

Enseñanza de la filosofía.

Apuntes para la universidad del siglo XXI

Lourdes Flamarique*

Resumen: Este artículo aborda la singularidad de la enseñanza de la filosofía y su lugar en la universidad. Al hilo de posturas representativas del pensamiento contemporáneo, y pese a la declaración del final de la filosofía y al tenor antirracionalista de buena parte de la cultura filosófica, se presenta la filosofía como garantía de una racionalidad capaz de dar cuenta de formas de conocimiento y experiencia más allá de las ciencias, y de responder a las grandes cuestiones sobre la condición humana y el mundo.

Palabras clave: Filosofía contemporánea, universidad, profesionalización de la filosofía, racionalidad.

Abstract: The article addresses the singular nature of teaching philosophy and its place in the university. In line with stances representative of contemporary thought, and despite talk about the end of philosophy and judging by the anti-rationalist tone the imbues much of philosophic culture, philosophy is presented as a guarantee of rationality that is capable of recognizing forms of knowledge and experience beyond the sciences and responding to the overriding questions about the world and the human condition.

Key words: Contemporary philosophy, university, professionalism in philosophy, rationality.

Sommaire: Cet article aborde, la singularité de l'enseignement de la philosophie et son espace à l'université. Au fil des postures représentatives de la pensée contemporaine et malgré la déclaration de la fin de la philosophie et au son antirationnel d'une bonne partie de la culture philosophique, la philosophie est présentée comme garantie d'une expérience au-delà des sciences et de répondre aux grandes questions au sujet de la condition humaine et du monde.

Mots-clés: Philosophie contemporaine, université, la philosophie comme profession, rationalité.

* Profesora de Filosofía. Departamento de Filosofía, Universidad de Navarra. (lflamarique@unav.es).

Recibido: 2008 - 03 - 25
Aprobado: 2008 - 05 - 11

Universidad y modelos de conocimiento

Desde hace ya unos años se habla con insistencia del protagonismo cada vez mayor que tienen el conocimiento y la información en las sociedades desarrolladas. Discretamente al principio, ahora ya como una exigencia, se demanda que la universidad dé acogida a un tipo de aprendizajes y profesiones surgidos al paso de las posibilidades que ofrecen los nuevos avances tecnológicos. En la misma medida, se han incorporado saberes puramente técnicos que paulatinamente han ido modificando el tradicional reparto de las áreas de conocimiento y su plasmación en cátedras universitarias. Las disciplinas que conformaban los estudios de la universidad medieval hace ya tiempo que cedieron terreno a las nuevas ciencias empíricas. La cartografía racionalista del saber prepara una articulación de las ciencias acorde con el auge de los nuevos modelos de conocimiento y la centralidad del método. Las disciplinas humanísticas adquieren su mayoría de edad en el Romanticismo incorporando nuevas fuentes de conocimiento de la realidad humana y de su realización histórica. Con el modelo de universidad *humboldtiana*, apoyada en la investigación, el horizonte del conocimiento se modifica irreversiblemente. En la etapa actual, caracterizada por el auge de las disciplinas técnicas, los avances de la investigación científica dependen casi por completo del desarrollo de las tecnologías y la innovación en su aplicación que permiten estudiar nuevos problemas y ensayar soluciones hasta hace poco inimaginables. Apenas se habla ya del estudio y el conocimiento que definen la praxis perfecta del que sabe. ¿Quién se atreve a aspirar al conocimiento, al saber? La mayoría se contenta con investigar, descubrir y exponer resultados. El cambio de palabras no es inocuo; por eso cada vez más entendemos el

conocimiento como proceso, y confundimos el estudio con el aprendizaje y la enseñanza con la didáctica.

Ciertamente, la universidad tiene que ser sensible a las demandas de innovación en el saber, que no pocas veces le llegan precisamente desde fuera porque ni el avance del conocimiento ni el impulso de la investigación son mérito exclusivo de las instituciones educativas universitarias. Sí lo es, en cambio, la preparación de profesionales de acuerdo con las necesidades sociales para lo que debe apoyarse en una novedosa integración de conocimientos y competencias. Como recuerda A. Llano, “lo que la universidad aporta a este panorama de difusión del conocimiento es justamente su función de síntesis, la alternativa de unificación de lo disperso y de continuidad en el proceso de innovación, a través de la gradual incorporación de las nuevas generaciones a la tarea de innovación del saber”¹.

Pero no todo es visto con optimismo. Si nadie discute que el avance en el conocimiento y en su transmisión requiere de la investigación y que ésta, en ocasiones, está conectada con otros ámbitos sociales y económicos, no hay tanta unanimidad al valorar el papel de la difusión de los hallazgos en la comunidad científica ni en la posterior selección de objetivos preferentes en la distribución de fondos para proyectos de investigación. Ciertamente, nadie ignora que las ciencias experimentales precisan de una inversión y financiación notables. Ya Nietzsche denunciaba en el siglo XIX la estrecha relación entre investigación y financiación, por la que se privilegian determinados proyectos sobre cuyos beneficios, también económicos, hay grandes expectativas. A lo largo del siglo XX esa

¹ A. Llano, *Repensar la Universidad. La Universidad ante lo nuevo*, Madrid, Eiuinsa, 2003, p. 61.

dependencia no ha hecho sino aumentar. No es éste el lugar para detenerse en la profunda transformación que se ha producido en el ámbito científico. Sólo un ejemplo: la investigación médica aplicada y la farmacológica han crecido exponencialmente en todo el mundo y esto, sin duda, guarda relación con los beneficios sociales, pero también con las implicaciones económicas que de sus hallazgos se derivan.

