

PÓRTICO: INTERROGACIONES
QUE A TODOS CONCERNEN

Es una situación embarazosa la de alguien que, al ser preguntado por su profesión, ha de responder «filósofo» o incluso «profesor de filosofía». Y el problema no reside tanto en que el interlocutor no sepa en qué sector del conocimiento o de la técnica encasillar tal respuesta, como en el hecho de que, probablemente, el propio filósofo tampoco lo sabe.

Un filósofo es desde luego una persona cuya tarea es pensar, pero esto también caracteriza a Ramón y Cajal, Einstein, Gauss..., a los que nadie (al menos de entrada) califica de «filósofos». El embarazo del profesional de la filosofía se acentuará además por una sospecha de lo que, ante su respuesta, el interlocutor empezará a barruntar. Pues si se hiciera una encuesta en la calle sobre el tema, la gran mayoría de los interrogados haría suya una opinión del orden siguiente: «Los filósofos son tipos que hablan sobre asuntos que solamente a ellos interesan y en una jerga que solo ellos (en el mejor de los casos) entienden».

Obviamente el profesional de la filosofía protestará y hasta se sentirá ofendido. Pero tiene en su contra el que esta popular idea de lo que sería la disposición filosófica, encuentra reflejo en el trabajo efectivo de muchos de sus colegas y (lo que es más grave) no forzosamente en el de aquellos que hoy gozan de menor prestigio. De textos escritos generalmente en lenguas que al común le son ajenas, los filósofos extraen material para sutilísimos argumentos a favor de tal o

cual posicionamiento respecto a asuntos que suelen tener una de las siguientes características:

— La erudición es el soporte del problema mismo. Así es cuando se trata de saber si determinado pensador latino de segunda fila pudiera eventualmente haber hecho suya tal o cual tesis estoica.

— *El problema concierne efectivamente a todo el mundo. Pero a la hora de posicionarse respecto al mismo no se necesita en absoluto recurrir a autoridad más sabia: nadie, por ejemplo, duda de que el aprovechamiento del que está en situación de debilidad convierte al aprovechado en un canalla. Es decir, nadie necesita «profesores de virtud».*

— *El problema concierne asimismo a todos, pero presenta una aporía irreductible que la literatura (la tragedia griega en primer lugar) ha plasmado con toda acuidad: ¿qué hacer, por ejemplo, cuando la ley oscura que vincula por lazos de sangre o amistad, entra en contradicción con las leyes que regulan el orden social en el que uno se reconoce? En este caso, la dificultad no estriba en lo laborioso de la reflexión que conduciría a ver la salida cabal. Hay eventualmente, sin embargo, exigencia de acción, de toma de partido, exigencia que literalmente desgarrar al individuo, de ahí la tragedia.*

Para resumir: el discurso caracterizado como filosófico pecaría de esoterismo terminológico, encubridor de una ausencia de auténtica problemática. Esto último, o bien en razón de que lo discutido es contingente respecto de las preocupaciones esenciales de los humanos, o bien en razón de que lo discutido no tiene solución general, ni por tanto solución que dependa de la radicalidad reflexiva, menos aún solución que dependa de riqueza informativa.

Cabe mencionar, asimismo, una tercera modalidad bajo la cual se presenta la filosofía y que no es menos indigente que las anteriores. Se trata de su imagen como consuelo espiritual frente a las vicisitudes negativas. En nuestros tiempos, tal imagen ha dado lugar a la aparición de ensayos filosóficos mediáticamente voceados que (con

mayor o menor pudor y mayor o menor agudeza) nos ofrecen un equivalente de los antiguos breviarios en los que se refugiaba la sabiduría popular. Uno de los más exitosos vinculaba opositivamente (hace ya unos diez años) un conocido medicamento antidepresivo a la filosofía, que, a juicio del autor, debería sustituir al primero.

Dado que una de las cualidades de tal droga es la de neutralizar las razones de ansiedad provocadoras de insomnio, su homologación a la filosofía permitiría catalogar a esta última entre las modalidades contemporáneas de la tisana. Propongo, pues, al lector de tal ensayo que, a la hora de apagar la lámpara, enriquezca el cúmulo de rituales encauzadores del sueño con el abordaje del siguiente problema (¡filosófico donde los haya!):

¿Es el mundo realmente finito? Y, en tal caso, suponiendo que responde al modelo de la esfera *riemanniana* (en lugar de tener forma de esfera simple, como el mundo finito de Aristóteles)..., ¿hay manera de que la imaginación alcance a representar tal mundo?, o, en otros términos, siendo nosotros tridimensionales, ¿hay manera de dar imagen al concepto de un espacio curvado? Tras esforzarse toda la noche en hallar respuesta adecuada a ese concepto, el lector de alguno de los breviarios aludidos estará en condiciones de discernir si, efectivamente, la imagen de la tisana es válida tratándose de filosofía.

Esta alusión a los empleos ilegítimos de la palabra filosofía apunta a poner de relieve que el discurso filosófico es a menudo vampirizado por una operación que traiciona los orígenes mismos de la filosofía, operación que tienda más bien a encubrir que a desvelar. Por decirlo llanamente: el lugar de la filosofía habría sido ocupado por usurpadores. Mas en esta hipótesis: ¿cuál sería la característica del discurso que respondería a la exigencia filosófica? Se intenta aquí dar una respuesta de mínimos. La filosofía se enfrenta a interrogantes que se presentan al espíritu en cuanto este deja de estar distraído. Entendiendo por *distraído* lo siguiente: ocupado en problemas con-

tingentes, es decir, problemas que (por apremiantes y hasta dramáticos que puedan ser) no son parte de las alforjas elementales de la humanidad, no se presentan necesariamente en toda organización humana concebible.

