulsos fundamentales del ser humano, quedando éste incompleto si faltara alguno de ellos. Ese sería el marco de un nuevo humanismo que haría posible una ética mínima, humanismo que D. Romero de Solís sostiene como tarea primordial de la filosofía desde que, a finales del siglo XVIII, la imaginación ha actuado de cara a conjurar lo sagrado haciendo que salga de sus raíces tanáticas y justificando el sujeto por el arte³¹.

Sin embargo, la construcción de un nuevo humanismo, como señala M. Álvarez, no es tan sencilla, ya que la desaparición de las referencias absolutas ha provocado un sentimiento de impotencia de cara a integrar la particularidad desde la subjetividad. Si la ciencia y la tecnología han abierto infinitas posibilidades, también han provocado el desenraizamiento y la desertización, con la necesidad de un núcleo de identificación³²; el combate contra ambas reabre la pregunta kantiana por el hombre, pero ante las nuevas condiciones es necesario dotar de un nuevo contenido a las ideas de yo, mundo y Dios; así la afirmación del «yo» supondrá reivindicar la individualidad frente al intento de vaciamiento; la idea de mundo indica la exigencia de un planeta habitable y el ideal de Dios expresa la reivindicación de una forma no reductible ni sometible a lo funcional: lo sagrado³³. Debajo de estas palabras late una reivindicación desesperada de la libertad frente al intento de estrangularla; consciente de ello es M. García Baró, quien, siguiendo una línea de continuidad a través de Sócrates, Unamuno y Lévinas sobre la necesidad de vivir con radicalidad las escisiones del presente sin posibilidad de mediación dialéctica, afirmará que lo que hoy está en juego es «el carácter trascendental de la libertad»³⁴.

Sin embargo, construir un nuevo humanismo no carece de dificultades e incluso para muchos detractores ubicados en la filosofía débil tal tarea es inútil y contraproducente, desde el momento que no se puede recurrir a ningún tipo de platonismo o metalenguaje de rango superior. Ch. Maillard³⁵, a partir de las posiciones de Bobbio y Wittgenstein, tratará de indicar las deficiencias de tales posiciones polemizando con las propuestas de Vattimo, manteniendo la filosofía en aquella

28 VALDECANTOS, A., «Defensio Philosophiae contra apologistas», en *op.cit.*, p. 160.

29 MONTERO, F., «El mito de la subjetividad», en *op.cit.*, p. 341.

30 CORTINA, A., «Filosofía republicana: El giro aplicado en filosofía», en *op.cit.*, pp. 343-355.

31 ROMERO DE SOLÍS, D., «La imaginación del humanismo», en *op.cit.*, p. 359.

32 ÁLVAREZ GÓMEZ, M., «Planteamiento de un humanismo filosófico», en *op.cit.*, p. 374.

33 *Ibid.*, pp. 378-379.

34 GARCÍA BARÓ, M., «Breve elogio de Sócrates», en *op.cit.*, p. 386.

35 MAILLARD, Ch., «La mosca, el pez, el acróbata y el «hombre invisible». Cometido actual de la filosofía», en *op.cit.*, pp. 389-397.

vocación de guía asignada por Habermas, ubicando los límites siempre dentro del ámbito de la subjetividad. No obstante, la duda sobre la posibilidad de la construcción de una verdad o esencia común intersubjetiva no deja de levantar sospechas o producir incertidumbre cuando es planteada en el plano del análisis estético o de crítica literaria. Uno de los espacios álgidos de la experiencia de la crisis de la subjetividad la encontramos en «*El hombre sin atributos*» de R. Musil, analizada de forma bellísima por B. Arias³⁶, quien resalta la propuesta de un ensayismo ético ante la inexactitud de la vida, que mediante un saber analógico intente dar soluciones parciales, nunca cerradas ni definitivas a los conflictos de la existencia.

El último bloque es abierto por Gustavo Bueno quien se pregunta por el lugar de la filosofía en la educación. Tras distinguir entre los diferentes tipos de concepciones de la filosofía, se decantará por el compromiso de la filosofía considerada como saber inmerso y sustantivo³⁷ que apuesta por lo universal frente al relativismo, siendo su labor la búsqueda de los contenidos transcendentales a partir del análisis de las ciencias positivas categoriales³⁸ y la ética universalista. En este contexto la filosofía debería actuar en la educación ensayando la construcción siempre abierta a la mejora de un sistema que reduzca las alternativas existentes y los elementos del presente, labor que denominará como «crítica dialéctica». F. Ledesma³⁹ insistirá en ese ámbito del ejercicio dialéctico y en el uso de la lengua como espacio del filosofar, de modo que sea posible sacar a la luz los presupuestos subyacentes en el diálogo y, a partir de ahí, asumir las construcciones que aparezcan más firmes ante la razón.