Nada de esto es ajeno a la universidad, aunque sólo fuera porque sobre ella se proyectan expectativas que parecen incompatibles con las tareas que siempre han formado parte de su cometido principal y que ninguna otra institución es capaz de realizar. La comunidad científica hoy día no se concentra en un solo continente, ni habla un solo idioma. Sin embargo, se impone la tendencia a igualar los *curricula*, a estandarizar los contenidos de las disciplinas y las técnicas de investigación. Los *rankings* de titulaciones y universidades, las estrategias de formación del profesorado universitario y de difusión de resultados y trabajos de investigación ocupan una posición cada vez más central en las instancias académicas y gubernamentales. Nunca hasta ahora el conocimiento y la capacitación técnica habían sido vistos como valores mercantiles, sometidos, antes o después, a las reglas del mercado; tampoco se trataba de la gestión académica de la universidad en términos de dirección de empresa². Estas medidas afectan a todas las áreas de conocimiento, aunque es fácil concluir que probablemente no beneficie a todas por igual. La naturaleza experimental e instrumental de las investigaciones en ciencias aplicadas favorece un determinado tipo de publicaciones y difusión de resultados; también requiere unos procesos de aprendizaje propios; todo ello responde muy bien a los parámetros de tipo cuantitativo que con tanta frecuencia se utilizan en los ámbitos económicos. El entorno editorial que rodea la vida universitaria es tam-

bién sensible a estas exigencias. A los índices de impacto de las revistas científicas se han sumado las bases informáticas que recogen referencias de publicación y citación de trabajos.

Tal vez con plena conciencia de que el *ordo scientiarum* ha dejado de ser una cuestión sapiencial y la organización de las enseñanzas universitarias es resultado del juego de intereses económico-sociales, Derrida hace su propuesta para una nueva universidad. Defiende una *universidad sin condición*: una universidad moderna que exige y a la que se debe reconocer la libertad incondicional de cuestionamiento y de proposición, de resistencia crítica frente a todos los poderes de apropiación dogmáticos e injustos. "He aquí lo que podríamos, por apelar a ella, llamar la universidad sin condición: el derecho primordial a decirlo todo, aunque sea como ficción y experimentación del saber, y el derecho a decirlo públicamente, a publicarlo"³. Derrida está hablando de una universidad que no se sitúa exclusivamente en el recinto universitario, sino que tiene lugar en todas partes donde se puede anunciar esa incondicionalidad; en esta universidad surgirán las *nuevas humanidades*. No faltan intentos en la misma universidad de sustituir la tradición académica por prácticas más o menos reguladas donde se da voz a planteamientos de cierto alcance teórico que aspiran a configurar esas nuevas humanidades.

Así, mientras unos denuncian el caótico combinado de (des-) conocimientos y destrezas que se llevan los titulados universitarios de la *universidad sin condición*, otros previenen acerca de la irreparable pérdida que supone sustituir la enseñanza de lo que se sabe, de conocimientos, por los aprendizajes que demanda el mercado⁴. La profesionalización de los estudios hace verdaderamente difícil mantener uno de los elementos fundantes y esenciales de la institución universitaria, que es precisamente la *universitas*, esto es, la comunidad científica que liga por una parte a profesores

2 Al respecto se han levantado voces bien dispares, entre otras: Llano, *Repensar la Universidad*, ob. cit.; M. Galcerán, "El discurso oficial sobre la Universidad", *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 36 (2003), pp. 11-32; J. Arana, "Sobre la situación actual de la Universidad. Problemas y soluciones", *ibidem*, pp. 41-48; E. Rodríguez, "La Universidad y su crítica. Movimiento estudiantil, reforma universitaria y mercado de trabajo (1975-2003)", *ibidem*, pp. 49-63.

3 J. Derrida, *Universidad sin condición*, Madrid, Trotta, 2002, p. 14.

4 Muy crítico es el estudio de C. Fernández y L. Alegre, "La revolución educativa. El reto de la Universidad ante la sociedad del conocimiento", *Logos*, ob. cit., pp. 225-253.

y alumnos y por otra a los alumnos entre sí, además de la que se sobreentiende que hay ya entre los profesores mismos⁵.

No cabe duda de que está en juego la propia supervivencia de una institución milenaria si las reformas emprendidas no preservan un equilibrio entre la innovación de enseñanzas y técnicas que responda al desarrollo social y la innovación que resulta con el *tempo* y ritmos propios del saber y el conocimiento. Urge despertar en la actividad académica la capacidad reflexiva o metacientífica que acompaña a la ciencia como conocimiento racional y discursivo, para así poder esbozar desde ella los caminos que comunican las distintas disciplinas y testimonian una orientación común en el empeño por conocer realidad. En este sentido son elocuentes las palabras de Llano:

Para estar a la altura de las circunstancias epocales, para ser capaces de gestionar el cambio con originalidad y eficacia, la propia mentalidad de los universitarios habrá de experimentar una significativa renovación. Pero lo más interesante de este desafío reside en que el progreso que se nos está pidiendo es –como antes sugería– un avance hacia nosotros mismos, un nuevo encuentro con la genuina tradición de la universalidad de los estudios. La nueva sensibilidad cultural, así como el impresionante despliegue de la ciencia y la tecnología en las últimas décadas, han roto los compartimentos estancos de las disciplinas convencionales, y están clamando por una nueva articulación de los conocimientos que vuelva a radicar la pluralidad de los saberes en la unidad de un horizonte humano con verdadero sentido⁶.