Difícil es para el filósofo convencer (tanto a los demás como a sí mismo) de que en los ejemplos expuestos hay mucho de burda caricatura y que, en realidad, *filósofo* es exclusivamente aquel que *habla de cosas que a todos conciernen* y lo hace en términos, de entrada, *elementales* y que solo alcanzan la inevitable complejidad respetando esa absoluta exigencia de transparencia que viene emblemáticamente asociada al nombre de Descartes.

Recuperar la disposición filosófica es obviamente tanto más urgente cuanto más alejado se halla uno de ella. Este presupuesto tiene una consecuencia inmediata sobre el instrumento de la filosofía, que no es otro que el lenguaje inmediato e inevitablemente equívoco, del que se nutre la vida cotidiana. En el hablar ajeno a la jerga filosófica ha de encontrar la filosofía no solo arranque, sino tensión e impulso para sus objetivos. Mas precisamente por lo ambicioso de estos, la filosofía acaba exigiendo un grado de tecnicidad y hasta de erudición que incluye, por supuesto, la historia misma de la filosofía.

Los filósofos suelen a veces decir que los textos fundamentales de la historia de la filosofía son para ellos el análogo de lo que el laboratorio es para el científico. Aunque esto es desde luego exagerado, no hay duda de que en tales textos se fraguan las interrogaciones filosóficas elementales. Cuando las mismas son vivificadas por los elementos de información que aporta la ciencia contemporánea y por las interrogaciones de los grandes artistas de nuestro tiempo, entonces... la reflexión filosófica acerca al ser humano simplemente a lo que Aristóteles definía como su condición, a saber: la de un animal que busca satisfacción en el saber.

Pero ha de insistirse en que la complejidad técnica no puede aparecer desde el origen, y menos aún cabe empezar con esos guiños

que se hacen mutuamente los eruditos. El filósofo arranca hablando en términos profundamente cargados de sentido y lo hace combi-nándolos de manera simplemente *razonable*, es decir, evitando en lo posible la niebla conceptual y la interferencia de sentidos. Y aunque toda la historia de la ciencia y toda la carga de espiritualidad concentrada en la historia del arte son instrumentos tan imprescindibles como insuficientes para responder a una sola de las elementales interrogaciones abiertas por Aristóteles, cada ingrediente técnico o erudito ha de ser introducido en el momento realmente útil y desplegado en términos que solo progresivamente adquieren complejidad.

Filósofo es quien, simplemente, ha asignado a su mente el objetivo más ambicioso que cabe esperar. Y se trata esencialmente de no ir de farol. Así, cualesquiera que sean las vicisitudes de su vida laboral, económica, afectiva... el filósofo ha de encontrar la entereza para sortearlas, de tal manera que no imposibiliten el esfuerzo en pos de la lucidez, en el que siente que reside su confrontación esencial.

Refiriéndose a un proyecto análogo en radicalidad al del filósofo, a saber, el trabajo de la narración literaria, Marcel Proust afirmaba abrigar la esperanza de llegar a contar entre los afortunados para quienes, precisamente por lo sobrehumano de su esfuerzo, «la hora de la verdad» sonaría antes que «la hora de la muerte». Mas el propio narrador se quejaba de haber perdido largos años en futilidades, de tal manera que se enfrentaba a la tarea «en vísperas de la muerte y sin saber nada de mi oficio». Pues bien, este asunto del oficio no es menos esencial para el filósofo: El filósofo ha de determinar cuál es su objetivo, qué tipo de interrogaciones le caracterizan en el seno de aquellos cuya función es plantear interrogaciones. Estas interrogaciones pueden referirse a lo inmediatamente dado (tanto en el entorno natural como en el registro de lo psíquico), o a aspectos más ocultos, eventualmente ya de manera parcial explorados por una indagación anterior.

Una vez realizada esta tarea, una vez delimitado el objetivo, el filósofo (como toda persona razonable) ha de valorar si se encuentra

en condiciones de abordarlo, es decir: si reúne tanto la potencia de pensamiento que el asunto requiere como los instrumentos sin los cuales tal potencia sería inoperante. El filósofo, en suma, como todo aquel que se propone un objetivo, ha de estar provisto de alforjas y ha de revisar periódicamente las mismas, por si algún instrumental exigido por una imprevista tarea no estuviese disponible.

Decir que un filósofo habla exclusivamente de asuntos que a todos conciernen, decir que si algún asunto no responde a esta exigencia no puede ser filosófico, es acercar la interrogación filosófica a esas preguntas elementales que el ser humano plantea como mero corolario de una suerte de tendencia innata. Tendencia que, desde luego, observamos en los niños y que cuenta entre sus ingredientes con lo que un pensador contemporáneo ha denominado «instinto de lenguaje». Instinto que mueve a intentar que el lenguaje se fertilice, alcance aquello de que es potencialmente capaz, es decir se *realice*. El lenguaje alcanza su madurez explorando diferentes vías, pero desde luego la vía interrogativa es una de ellas, y la palabra designativa de la situación de *estupor* que lleva a interrogarse es precisamente *filosofía*.

Corolario inmediato del presupuesto de universalidad de la filosofía es lo siguiente: La única forma de que la filosofía no forme parte de nuestras vidas es que haya sido objeto de repudio. Cabe decir que tal repudio, sustentado en razones sociales relativamente bien delimitables, se halla en la base de la actitud que, respecto a la vida del espíritu, caracteriza a la inmensa mayoría de los ciudadanos. Dando un paso más, cabe conjeturar que la organización concreta de la vida social efectiva es fruto de ese repudio, lo cual explicaría que sean tan pocos los que se creen concernidos por las interrogaciones filosóficas.