Centrándose más en los campos sobre los que la filosofía debería ocuparse, M. Maceiras piensa que el ámbito propio de la filosofía es la reflexión sobre el ser humano y la experiencia científica, mediante la cual, vinculando ejercicio y conocimiento, se llegue a una «autocaptación del sujeto libre», mediante un método que el autor denomina como «cartesianismo positivista»⁴⁰. A. Álvarez Gómez concreta en términos parecidos la tarea de la filosofía en el bachillerato, centrándola en la teoría del conocimiento y de la acción⁴¹; tras insistir en la desorientación no reconocida producida por el agotamiento de la filosofía del sujeto, esa tarea tendría como objetivo impedir el vacío crítico mediante una actividad de vigilancia, especialmente sobre las teorías empíricas con pretensiones universalistas. En la misma tarea crítica inscribe L.M^a. Cifuentes⁴² la labor de la filosofía; tras denunciar el modelo neoliberal que la Reforma trata de imponer, la filosofía actuaría como antídoto frente a la domesticación ético-política de los nuevos modelos educativos; esos modelos son denunciados por R. García Alonso⁴³ como expresión de intereses ministeriales que tratan de sustituir la filosofía por la psicopedagogía. Partiendo de premisas weberianas, J.R. Arana⁴⁴ sostiene que el modelo de sociedad utilitarista y mercantilista en su vertiente ascética ha renunciado al amor y a la verdad, alienándonos como seres humanos. La necesidad de la construcción de una formación humanística pasa por la enseñanza y formación de una verdad democrática que nunca deja de ser

36 ARIAS GARCÍA, B., «Crisis y utopía en la «realidad fantástica» de R. Musil», en *op.cit.*, pp. 399-409.

37 BUENO, B., «El lugar de la filosofía en la educación», en *op.cit.*, p. 436.

38 *Ibid.*, p. 437.

39 LEDESMA, F., «La filosofía como disciplina», en *op.cit.*, pp. 511-517.

40 MACEIRAS, M., «Filosofía y experiencia», en *op.cit.*, p. 486.

41 ÁLVAREZ GÓMEZ, A., «Filosofía y enseñanza de la filosofía», en *op.cit.*, p. 509.

42 CIFUENTES, L.M^a., «La Reforma educativa: Crítica de los presupuestos filosóficos», en *op.cit.*, pp. 519-530.

43 GARCÍA ALONSO, R., «Contra la extinción académica de la filosofía. Vías de acción», en *op.cit.*, pp. 531-537.

44 ARANA, J.R., «El nuevo ascetismo», en *op.cit.*, pp. 539-547.

problemática. Para hacerla posible J. Currais Porrúa propone generalizar el modelo socio-crítico en la enseñanza, convirtiendo las escuelas en «esferas públicas democráticas»⁴⁵. Otros autores concretarán más la tarea de la filosofía en la enseñanza mediante didácticas concretas —C. Aranda Torres⁴⁶—, o como M. Agís⁴⁷ replanteando la hermenéutica de la interpretación de los textos como lugares privilegiados de la reflexión y de la autocomprensión.

Las ideas que recorren este libro han girado en torno a la crisis del modelo social occidental de origen ilustrado. Sus propuestas de racionalidad, subjetividad y democracia precisan ser pensadas ante los imperativos de globalización y de la sociedad tecnológica. En este sentido la mayoría apuntan la necesidad de potenciar y reestructurar una razón crítica, dialógica, comprometida con el presente, tendente a la creación de una opinión pública autónoma que medie entre los expertos decididores de todo tipo, en su intento de mantener la minoría de edad de la ciudadanía, y el mundo de la vida. Todos indican que el camino ha de ser el de la universalización democrática no platónica, contribuyendo a ello la filosofía mediante su denuncia permanente de las distintas formas de legitimación del neoconservadurismo o antirrepublicanismo reinante. Sin dejar de lado la importancia de tales tareas, se echa de menos, sin embargo, el rostro y la voz del otro, ese otro mundo de la vida, no intelectual, no occidental, prácticamente ausente, sin el cual mal modelo universalizable podremos generar. La postmodernidad es el modo de vida de una nueva aristocracia temerosa del otro que grita ante el paro, la miseria, el trabajo y la muerte, ofreciendo a cambio tan sólo una nueva esclavitud. Esa sinrazón totalitaria que borra la temporalidad negando un pasado no escrito, amordazando los lamentos del presente y encadenando el futuro, se ampara en los nuevos apologistas, ya conscientes ya impotentes, pero también se une a esa nueva mala fe que recorre occidente, ley del yo, mío, conmigo o contra mí en la competencia, yo de la única economía y el único pensamiento, que se plasma en acciones cotidianas políticas, culturales y económicas en las que se invierte la vida de cara a que reporte beneficios, clamando luego retóricamente por la justicia en el mundo. El texto recorrido indica una voz y una forma; faltan tan sólo otras voces, otras formas en diálogo equitativo, y crear un contenido mediante un proyecto de acción común.

45 CURRAIS PORRÚA, J., «La construcción de un nuevo modelo de profesionalidad para la enseñanza de la filosofía», en *op.cit.*, p. 561.

46 ARANDA TORRES, C., «El filosofar y la enseñanza de la filosofía», en *op.cit.*, pp. 571-589.

47 AGÍS VILLAVARDE, M., «El ser del discurso sobre el ser. Aproximación hermenéutica al discurso filosófico», en *op.cit.*, pp. 565-569.