La filosofía no puede quedar impasible ante el horizonte que dibujan las últimas reformas universitarias: la articulación de los saberes ha sido competencia de la filosofía desde

sus inicios. El cambio de modelo de universidad puede presentar también una oportunidad para que la filosofía vuelva a ocupar el lugar que le corresponde en la legitimación y avance del conocimiento. Ciertamente, hace ya tiempo que se ha desvanecido del sentir común occidental la idea de la universalidad de la filosofía como ciencia de ciencias, exponente de una concepción del saber que ha impulsado y posibilitado cualquier otra disciplina científica. Todavía en el mundo anglosajón del siglo XIX el término *philosophical* tenía entre sus acepciones el significado de *scientific*. Un residuo meramente testimonial lo encontramos todavía en la denominación de todo doctorado como *philosophical* (Ph. D.). Hoy día, a la vista de las exigencias del modelo científico de conocimiento, ampliamente difundido en las prácticas docentes e investigadoras de las universidades, la filosofía está muy lejos de satisfacer sus criterios mínimos. Pese al desprestigio académico, los filósofos apenas se han planteado su reconversión a ciencia positiva, sino en todo caso a epistemología de la ciencia; su defensa ha sido a veces el ataque: mostrar la necesidad de recuperar una ciencia originaria (*Ur-Wissenschaft* de la que hablan Husserl y Heidegger) como condición para garantizar las ciencias particulares. Ciertamente, la filosofía analítica ha defendido como parte central de su *credo* (con notables excepciones, como Strawson, Kripke, McDowell o M. Dummett, que se oponen a ese científicismo) la idea de que la ciencia y sólo la ciencia describe el mundo tal como es, independientemente de la perspectiva.

Por lo que respecta a la presencia de la filosofía en las universidades, sin exageración, podemos decir que nunca como ahora se ha estudiado filosofía en tantos lugares del mundo, ni ha habido tantos departamentos dedicados a la investigación filosófica. Las sombras de esta *globalización* vendrían por el lado de las distintas versiones de la filosofía y su tradición que se proponen, hasta el punto que algunos prefieren hablar de “filosofías” y no de filosofía (del mismo modo que se habla de varias literaturas, aunque no de físicas distintas y equivalentes). Sin una tradición, esto es, una comunidad de

5 Cfr. I. Sotelo, “La universidad española en el contexto europeo”, *Nueva Revista*, 29 (1993), p. 94. “Lo propio de la universidad moderna es enseñar a criticar el saber vigente, abriendo caminos nuevos y planteando nuevas cuestiones: primacía de la investigación, que debe convertirse en la verdadera conductora de la ciencia. La universidad moderna no enseña ciencia, ofreciendo un conjunto ordenado de saberes, mejor o peor fundamentados, sino que su tarea consiste en enseñar a hacerla, que es cosa muy distinta”, p. 99.

6 Llano, *Repensar la Universidad*, ob. cit., p. 97.

aprendizaje e investigación, no hay progreso científico. Toda comunidad de saber está configurada por unos conocimientos y unas prácticas que recogen los avances logrados y se abren a nuevos hallazgos. También en el caso de la filosofía, el conocimiento y el aprendizaje dependen de una tradición, aunque, a diferencia de lo que sucede en otras disciplinas, la filosofía se estudia sin dar prioridad a las novedades sobre lo clásico, a Heidegger sobre Platón. De tal manera que muchas veces las posibilidades de enseñanza y aprendizaje de los estudiantes están supeditadas a la larga etapa de estudio de sus profesores, que requiere el conocimiento de los problemas de la disciplina y la historia de sus resoluciones. Por desgracia, en bastantes casos, esa etapa de estudio se abrevia al justificar un recorte de la *tradición*. Y, haciendo de la necesidad virtud, se termina por considerar irrelevantes y superadas cuestiones y enfoques y se ignora todo de una buena parte de la historia de la filosofía. De aquí nace, en buena medida, la discutida división entre analíticos y continentales. Si en las disciplinas experimentales hay una tendencia a homogeneizar la enseñanza y la formación de sus estudiantes, en la filosofía y, algo menos en las ciencias humanas y sociales, la tendencia es la contraria.

Sin duda esta diferencia de perspectivas ha perjudicado más que beneficiado el reconocimiento de la relevancia social de la filosofía. Para el filósofo norteamericano H. Putnam, “la filosofía se encuentra actualmente en un estado que hace necesario emprender su revitalización, su renovación”⁷. No le falta razón. Vuelta sobre sí misma y sus disputas de escuela, la filosofía parece haber quedado al margen no sólo de la explicación de la realidad natural, sino incluso de algunas líneas de pensamiento surgidas en las últimas décadas con el empeño de dar respuesta a nuevos fenómenos culturales y sociales. Algunos demandan un relanzamiento de las relaciones entre filosofía y sociedad, que pasaría por incorporar las formas de pensamiento aplicado que tienen aceptación. Otros consideran imprescindible que la filosofía se haga cargo

de la forma científica del conocimiento y de sus hallazgos teóricos, si quiere seguir conservando la competencia epistemológica que tradicionalmente se ha arrogado.

Llegado a este punto, cabe ya preguntarse en el contexto de la universidad del siglo XXI por el presente y futuro de la filosofía. ¿Tienen sentido los estudios de filosofía en el ámbito universitario? ¿Puede garantizar la comunidad filosófica la unidad de la disciplina y de su objeto? ¿Cómo entiende y ejerce su oficio? ¿Cómo lo trasmite? Para tratar estas cuestiones abordaré primero, brevemente, la idea de filosofía y su enseñanza o aprendizaje en el contexto de la *colonización científica* del conocimiento; en segundo lugar, desarrollaré algunos aspectos centrales del trabajo filosófico, ligado a textos canónicos.

¿Enseñanza o aprendizaje de la filosofía?

La filosofía y su enseñanza es un tema recurrente entre quienes se dedican de un modo u otro a la filosofía, que también ha saltado al campo de la opinión pública. En las últimas décadas no ha dejado de ser una cuestión polémica. No son pocos los que han planteado repetidamente la sustitución de la filosofía por otras disciplinas más cercanas a la mentalidad moderna, como la historia de las ideas o la de la ciencia, incluso por una educación moral. Con más frecuencia todavía se propone su desaparición de los programas académicos. Pero, con independencia de las cuestiones de concepto sobre las ciencias y su articulación, y sobre la estructura intelectual que soporta nuestra cultura, y al margen de las vicisitudes de la gestión político-educativa típicas de las sociedades occidentales, la enseñanza de la filosofía ha sido objeto de la reflexión filosófica también como parte de la propia comprensión de la disciplina.