Mas si *hombre* implica *filósofo*, si (por evocar ya a Aristóteles) *hombre* implica tensión en pos de la lucidez (tensión en pos de que sea desvelado aquello que, de entrada, se oculta a nuestra inteligencia), entonces todo orden social sustentado en el repudio de la filoso-

fía, o en reducirla a práctica de una elite, es intrínsecamente ilegítimo, mutilador de la condición humana.

Corolario importantísimo del postulado según el cual la filosofía concierne al género humano como tal, es también que la disposición filosófica ha de ser fomentada desde muy pronto, impidiendo que la educación infantil se traduzca en parcialización del espíritu. Pues un niño es *Naturalmente* rebelde al aprendizaje de disciplinas desprovistas de hilo conductor que las unifique y, en consecuencia, carentes de sentido.

Por definición, un niño es alguien en quien la capacidad de hablar se ha actualizado tan solo *recientemente*. Mas por ello mismo, el niño no se halla aún contaminado por los usos falaces de la palabra, que acaban por ser los que imperan en un universo adulto sustentado en ese rechazo de la lucidez antes evocado.

Es bien sabido que los niños se caracterizan por una actitud interrogativa que, a menudo, desconcierta y hasta irrita a los mayores. Por supuesto que, muy frecuentemente, tal actitud no refleja sino un interés trivial por asuntos perfectamente contingentes. Pero, haciendo una criba suficientemente fina, en el discurso del niño cabe percibir el meollo de alguna de las interrogaciones más elementales, y a la vez más radicales, a las que se enfrenta la humanidad.

En alguna ocasión he evocado al respecto el caso de una niña parisina que (correteando incesantemente por la casa en una reunión organizada por su madre) se detuvo repentinamente, balanceando su cuerpo, con expresión en la que se mezclaban alborozo e inquietud y, ante la mirada interrogativa de la madre, preguntó: «¿Por qué me sigue?». Quien seguía de tal modo a la pequeña era su sombra, cuyo vínculo con su propio ser era descubierto por vez primera, en una disposición de espíritu que cabe, sin exageración alguna, identificar a ese *estupor* ya aludido en el que Platón y Aristóteles situaban el origen de la filosofía. Cuando la madre, a la vez tranquilizada e irritada por la interrupción, respondió con un seco «no lo sé», la pequeña

dijo «pues yo quiero saberlo» (*mais je veux le savoir*) con tono que encerraba todo un desafío. Pues bien: Esta actitud de la pequeña parisina, su desconcierto y rabia ante el frívolo rechazo de su madre a considerar una interrogación de hecho esencial, muestra que el espíritu de un niño no es esa tábula rasa que el pensador Steven Pinker denuncia (suerte de saco de patatas que solo la información llenaría de contenidos), sino que se halla constituido por facultades que la educación debe simplemente potenciar y actualizar. Por decirlo en términos de Platón, la educación debe fertilizar un órgano ya dado, no sustituir al mismo.

Tras muchos años de enseñanza creo estar en condiciones de barruntar qué hace a un joven derivar (normalmente desde la adolescencia y con nula complicidad de su entorno familiar y hasta educativo) hacia la disciplina universitaria designada mediante la rúbrica *filosofía*. Se trata sin duda de una aspiración al conocimiento, que ciertamente también tiene el que aspira a ser científico o artista (aunque en este último caso la pulsión de conocimiento se subordina a otra inclinación exclusiva de los seres de razón, que más adelante nos ocupará).

Pero el ansia por conocer se mezcla aquí con una curiosa expectativa: se atribuye al conocimiento una potencialidad de conferir *significación*, es decir, de arrancar a la *in-significancia* que supone una vida reducida a la consecución de objetivos predeterminados por el entorno, y en relación con los cuales el saber es reducido a mero instrumento. Se diría que el filósofo en ciernes barrunta la radical verdad, y sobre todo el enorme peso, de la tesis aristotélica que sitúa la esencia del hombre (lo que le singulariza como especie animal y le confiere una *naturaleza*) en la razón y el lenguaje..., barrunta, en consecuencia, que potenciar la vida integral del espíritu es la única forma de responder a la propia condición y reconciliarse con ella.

Ciertamente tras todo esto anida también un deseo de escapar a las limitaciones de la vida; deseo de lo que, en otro contexto, se deno-

minaba *salvar el alma*. No se trata ciertamente de salvarla a cualquier precio, no se trata desde luego de salvarla aun a costa del buen juicio. Importantísimo matiz que separa radicalmente al joven de referencia de aquel otro que, por decir un ejemplo, canalizara toda la tensión de su espíritu en intentar responder a los imperativos de la catequesis.

Ya Kant veía en esta doble pulsión el motor que conduce a la práctica filosófica que él designaba como *Metafísica*, problemático término que, hasta ulterior precisión, intentaré evitar. Conviene avanzar que uno de los objetivos de Kant es mostrar que, si la filosofía puede realmente llegar a satisfacer (parcialmente al menos) la primera tendencia, nunca conseguirá hacerlo con la segunda. La filosofía no puede, por así decirlo, competir con la religión. De ahí que el joven que se dedica a la filosofía acabe sacrificando toda inclinación a algún tipo de promesa vana, es decir, promesa que no venga estrictamente determinada por aquello que de la razón cabe esperar.