Desde sus inicios, la filosofía ha mostrado resistencia a ser enseñada como un campo de conocimientos más o menos acotado, esto es, a su incorporación con todos los efectos en el con-

7 H. Putnam, *Cómo renovar la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1994, p. 27.

junto de las ciencias. En su ejercicio, la filosofía no sólo se ha sometido a un juicio sobre su estado, que muchas veces ha sido presentado como un verdadero comienzo, sino que también ha tomado conciencia de la misión que cumple en la educación o formación de los ciudadanos. Igualmente, los filósofos han insistido en distinguir entre ciertos modos escolares (presentes también en la época clásica griega) de iniciar a los jóvenes estudiantes en los problemas de la filosofía y el pensar propiamente filosófico. No es que lo primero excluya lo segundo, es que lo primero no lleva necesariamente a lo segundo; y, sin embargo, sin el pensar filosófico no se sabe de filosofía. Se entiende entonces que lo que verdaderamente ha interesado a los filósofos sea la filosofía como un permanente aprender a filosofar, y no tanto la enseñanza de la filosofía propiamente. Sustituir esa dinámica revisionista por una metodología docente no parece que puede ayudar a garantizar la adquisición de las competencias específicas del oficio filosófico.

Kant dice acerca de la enseñanza de la filosofía que no se puede aprender filosofía, sino todo lo más a filosofar⁸. Es preciso tomar las palabras de Kant en un sentido amplio; él mismo dedicó sus esfuerzos a elaborar un sistema que lógicamente debía ser aceptado, aprendido, para constituir el saber fundamental sobre el que arraigan las ciencias.

¿Cuál es el cometido de un profesor de filosofía?; y más precisamente ¿cuál es ese cometido en nuestro tiempo? El oficio, al menos en principio, es el de enseñar a pensar filosóficamente, esto es, dentro de una tradición de preguntas y respuestas, de problemas y de filósofos. Contra lo que tantas veces se objeta, a saber, que la filosofía acaba siendo historia de la filosofía, una acumulación de pensadores y obras, las palabras de Kant no han perdido actualidad. Una arqueología del saber filosófico, la mera historia de las ideas, es todo menos enseñar filosofía. Traer el pensamiento de Platón, Aristóteles o Hegel debe ser también la ocasión de confron-

tar con ellos nuestros puntos de vista, deudores de una situación cultural. Pero, sobre todo, desafío a llevar la propia cultura y sus problemas al nivel de racionalidad y sistematicidad en que pensaron Platón o Kant. La enseñanza de la filosofía debe ser una enseñanza filosófica.

¿Cabe esa enseñanza filosófica fuera de la tradición, es decir, al margen de la historia de la filosofía? Algunos pensadores contemporáneos sostienen que sí, aunque aducen razones distintas. Basta mencionar un par de ejemplos. Wittgenstein deja anotado en su diario este pensamiento: “¿Qué me importa la historia? ¡Mi mundo es el primero y el último!”⁹. Después de Nietzsche y Heidegger, la historia de la filosofía es vista como una historia del error, un movimiento de rupturas, discontinuidades que deben ser pensadas filosóficamente. Así para Deleuze, la historia de la filosofía ejerce una función represiva, es el *Edipo propiamente filosófico*: “No osarás hablar en tu propio nombre hasta que no hayas leído esto sobre aquello y aquello sobre esto”¹⁰. Si él se ha librado, es gracias a la lectura de los autores que se oponían a la tradición racionalista de esa historia: Lucrecio, Spinoza o Nietzsche.

Fue Nietzsche, a quien leí tarde, el que me sacó de todo aquello [hacer historia de la filosofía]. Porque es imposible intentar con él semejante tratamiento. Es él quien te hace hijos a tus espaldas. Despierta un placer perverso (placer que nunca Marx ni Freud han inspirado a nadie, antes bien todo lo contrario): el placer que cada uno puede experimentar diciendo cosas simples en su propio nombre,

8 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Berlín, AK III, A 837-8 / B 865-6.

9 L. Wittgenstein, *Diario filosófico*, Barcelona, Ariel, 1982, 2/9/1916. Otro ejemplo: Bernstein cuenta su propia experiencia: “Cuando era un estudiante durante los años 50 se planteaba frecuentemente la pregunta: ¿te dedicas a la filosofía o a la historia de la filosofía? El presupuesto sublimar era que los tipos serios inclinados al pensamiento se dedicaban a la filosofía. Aquellos que estaban menos inclinados –no suficientemente buenos u originales– se centraban en la historia de la filosofía (una investigación que presumiblemente tenía poca relevancia para el filosofar creativo y original). Pese a que ha habido una explosión de excelente trabajo en la historia de la filosofía durante las pasadas décadas, sería ingenuo pensar que está muerto el prejuicio contra la historia y la narrativa. En el fondo de su corazón muchos de nuestros colegas en la filosofía creen todavía en alguna versión de esta dicotomía rígida”. R. J. Bernstein, “American pragmatism: the conflict of narratives”, in *Rorty & Pragmatism*, H. J. Saatkamp (ed.), Nashville, Vanderbilt University Press, 1995, pp. 54-55.

10 G. Deleuze, *Conversaciones*, Valencia, Pre-Textos, 1999, p. 13.

hablando de afectos, intensidades, experiencias, experimentaciones¹¹.

Pese a esta opción por la discontinuidad de la tradición filosófica, en su conversación intervienen pensadores que nos llegan desde la misma historia que se rechaza.

¿Por qué, además de lo ya dicho, la enseñanza de la filosofía debe ser una enseñanza filosófica? Porque, aunque todo conocimiento recibe un impulso decisivo de las preguntas que se hace quien investiga (de la adecuada formulación del problema y de la investigación subsiguiente, dirían probablemente los científicos), la filosofía ha visto en el preguntar un camino seguro, que eso es lo que precisamente designa la palabra de origen griego "método". Ya Aristóteles habla del asombro que lleva al ser humano a la filosofía, a preguntarse por lo que le sorprende y, desde ahí en clara progresión, a plantearse los grandes problemas del universo (*Metafísica*, 928b10). Así pues, despertar las preguntas de nuevo es un requisito necesario para reconocer las respuestas y entenderlas. Esto es lo que se quiere decir con la afirmación anterior acerca de la enseñanza filosófica de la filosofía. Algunos autores reconocen que es inevitable cierta tensión: la filosofía está atrapada en un dilema. Por un lado, se pretende capaz de ofrecer y legitimar racionalmente una imagen global de la realidad en la misma medida en que aspira a dar cuenta de la fragmentación que acompaña la especialización de otras formas de conocimiento. Pero, por otro, ella misma no puede evitar la división del trabajo. Está comprometida con la búsqueda de unidad y coherencia en nuestra comprensión de la naturaleza de las cosas, aunque su tarea sea realmente difícil a la vista de la complejidad y amplitud de la investigación¹².

11 G. Deleuze, *ibidem*, p. 14. "El nombre como aprehensión instantánea de tal multiplicidad intensiva es lo contrario de la despersonalización producida por la historia de la filosofía, es una despersonalización de amor y no de sumisión. Uno se ha convertido entonces en un conjunto de singularidades libres, nombres y apellidos, uñas, cosas, animales y pequeños acontecimientos: lo contrario de una *vedette*. Fue así como yo empecé a escribir libros en este registro de vagabundeo, *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido*. No me hago ilusiones: son libros aún lastrados por un pesado aparato universitario, pero intento con ellos una especie de trastorno, intento que algo se agite en mi interior, tratar la escritura como un flujo y no como un código". *Ibidem*, p. 15.

12 N. Rescher, *Philosophical reasoning. A study in the methodology of philosophy*, Oxford, Blackwell, 2001, p. 1.

En su libro *Perfiles filosóficos*, Richard Bernstein recuerda que para los filósofos pragmatistas el profesionalismo académico era la principal amenaza para la filosofía. Dewey escribe en 1917 "The need for a recovery of philosophy", donde anuncia el final de la filosofía si ésta no se hace consciente de las necesidades de los Estados Unidos. Según Bernstein, Dewey fue desoído, al menos en ese punto; el profesionalismo académico triunfó y con ello quedaron marginados pensadores como Dewey, Santayana, o Whitehead. Tras la segunda guerra mundial el crecimiento de las instituciones universitarias favoreció el asentamiento de departamentos de filosofía profesionalizados, en los que dominaba la orientación analítica. La filosofía, como otras disciplinas, parecía capaz de resolver problemas¹³. Con el incremento de la sofisticación de la filosofía analítica, vino también una creciente complejidad que impedía entender desde fuera de la práctica analítica la importancia de los problemas que se abordaban. Su lenguaje se hacía cada vez menos inteligible. Según Bernstein, ahora que parece estar en declive la filosofía analítica, suena arcaico lo que afirmaba Dummett hace unos años: con Frege quedó finalmente establecido el objeto apropiado de la filosofía, el análisis del pensamiento mediante el análisis del lenguaje. Lo que está en tela de juicio es la idea de lograr algún consenso racional acerca de la labor real de la filosofía¹⁴.

Desde su inicio, la filosofía se ha presentado como un pensamiento separado de lo correcto o comúnmente aceptado, capaz de ocasionar la condena y muerte del filósofo Sócrates. Uno de los ideales de la modernidad, especialmente de la Ilustración, es la ambición de pensar por cuenta propia. La filosofía, su enseñanza en las escuelas y universidades, debería contribuir decisivamente al proceso de formación de un librepensador. Pero, en los siglos de entusiasmo

13 R. Bernstein, *Perfiles filosóficos*, Madrid, Siglo XXI, 1991, p. 15.

14 Cfr. Bernstein, *ibidem*, p. 18. La situación es más confusa ahora, piensa Bernstein, precisamente por el abandono de la filosofía profesional de dos pensadores, Rorty y MacIntyre, que han centrado ambos sus críticas en la marginalidad de la filosofía analítica contemporánea, que precisamente se había destacado por excluir a otras corrientes y su forma legítima de "hacer filosofía". El interés por otras corrientes filosóficas, como el postestructuralismo y el deconstruccionismo, ha modificado el panorama en los Estados Unidos.

moderno, este servicio que presta la filosofía en absoluto supone que sea una disciplina auxiliar de las demás ciencias. Ella misma se enfrenta a las grandes cuestiones: qué es el hombre, cómo se constituye la sociedad y el Estado, etc. Si hay un rasgo compartido por los filósofos modernos, es la seguridad de que en la filosofía están no sólo los fundamentos explicativos de la cultura y el mundo, sino también las posibilidades racionales para su transformación. Así, en buena medida, pensar por cuenta propia (*sapere aude*) consiste, para la mentalidad moderna e ilustrada, en entender el curso histórico y conformarse libremente a la cultura naciente. Lo que se podría resumir en el lema: vivir reflexivamente.

Actualmente se entiende que pensar por sí mismo es poseer el derecho sagrado a la pura y simple expresión de sí, de sus opiniones, o de sus sentimientos¹⁵. Pero esas opiniones, e incluso los sentimientos, responden con demasiada frecuencia a las tendencias imperantes en la sociedad y cultura del momento, a través de las que se forja la identidad individual y colectiva. Es decir, pensar implica entroncar con tradiciones de pensamiento, lenguajes y símbolos. Ferry, en el libro ya citado, menciona dos condiciones para llegar a esa autonomía de pensar por sí mismo: por un lado, el espíritu crítico que eleva a la subjetividad por encima de la banalidad común; por otro, un conocimiento o todo lo más un presentimiento de alteridad de esas grandes visiones del mundo que forman la historia¹⁶.