Lo bueno del asunto es que el campo de lo que la razón ofrece es enormemente rico y fértil, como no podía ser menos dada nuestra condición de seres racionales. Ni la filosofía salva (concretamente de los efectos termodinámicos en nuestros cuerpos que designamos como huellas del tiempo), ni necesidad alguna hay de que salve. Pues el horizonte de satisfacción que la filosofía ofrece se sitúa más allá de las construcciones imaginarias con las que encubrimos lo real de la condición humana que tantas veces nos negamos a asumir; más allá, desde luego, de esa suprema construcción imaginaria que es la idea de una absoluta salvación.

Un profesor de física en una universidad catalana, que tiene la suerte de aunar la condición de científico y la de poeta (realizando así de alguna manera lo que cabría calificar de ideario humanista) se refería hace unos años al privilegio que había supuesto para él argumentar, sorprender, debatir, demostrar, «en un cielo de pizarras y de tiza» y ante la mirada asombrada de quienes parecían ser cíclica recreación de la juventud. Estos seres con mirada aún no contaminada,

separan de alguna manera la gema del pedrusco y así obligan al que a ellos se dirige a forjarse a sí mismo en un combate continuamente renovado. Solo cabe en esta apuesta esperar un triunfo parcial, pues siempre perdura un rescoldo que justifica el sentimiento de impostura, el sentimiento de no responder realmente a la imagen que uno ha configurado para los demás.

Dado que esta reflexión sobre las interrogaciones elementales o filosóficas se despliega en forma de escrito, no hay ciertamente miradas que sirvan de espejo inmediato (y a veces cruel) de la veracidad o falacia del discurso. Y sin embargo la sombra de la impostura persiste, y no solo para el que escribe estas líneas. Pues tan impostura sería el que la recepción de estas reflexiones viniera tan solo a llenar un hueco, una suerte de vacío en el registro de la información cultural, como que su emisión no respondiera a un deseo de *aclararse a sí mismo* en el acto de intentar que los demás se aclaren.

No hay manera de plantear la cuestión del contenido de la filosofía sin referirse a Aristóteles. Y también constituye este autor el referente principal cuando se trata de apuntar a las causas de que se dé en el ser humano la disposición filosófica. Mas antes de transcribir el texto fundamental de Aristóteles respecto al segundo punto, permítaseme evocar archirrepetidos tópicos de la historia de la ciencia y glosar un comentario a los mismos de uno de los más importantes físicos del siglo veinte:

Pese a la evidencia empírica que suponía la circunvalación de la Tierra por navegantes de diferentes países, fue difícil superar argumentos en contra de la esfericidad, que parecían del todo razonables. Así la objeción de que, al alejarse de nuestro horizonte, abandonaríamos progresivamente la posición que nos mantiene sobre la superficie de la Tierra y al llegar a la antípoda, pura y simplemente caeríamos en el vacío. Argumento vinculado a este es que dejaría de haber un «arriba» y un «abajo» propiamente dichos, pues, de mantenerse alguien en el otro extremo, para él nuestra actual posición sería «abajo».

Había además la confianza en la intuición inmediata, que de ninguna manera abogaba por la esfericidad (aunque repleta de accidentales curvaturas, como las colinas, la superficie de la Tierra se nos antoja de entrada plana). Y desde luego la intuición tampoco abogaba por la tesis de que el Sol era un enorme astro incandescente en torno al cual otros astros (la Tierra entre ellos) girarían. El segundo ejemplo es tanto más interesante, cuanto que no se daba siquiera el análogo empírico de lo que la circunvalación marítima supuso para el primero y que forzó al silencio tantas voces conservadoras.

Si a ello añadimos que las doctrinas religiosas imperantes (pero también muchas de las que ya no lo eran) daban en general apoyo a las arraigadas convicciones sobre la centralidad de la Tierra, ¿qué hizo que las nuevas hipótesis astronómicas fueran abriéndose camino? Pues simplemente que, por contrarias que fueran a la intuición y a la fe, poseían gran fuerza explicativa. Ahora bien: lograr aclarar, explicar, sustentar en razón el entorno terrestre o celeste, y a poder ser en su totalidad, constituye en palabras de Max Born «el ardiente deseo de toda mente pensante», deseo que no se aminora en absoluto por el hecho de que aquello que se trata de aclarar «sea eventualmente de total irrelevancia para nuestra existencia».

Casi cada palabra es importante en estas afirmaciones del nobel de Física e interlocutor mayor de Einstein. Conviene enfatizar el hecho de que el apetito de transparencia es propio de *todas* las mentes pensantes, no meramente de una elite social, religiosa o intelectual. Y estamos con ello en situación de leer o releer el evocado texto de Aristóteles (que presentaré en traducción tan «libre» estilísticamente como rigurosamente fiel al contenido).

TODOS los humanos, en razón de su propia naturaleza, *desean* el saber. Indicio de ello es el placer que los sentidos nos procuran; pues incluso cuando su ejercicio no es de utilidad alguna, nos complacemos en que estén operativos, y ello es particularmente cierto

tratándose de la vista. En efecto, no solo en los casos en que la vista es útil para un objetivo, sino también cuando nada pretendemos hacer, preferimos *ver* a cualquier otra cosa; la razón estriba en que, de entre todos los sentidos, es la vista la que nos proporciona mayor percepción de diferencias en las cosas que a nosotros se ofrecen.

En razón de la naturaleza de los animales, estos nacen con capacidad de tener sensaciones; en algunos de ellos la sensación llega a generar memoria, mientras que en otros esto no ocurre. Los dotados de memoria son más cautos y prudentes que los incapaces de recordar. Tal prudencia se da incluso entre animales desprovistos de capacidad auditiva, mas cuando esta última se añade, entonces el animal adquiere cierta capacidad de aprendizaje.