En esa misma línea de la responsabilidad de la filosofía en ayudar a reflexionar y pensar críticamente, estaría el creciente aprecio académico por el llamado *critical thinking*, tan extendido en universidades norteamericanas. El estudiante universitario que persigue esas destrezas meramente instrumentales, vacías de conocimientos, ve en el filósofo un especialista de la reflexión general. Las auténticas ciencias son las otras, las duras, plenamente autónomas de la filosofía, mientras que ésta subsiste únicamente como un triste refugio de generalidades

vacías y de la reflexión formal¹⁷. Todo lo más, y siguiendo una tendencia presente ya en el siglo XIX, en ciertos ambientes académicos se acepta la filosofía como una reflexión sobre las ciencias, como una epistemología. A la vista de esto, no le falta razón a P. Sloterdijk cuando afirma que la máxima “saber es poder” se convirtió en el siglo XIX en el sepulturero de la filosofía. “Ella resume la filosofía y es, al mismo tiempo, la primera confesión con la que empieza su agonía centenaria. Con ella termina la tradición de un saber que, como su nombre indica era teoría erótica: amor a la verdad y verdad del amor”¹⁸.

Ya se ve que la filosofía ha tenido que pechar con las consecuencias de su profesionalización, de su transformación en virtud pública. Arana señala que la filosofía ha soportado mal su profesionalización; no puede ofrecer sabiduría definitiva ni tampoco sabiduría pasada, “pero cabe que esté en su mano ofertar una sabiduría *gradual*, ya sea en extensión o en profundidad”¹⁹. Por si acaso, anota que recordamos a los pensadores que fueron profundamente revolucionarios y que con frecuencia los mejores filósofos no han sido los que han vivido de ella. La enseñanza de la filosofía –incluso cuando son los textos canónicos los que nos la enseñan– merece ir acompañada de un fondo biográfico, el de la búsqueda y hallazgo del que escribe o piensa. “Cualquier obra filosófica que merezca la pena suele contener un diálogo escondido, un tú a tú del filósofo con el asunto que interroga, un volver a atacar la dificultad desde éste y desde aquel punto de vista, para ver si por fin consigue dominarla”²⁰.

Sin duda, aprender filosofía puede ayudar a “remover el terreno” de los prejuicios y opiniones comunes, como señalaba Kolakowski.

15 Cfr. L. Ferry y A. Renaut, *Philosopher à dix-huit ans*, Paris, Grasset, 1999, p. 35.

16 Cfr. Ferry y Renaut, *ibidem*, p. 36. Ferry se inclina por transformar la enseñanza de la filosofía en un curso de historia de las ideas.

17 *Ibidem*, p. 29.

18 P. Sloterdijk, *Crítica de la razón cínica*, Madrid, Siruela, 2003, p. 12. Según Ferry, el pensamiento contemporáneo ha dejado de ser sistemático o profético para convertirse en esencialmente crítico y reflexivo. “No puedo dejar de pensar que en esta evolución la filosofía ha perdido algo esencial, justamente ese amor a la sabiduría” que antiguamente la animaba. Para Ferry la pérdida es irrecuperable; el movimiento de secularización, que recibe un decisivo impulso en la modernidad, ha llegado a su cumplimiento en esta época que califica de laica. Cfr. L. Ferry, “Les défis de la philosophie contemporaine”, en Ferry y Renaut, *Philosopher à dix-huit ans*, ob. cit., p. 289.

19 J. Arana, *El caos del conocimiento*, Pamplona, Eunsa, 2004, p. 40.

20 *Ibidem*, p. 45.

Otra cosa es que esto dé frutos propios, algo que por lo demás exige tiempo. Aprender a pensar filosóficamente –esto es, no sólo con y desde las preguntas de la filosofía, sino también pensar las cuestiones de actualidad en clave filosófica– requiere maduración. Mientras se madura, es preciso acercarse al pensar de otros; dejarse ganar un poco por lo que otros han pensado para poder tomar distancia luego y llegar así, tal vez, a una cercanía aun mayor. La enseñanza de la filosofía no sólo aspira a formar el pensamiento, también contribuye a entender el mundo que vivimos y a ofrecer una interpretación válida de la existencia humana.

Lo que estaba y sigue estando en juego es la defensa de la filosofía como un proyecto, que arranca de los griegos y llega a nuestros días: un proyecto marcado por el asombro del intelecto humano ante lo real. Los problemas de la filosofía, en cierto sentido, son los mismos, pero en otro, están penetrados de la historia del pensamiento. La clave está en entender bien esta paradoja. Por eso, la posibilidad de la filosofía, de la metafísica incluso, “no es simplemente una cuestión cultural, sino que plantea el sentido y alcance de la propia cultura. Porque, si todo es cultura, entonces la cultura misma se torna trivial”²¹.

A la hora de justificar la enseñanza de la filosofía, como en otras épocas, es ineludible sostener una concepción sobre qué es filosofía. Una respuesta mínima en cuanto a su contenido pero mayoritaria entre los filósofos es la que defiende Nicholas Rescher cuando define la filosofía como una indagación racional, una empresa cognoscitiva; por lo que, al hacer filosofía, por la verdadera índole de ese proyecto, estamos comprometidos con las reglas fundantes de la racionalidad teórica y práctica. Rescher concluye que es absurdo declarar que la filosofía ya no es viable. Nunca como ahora hemos deseado y necesitado de la guía de un pensamiento riguroso sobre el mundo y nuestro lu-

gar en él. Esto es lo que define a la filosofía. “El hecho es simple, tenemos que filosofar, porque es un imperativo situacional para una criatura racional”²². Los estudios de la filosofía en la universidad actual tendrían un claro significado antropológico.

Ahora bien, como se ha apuntado ya, también desde la misma filosofía han surgido voces contra la pretensión formativa de la filosofía. En el periodo ilustrado –en que se empieza a formar la universidad actual– la filosofía viene a ocupar el lugar vacante dejado por la teología en la armonización de la enseñanza superior²³. La denuncia de la misión formativa de la filosofía pasa por desenmascarar lo que algunos llaman “la mitología de la filosofía eterna, o *philosophia perennis*” y culmina en la reforma de los programas de enseñanza que, en algunos casos, llega a la total marginación de los pensadores anteriores a Kant o simplemente no-contemporáneos.

En Francia este rechazo a la posición estratégica de la filosofía en la universidad está inspirado en buena parte por las tesis antimodernas de algunos de sus más destacados pensadores. La denuncia del logocentrismo de la cultura europea pone bajo sospecha todas las ideas e instituciones legitimadas racionalmente: el ideal de universalidad no sería otra cosa que la imposición violenta de la razón conceptual sobre lo real, particular y variable. Hace ya varias décadas que, contra la posición de intelectual comprometido de Sartre, Foucault oponía un antihumanismo que exigía pensar la muerte del hombre. Mientras, Althusser calificaba a los profesores de filosofía como *petits-*

21 F. Inciarte y A. Llano, *Metafísica tras el final de la metafísica*, Madrid, Cristiandad, 2007, p. 15. “De manera que la metafísica, si fuera posible, rompería el alcance universal de la mediación que la acción humana y sus creaciones ejercen sobre el mundo y la sociedad”.

22 “Nowadays more than ever we both desire and require the guidance of rigorous thinking about the nature of the World and our place within it. And the provision of such an intellectual orientation (*Orientierungswissen* as the German has it) is philosophy’s defining mission [...]. The fact is simply we must philosophize; it is a situational imperative for a rational creature”. Rescher, *Philosophical reasoning*, ob. cit., p. 6.

23 Para los filósofos idealistas es tarea de la filosofía (y de gran importancia social) ofrecer el orden del sistema de las ciencias. Entre 1802 y 1816 Schelling, Fichte, Schleiermacher, Humboldt y Hegel escriben sobre la universidad, su organización y finalidad, como algo inseparable de su función social. La aspiración a racionalizar un campo social como es la universidad está detrás de dos movimientos opuestos: liberación o autoritarismo. Cfr. L. Ferry y A. Renaut, “Université et système. Réflexions sur les théories de l’Université dans l’idéalisme allemand”, en *Philosopher à dix-huit ans*, ob. cit., p. 189 y ss.

bourgeois que, sometidos al sistema, ejercen la función de inculcar los valores de la ideología dominante²⁴. Según Ferry y Renaut, el problema de la enseñanza de la filosofía testimonia muy claramente una crisis de la filosofía²⁵. Las dificultades principales no son de tipo pedagógico o metódico; más bien provienen de la declaración de la muerte de la filosofía. La crítica al sistema educativo de 1968 llevó rápidamente a la pregunta ¿para qué los filósofos?

La cuestión de la utilidad de la filosofía no se plantea ahora por primera vez. La forma radical de escepticismo que presentan algunas tendencias filosóficas actuales se dirige contra una cultura derivada de la universal aplicación de la racionalidad científico-técnica, y su denuncia alcanza tanto a la racionalidad teórica como a la práctica. Así, la inutilidad de la filosofía no obedece tan sólo a que no ofrezca beneficios claros para la sociedad o la educación de los ciudadanos; se trata de su falsedad. Frente a la pretensión de un discurso verdadero, el pensamiento deconstructivista impone las estrategias de subversión del *logos*, para hacer valer la duplicidad y ver la equivocidad de todo lenguaje. El pensamiento, se afirma, está cautivo en la era de onto-teología mientras aspira a un absoluto del sentido. Según Derrida, está preso en la filosofía de la presencia que es la misma filosofía, pues la filosofía “es siempre filosofía de la presencia”²⁶. El discurso sobre la “incompetencia” de la filosofía ha dejado el campo libre a las prácticas de las ciencias sociales. Ahora ya con todo derecho, exige reconocimiento algo que en los ambientes intelectuales franceses funcionaba de hecho: a saber, que la verdadera información desde la que se aclara la tradición filosófica se encuentra en otra parte, por ejemplo, en la historia y la sociología. Más o menos recoge el programa que, desde comienzos de los años 70, proponían algunos autores franceses: practicar bajo el nombre de filosofía una singular mezcla de ciencias sociales y literatura²⁷.

En una conferencia dictada en la UNESCO en los años noventa, Derrida aborda la cuestión del derecho a la filosofía. Tras plantear la cuestión, responde (apoyándose en Kant) que la definición de la tarea de la filosofía y del derecho a ésta debe ser puesta en su dimensión cosmopolita²⁸. Si la filosofía no se deja determinar por un programa, una lengua o una memoria, entonces no sólo podemos afirmar que hay otras vías para la filosofía, sino que la misma filosofía es la otra vía. Bajo ese nombre griego y en su memoria europea, sigue Derrida, la filosofía ha sido siempre bastarda, un híbrido; nos falta ajustar nuestra práctica de historia de la filosofía, de historia y de filosofía a esa realidad “que fue siempre una oportunidad y no deja de ser una oportunidad. Lo que digo de la filosofía se puede decir también, y por las mismas razones, del derecho y de la democracia”²⁹. Por si todavía queda algún margen para recuperar en la universidad el carácter *transversal* del conocimiento filosófico, Derrida añade que la filosofía es un síntoma de la cultura misionera y colonial (en ese sentido propone ver también la oposición entre filosofía continental y analítica que se ha impuesto universalmente). El derecho a la filosofía pasaría por la reflexión y desplazamiento de cualquier hegemonía ligada a una lengua o una tradición. Pero esto no debe ser entendido como si debiera ser promovido un pensamiento filosófico abstracto y universal, desligado del cuerpo del lenguaje; al contrario, se trata de pensar de modo cada vez original en una multiplicidad de idiomas, “produciendo acontecimientos filosóficos que no sean ni particulares e intraducibles, ni abstractamente transparentes y unívocos en el elemento de una universalidad abstracta”³⁰.