Así pues, los animales diferentes del hombre viven con imágenes y recuerdos y ello les proporciona ya, en pequeño grado, la capacidad de tener *experiencia*. Pero en el vivir de los humanos cuentan además como ingredientes el conocimiento técnico y la capacidad de razonar.

Tratándose de la vida práctica, la experiencia no tiene menor valor que el conocimiento técnico, y el hombre con experiencia tiene más éxito que el que domina la teoría pero no tiene experiencia. Y sin embargo todos pensamos que el conocimiento y la intelección son cosa más bien del técnico y que este es más sabio que el mero hombre de experiencia, y ello en razón de que conoce la causa, la cual el primero ignora.

... Y así, cuando las técnicas proliferaron, unas al servicio de las necesidades de la vida, otras con vistas al recreo y ornato de la misma, los inventores de las últimas eran con toda justicia considerados más sabios, dado que su conocer no se subordinaba a la utilidad. Mas solo cuando tanto las primeras técnicas como las segundas estaban ya dominadas, surgieron las disciplinas que no tenían como objetivo ni el ornamentar la vida ni el satisfacer sus necesidades. Y ello aconteció en los lugares donde algunos hombres empezaron a gozar de libertad. Razón por la cual las matemáticas fructificaron en Egipto, pues la casta de los sacerdotes no era esclava del trabajo.

Tras el hecho, ya señalado, de que Aristóteles atribuye la exigencia del pensar a la totalidad de los humanos, cabe enfatizar la afirmación de que disciplinas como la matemática, solo son posibles cuando están solventadas, no ya las cuestiones relativas a la necesidad, sino también las relativas a la distracción, el ornato y hasta la belleza. Importantísima es asimismo la declaración de que solo en condiciones de libertad pueden los humanos acceder a esta última etapa. En fin, es muy significativo el hecho mismo de que el primer ejemplo de ciencia que responde a la exigencia de absoluto desinterés por aspectos ajenos a su propia práctica sea la matemática. De esta independencia del pensamiento matemático, no ya con relación a los intereses de la vida cotidiana, sino incluso a las exigencias de otras disciplinas, cabe dar un ejemplo indiscutible, a saber, la teoría de las secciones cónicas: los matemáticos griegos estudian la elipse, la parábola y la hipérbola, 400 años antes de Cristo, pero su primera aplicación no se encuentra hasta la cosmología de Kepler, con su conjetura de las órbitas elípticas que, en torno al Sol, realizarían los planetas.

Hemos de relacionar estos rasgos, en los que se muestra un aspecto desprendido y liberador del hecho mismo de pensar, con lo que antes decía sobre la mutilación que para los seres humanos supone vivir en una sociedad que da la espalda a la filosofía, o que incluso se sustenta en su repudio: Para la inmensa mayoría de los humanos la lucha por la subsistencia ocupa la integridad de sus jornadas. Y aun ateniéndose a los privilegiados ámbitos en los que esta esclavitud inmediata queda atrás, perdura la imposibilidad de vivir en condiciones no ya de ornato y confort, sino incluso de salubridad, es decir, imposibilidad de vivir simplemente con decencia. En lo referente al ornato, la preocupación por alcanzarlo llega a confundirse con la radical confrontación que supone la aspiración artística, de lo cual es indicio el uso que se hace en nuestra lengua del término *diseño*. En fin, somos tan poco fieles a la concepción aristotélica del saber como algo en lo que el hombre encuentra su realización (y que

en consecuencia ha de valer por sí mismo), que la matemática es socialmente concebida como mero instrumento para disciplinas con finalidades prácticas, e incluso instrumentalizada al servicio de la selección social. Asunto este que será recurrente a lo largo de esta reflexión. Finalicemos dejando de nuevo que se exprese el propio Aristóteles, refiriéndose ya explícitamente a la filosofía:

... Pues los hombres empiezan y empezaron siempre a filosofar movidos por el estupor. Al principio su estupor es relativo a cosas muy sencillas, mas poco a poco el estupor se extiende a más importantes asuntos, como fenómenos relacionados con la Luna y otros que conciernen al Sol y las estrellas y también al origen del universo. Y el hombre que experimenta estupefacción se considera a sí mismo ignorante (de ahí que incluso el amor de los mitos sea en cierto sentido amor de la sabiduría, pues el mito está trabado con cosas que dejan al que escucha estupefacto). Y puesto que filosofan con vistas a escapar a la ignorancia, evidentemente buscan el saber por el saber y no por un fin utilitario. Y lo que realmente aconteció confirma esta tesis. Pues solo cuando las necesidades de la vida y las exigencias de confort y recreo estaban cubiertas empezó a buscarse un conocimiento de este tipo, que nadie debe buscar con vistas a algún provecho. Pues así como llamamos libre a la persona cuya vida no está subordinada a la del otro, así la filosofía constituye la ciencia libre, pues no tiene otro objetivo que sí misma.

Glosando de nuevo al evocado poeta catalán David Jou, se trata de que unos y otros lleguemos a sentirnos henchidos de saberes más ricos que los por uno forjados y ello mediante el procedimiento de que tales saberes lleguen legítimamente a ser vividos como propia riqueza. De pocas cosas en esta vida puedo sentirme más satisfecho que de haber convencido a más de un estudiante «de letras» de que, llegando a entender las fórmulas de la relatividad restringida, experimentaría la misma emoción que Einstein.

Esta es quizás una buena delimitación del objetivo: sentir que estas fórmulas (en las que se hace inteligible la dura tesis de que el tiempo y el espacio de nuestra intuición inmediata carecen de objetividad física) tienen su potencia en ellas mismas. Sentir que no son fruto de la subjetividad de Einstein, sino más bien espléndido indicio de que Einstein (y como él cada uno de nosotros) puede dejar de estar encharcado en el cúmulo de preocupaciones, tan legítimas como generalmente estériles, que constituyen precisamente lo esencial de nuestra cambiante *subjetividad*. Sentir, en suma, que las fórmulas de Einstein son en realidad de todo aquel que, literalmente, las *recrea*.

Esta exigencia de llegar a hacer propios saberes que han configurado otros explica por qué, en un párrafo anterior insistía en la necesidad de que el filósofo revise periódicamente sus alforjas, a fin de verificar que dispone de los utensilios necesarios para su tarea. Pues bien: Una actitud habitual en el filósofo es estimar que los instrumentos en cuestión son generados por la reflexión misma, la cual, a su vez, no exigiría otra cosa que las estructuras básicas del lenguaje, algo que cabría llamar bagaje elemental de la humanidad. El que así apuesta por la fuerza de la introspección, confía en que el contenido, tanto interrogativo como instrumental, de la filosofía surgiría en cascada a partir de una asunción suficientemente radical de la propia condición del ser lingüístico. Así, por ejemplo, la mera lucidez respecto a lo que supone la condición biológica llevaría al problema de nuestra finitud, de ahí al de la finitud del universo (discusión sobre la entropía incluida) y correlativamente al problema del infinito, en sus múltiples vertientes. Este último problema se concretizaría inevitablemente en forma matemática, pero para alcanzar la disponibilidad de los instrumentos matemáticos necesarios, bastaría una inserción en sí mismo apuntando a una suerte de platónica *reminiscencia*.

El diálogo de Platón titulado *Menón* ha sido siempre considerado un paradigma de este tipo de abordaje. La confianza en que la

matemática se halla inscrita en lo que constituye la naturaleza misma del ser humano, en aquello que le diferencia de los demás animales, ha constituido desde Pitágoras una suerte de promesa de plenitud espiritual. Pues además de conjeturar que las estructuras matemáticas serían innatas, el filósofo *pitagórico-platónico* barrunta que, sin ayuda de la matemática, quedan fuera de él las armas conceptuales que permiten enfrentarse a problemas esenciales de lo que intuye ser su profesión.

Mas aquí es donde la tentación de limitarse a un método introspectivo adquiere mayor relieve: Pues aun teniendo clara la exigencia de instrumentos técnicos en el abordaje de su tarea, el refugio en la introspección permite al filósofo soslayar la molesta pregunta sobre la exigencia de informaciones procedentes del exterior, es decir, soslayar la cuestión del *aprendizaje*, de lo prescindible o imprescindible de la mediación por la cultura científica o artística. Por decirlo brutalmente: Si al bagaje esencial se accede a través de una suerte de reminiscencia platónica, entonces, a la hora de enfrentarse, por ejemplo, al problema del espacio, el filósofo se libra de una incursión en la teoría de la relatividad, a través quizás de la convencional inscripción en un primer curso de Física. O bien, en otro registro: el problema de la *dicción clara*, al que se refería Wagner, que puede llegar a sugerir una primacía del lenguaje sobre la música, ¿es o no mediación necesaria para el filósofo que se enfrenta a la interrogación sobre el modo originario del lenguaje?

Esta confianza en la introspección no es, desde luego, totalmente gratuita. En última instancia se sustenta en el sentimiento de la capacidad de autofertilización de las facultades con las que —por su propia naturaleza— el hombre se halla provisto. Así, la cuestión relativa a qué ha de saber un filósofo, remite a la interrogación sobre la frontera que separa lo innato y lo cultural; cuestión que se presenta emblemáticamente a la hora de abordar el estatuto del lenguaje humano. Pues siendo obvio que solo habla aquel que se halla innatamente facultado para ello, también lo es que sin esta mediación por

los demás que caracteriza al hecho cultural, el ser potencialmente lingüístico no llegará nunca a ser lingüístico *en acto*: Ciertamente solo los bebés de nuestra especie superan (en razón de su innata determinación por las estructuras lingüísticas) la condición de seres carentes de habla.

Pero solo la inmersión en una u otra lengua materna posibilita que acontezca algo tan admirable. Ello es prueba suficiente del enorme peso de la mediación informativa a la hora de responder cabalmente a la condición humana, a lo cual aspira siempre el filósofo.

En suma, la esperanza de *alcanzar elevadas cotas de lucidez sustentándose solo en sí mismo* constituye algo así como una rousseauiana inocencia del filósofo.

Se objetará que el filósofo, en el sentido convencional de la palabra, no responde a este esquema, que ha realizado mediaciones por la historia del pensamiento y concretamente por la historia de los escritos filosóficos. Mas no deja de ser cierto que una vez adquirido ese bagaje, el filósofo a veces se detiene en el esfuerzo, renunciando a adquirir un acervo procedente de otras disciplinas. Tal actitud explica que una gran parte de la filosofía de nuestro tiempo consista en alguna variante de la llamada *hermenéutica*, es decir: en un retorno a los textos erigidos en referencia última; actitud que no carece de analogías con la propuesta luterana de confrontar directamente a cada siervo de Dios con la palabra a él referida.

De ahí que la actitud consistente en erigir los textos filosóficos en laboratorio de la filosofía (y en considerar que la ascesis interpretativa del propio juicio es lo único que, ante tales textos, realmente cuenta) no pueda ser barrida de un plumazo: Es incluso posible que cuando los textos filosóficos remiten indiscutiblemente a tipos de conocimiento que forman parte del acervo científico, técnico o artístico (así, por ejemplo, cuando desde las primeras páginas de la *Crítica de la razón pura*, Kant remite a la incompletud de las teorías gravitatorias entonces existentes) baste una inmersión introspectiva

en los conceptos que se manejan, para que tales aspectos técnicos surjan en la suerte de reminiscencia platónica ya evocada. Es posible, en suma, que armado con sus textos básicos, el filósofo en su objetivo de alcanzar la lucidez, se baste a sí mismo.

Todo ello es posible, pero... *no es seguro*. Y en tal falta de seguridad se sustenta el presente proyecto de articular una suerte de catálogo relativo a QUÉ HA DE SABER UN FILÓSOFO. Delimitar lo que ha de saber un filósofo, pasa, en primer lugar por el establecimiento de un listado de esas interrogaciones filosóficas elementales a las que he venido refiriéndome. Tal listado debe incluir cuestiones relativas al espacio, al tiempo, a la condición lingüística, a la diferencia entre lo humano y lo meramente animal, al vínculo entre tiempo y corrupción, al vínculo entre palabra y música, a la función de la representación plástica, etc.

Reflexión para la que será fértil apoyo un saber indiscutiblemente técnico, es decir, inequívoco y controlable. Tal saber incluye necesariamente aspectos relativos a genética, lingüística, mecánica clásica, mecánica cuántica, Teoría de la Relatividad, teoría matemática de Conjuntos, topología algebraica, teoría físico-matemática del campo, teorías ondulatorias de la luz y del sonido, momentos de la historia de la teoría musical, historia conceptual del arte... y un no muy largo etcétera.

Aun en el caso de que se haya ya pasado por el aprendizaje de alguno de estos puntos, recordarlos en función de una interrogación filosófica, y siguiendo un estricto hilo conductor, supone no solo actualizarlos, sino *darles vida, es decir, librarlos de la esterilidad consistente en no saber a qué responden*, esterilidad en la cual son fácil presa del olvido.

Nunca se reiterará en exceso que la filosofía, precisamente por constituir una exigencia elemental del ser lingüístico, alcanza un elevado grado de complejidad. Pues las cuestiones elementales son la auténtica matriz, tanto de la disposición espiritual que conduce a la

ciencia como de la que conduce a la exigencia artística. La matemática, la reflexión musical o la física teórica encuentran en la filosofía un auténtico punto de convergencia, una «unidad focal de significación», según la formulación aristotélica. En ausencia de esta última, las disciplinas particulares quedan privadas de significación, es decir, reducidas a la *insignificancia*. Ninguna otra cosa indicaba Descartes cuando añadía a sus trabajos científicos ese prólogo legitimador conocido como *Discurso del método*.

Cierto es que la distribución del saber está hecha de tal forma que los lectores de Descartes, o bien son especialistas en algún retazo del contenido científico, o bien son especialistas en el prólogo (estos últimos son precisamente los formados en la facultad de Filosofía). Extraña quiebra que Descartes viviría como auténtica mutilación, pero que no escandaliza a los voceros culturales ni a los responsables de nuestra formación.

Expresión tristemente ejemplar de esta situación es lo que hace unos años pasaba con la matemática (afortunadamente ya no es así). Pues se introducía a los niños en esta disciplina mediante la *Teoría de Conjuntos*, sin explicarles nunca cuál era la función quizás primordial de la misma, filosófica donde las haya. Pues Georg Cantor, su fundador, pretendía ante todo disponer de un arma para abordar el problema esencialmente filosófico del infinito. Y cabe obviamente hacer matemáticas sin teoría formalizada de conjuntos, mientras que es imposible sin ella abordar con rigor «ese delicado laberinto» que, al decir de Borges, constituye la cuestión del infinito.

Lo que antecede implica que poner el énfasis en el vínculo entre filosofía y ciencia puede incluso ser contrario a la exigencia filosófica, si no se precisa que la filosofía es algo más que *metaciencia*. No se trata en absoluto de decir que tras la práctica científica surgen problemas teóricos a cuya confrontación llamaríamos filosofía. Se trata precisamente de reivindicar una jerarquía contraria: De las interrogaciones elementales surge la necesidad de análisis de fenómenos, des-

cripción de los mismos, y eventual ordenación en conjuntos, a todo lo cual denominamos ciencia. De la ciencia pueden surgir aporías, por ejemplo, relativas a la coherencia de sus diferentes ramas, que no conciernen directamente a lo que se planteaba en el origen. En este caso la metaciencia no es (al menos directamente) filosófica. Mas también ocurre que la reflexión metacientífica enlaza directamente con lo que desde el origen se formulaba, y entonces estamos de lleno en la filosofía.

Así, prácticamente, la totalidad de la producción metacientífica de Einstein, en este caso *metafísica*, es puro retorno a los problemas de espacio tiempo, continuidad y cosmología que ocupan a la filosofía desde siempre, y *sistemáticamente* al menos desde Aristóteles. Pueden darse muchos otros ejemplos de este auténtico reencuentro de la ciencia con su origen. Origen que debería determinar algo más que las consideraciones de aquellos científicos que (como en los casos de Einstein, John Bell o Erwin Schrödinger) están ya avanzados en su propia disciplina.

Si la enseñanza, desde prácticamente la escuela primaria, tuviera en cuenta el intrínseco lazo entre todas y cada una de las disciplinas del saber y las interrogaciones elementales de la filosofía, si la savia de esta última siguiera vitalizando el segmento que al desplegarse se convierte en ilimitado y sinuoso camino..., entonces no se daría esa sensación, a la vez de dificultad y de indiferencia, que paraliza a tantos escolares a la hora de elegir entre materias que, en apariencia, carecen de conexión entre ellas y de lazo con lo que a la vida de los hombres da sentido.

De ahí que la reivindicación de la filosofía que este escrito constituye sea de carácter normativo. Se trata de luchar contra la situación antes descrita, en la que la sociedad se erige en conformidad a un postulado de repudio de la filosofía. La lucha por la generalización de esta al conjunto de los ciudadanos, y por su erección en causa final de la formación educativa, tiene como inmediato corolario el

que se considere ilegítima toda circunstancia social en la que el embrutecimiento, bajo forma de trabajo o bajo forma de ocio, prime. De ahí el carácter directamente político de este escrito inspirado en el texto de Aristóteles antes presentado como *texto matriz*.

A modo de ejemplo de situación en la que una tarea dependiente de una disciplina especializada, la filología en este caso, reencontra el lazo con las interrogaciones elementales de los hombres, evocaré una escena vivida en un seminario que reunía en la ciudad de Ronda a músicos y filósofos. Se presentaba un texto griego de la poetisa Safo (o Safó, como el protagonista de la anécdota afirmaba que deberíamos pronunciar), se justificaba una traducción al castellano, escrupulosamente respetuosa con la métrica original... Finalmente una voz declamó el texto, primero en lengua griega y luego en la versión. Esta voz produjo en los oyentes una viva emoción, vinculada al sentimiento de que efectivamente (tal como sostiene cierta escuela lingüística contemporánea) la profunda comunidad de todas las lenguas hace que ninguna sea radicalmente ajena, y que en algún registro uno siempre capte en ella más de lo que cree.

Una situación como esta nos pone ya sobre la pista de lo que puede constituir una auténtica interrogación filosófica. Simplemente se despertó en este caso la curiosidad relativa a si, en el origen, la lengua puede ser realmente disociada de la forma musical; curiosidad, en suma, relativa a si *en el principio está el canto*.

Esta última cuestión es elemental, pero avanzar en los meandros de la misma es de lo más arduo. Pues, a menos de atenerse a la mera intuición (que, de hecho, no supera lo que Platón denunciaba ya como opinión subjetiva y contingente), para decir algo sobre si canto y palabra se vinculan esencialmente, no hay manera de soslayar la mediación por informaciones precisas sobre fisiología, anatomía, primatología comparada (concretamente con relación a saber si los otros primates carecen de la sutileza de movimientos oro-faciales que es condición de la palabra articulada), teoría general sobre el

concepto de ritmo, determinación (en el seno de la anterior) de lo que caracteriza al ritmo verbal, etc. Todo ello, por supuesto, enmarcado en una interrogación radicalmente antropológica sobre el origen de lo que permite hablar de humanidad.

Una última consideración, antes de abandonar estas páginas preliminares: Indicaba más arriba que la filosofía no puede jugar el papel de tisana, más o menos edulcorada, que contribuiría a paliar los embates de la vida. Y sin embargo, la práctica de la filosofía sí tiene como efecto un razonable distanciarse de las preocupaciones cotidianas, una disposición de espíritu, que cabría calificar de *serenidad* si esta palabra no fuera profundamente equívoca: La serenidad puede ser expresión de una interna riqueza... o simplemente un mal menor. Todo depende de lo que subyace tras la actitud *serena*. La serenidad es un mal menor cuando tiene su origen en una especie de instinto que consigue neutralizar la tensión estéril, la tensión que se traduce tan solo en dolor. Tal instinto puede ser reforzado por procedimientos artificiales, la ingestión de inhibidores químicos, por ejemplo, pero lo esencial reside en la propia configuración de los humanos, en la existencia de un semáforo potencial que cierra el paso a aquello cuya cabal percepción resulta insoportable, o simplemente excesivamente dolorosa. El precio verosímil es que también queden neutralizados los aspectos más fértiles de la personalidad, es decir, por un lado, la capacidad de mantener el espíritu abierto a lo que no conoce; por otro lado, la capacidad de mantener la tensión emocional. Tal serenidad sería, en suma, neutralización tanto de la capacidad de pensar como de la capacidad de amar.

Desgraciadamente la serenidad a tal precio es casi el destino que la vida social convencional nos depara, enfatizando incluso sus voceos el hecho de que el que la posee *ha tenido suerte*. Afortunado será sin embargo aquel que, gozando de tal serenidad, la tomará como peña para alcanzar *la otra*, es decir, la que resulta de tensar el espíritu y distenderse tan solo cuando este ha alcanzado un objetivo. Para lo-

grar tal fortuna es necesario reaccionar antes de que la vida en el limbo se convierta en *costumbre*, antes de que la sola idea de una futura tensión se haga insoportable, antes de que la única exigencia sea el que las horas transcurran bordeando el estado de anestesia.

Apuntar a tal objetivo dignificador del estado de serenidad es la prueba de que se abre camino la disposición filosófica, de que se está fraguando una existencia cabalmente humana. Sin vanas ilusiones respecto a la propia capacidad, pero sin renuncia: no renunciar a las interrogaciones que un día tensaron el pensamiento, utilizando las briznas de conocimiento que se poseen como trampolín para enfrentarse a lo único que representa para el pensamiento una promesa, a saber, *aquello que no se conoce*.