En la actualidad, ese derecho a la filosofía, afirma Derrida, se ve limitado por balances presupuestarios que dan prioridad a investiga-

24 Cfr. L. Althusser, *Lénine et la philosophie*, Paris, Maspéro, 1975, p. 46.

25 Cfr. Ferry y Renaut, “Philosopher après la fin de la Philosophie?”, en *Philosopher à dix-huit ans*, ob. cit., p. 231.

26 J. Derrida, *La voix et le phénomène*, Paris, PUF, 1967, p. 70.

27 Cfr. Ferry y Renaut, “Philosopher après la fin de la Philosophie?”, ob. cit., p. 242-243.

28 J. Derrida, *Le droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique*, Paris, Unesco, 1997, p. 21.

29 Cfr. Derrida, *ibidem*, p. 33.

30 Derrida (*ibidem*, p. 38) pone en relación el derecho a la filosofía y el movimiento de democratización efectiva y concluye que, asumiendo el riesgo de unir la filosofía a la memoria grecorromana o a las lenguas europeas, le parece imposible disociar el derecho a la filosofía “desde un punto de vista cosmopolita” al de una democracia venidera. Cfr. p. 41.

ciones que sean útiles y rentables, es decir, por imperativos técnico-económicos. Puesto que muchos de esos imperativos se imponen por las mejores razones del mundo, se hace más urgente aún el derecho a la filosofía, para pensar y discernir, evaluar y criticar las filosofías, porque son también filosofías las que en nombre del positivismo tecno-económico, incluso del pragmatismo y realismo, tienden a reducir el campo y las posibilidades de una filosofía abierta y sin límites en su enseñanza e investigación, así como en la efectividad de su comunicación internacional³¹.

Parece claro que plantear la cuestión de la filosofía *como tal* requiere examinar el significado de lo que se ha llamado el final de la filosofía, que presenta al menos dos niveles: uno filosófico y otro cultural. De este segundo hemos hablado ya en relación con la universidad del siglo XXI y las ciencias.

El discurso del fin ha tomado nuevos bríos a partir de Heidegger: la filosofía habría realizado su íntima vocación, pues al profundizar en sus preguntas se ha desmembrado en las ciencias específicas que responden a las reiteradas categorizaciones filosóficas. Por tanto, la filosofía está cercana a su fin gracias a un desarrollo que deriva de su naturaleza. Entendida como pregunta sobre las distintas regiones del ser –el arte, el derecho, la naturaleza, la historia– ha profundizado y especificado su interrogar hasta desmembrarse en las distintas ciencias. ¿Por qué llegar a esto supone su fin? Porque las ciencias organizan mecánicamente sus conceptos o categorías y sus objetos. Ellas no tienen validez ontológica. Esto es, la pregunta por el ser de la que surgen la filosofía y las ciencias ya no aparece más³². El mundo de la ciencia y de la técnica está dominado por un saber instrumental, fragmentario. En el horizonte de la ciencia ni siquiera se advierte la diferencia fundamental entre ser y ente. Por esta unidad de filosofía y

ciencia, de razón filosófica y razón técnica Heidegger se considera autorizado a contraponer filosofía y pensamiento. ¿Qué otras posibilidades se mantienen abiertas al pensar? Sólo un modo pre-filosófico de pensar, un pensamiento pre-filosófico inexplorado que, sin embargo, debe coincidir con la conclusión de la filosofía en ciencia y en técnica: algo diferente. Heidegger no aclara mucho en qué consiste ese pensamiento diferente, ni si en cierto modo sigue siendo un residuo de la superada metafísica.

Lo que es seguro es que la ciencia no puede ni quiere sustituir el preguntar de la filosofía. Tampoco parece muy afortunado su desmembramiento en especialidades como si se tratara de campos objetivos: un proceder académico, por el que, no pocas veces por intereses profesionales,

... se trocea la filosofía *ad infinitum* y se inventan “áreas de conocimiento” y hasta “perfiles” impermeables entre sí. Y tropieza uno con profesores que dicen saber sólo estética, antropología o ética, pero nada de lógica, filosofía de la naturaleza o simplemente metafísica (y al revés). O que se dedican exclusivamente a la ética de la empresa, a la teoría de la ciencia, o a las relaciones entre mente y cerebro. Ésta es, sin duda, una de las causas de la decadencia de la filosofía académica, que ha adoptado la senda de la especialización, a la que es intrínsecamente reluctante la filosofía misma³³.

La filosofía –la metafísica– ha estado marcada siempre por la controversia, pero sólo desde Kant se ha hablado de su final y de la necesidad de un comienzo, de otra forma de pensar³⁴.

Se cuenta que cuando Wittgenstein ingresó en el Moral Science Club de la Universidad de Cambridge en 1912, pronunció una conferencia

31 Cfr. Derrida, *ibidem*, p. 46.

32 Cfr. M. Heidegger, „Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens“, *Zur Sache des Denkens (1962-1964)*, GA 14, Frankfurt a. M., Klostermann, 2007, p. 72.

33 Inciarte y Llano, *Metafísica tras el final de la metafísica*, ob. cit., p. 19.

34 Ferry y Renault proponen la prosecución de una de las representaciones del fin de la filosofía: el criticismo, concretamente el proyecto de una deconstrucción sistemática de las ilusiones metafísicas que llevan a cabo Kant y Fichte. Sólo de este modo, dicen, la filosofía no sería cosa del pasado; todo lo contrario, como crítica es capaz de acoger las otras dos concepciones del fin de la filosofía que han paralizado el pensamiento actual, la de Hegel y la de Heidegger (la primera responde a la forma dogmática de filosofía, la segunda a la forma escéptica). Ferry y Renault, “Philosopher après la fin de la Philosophie?”, ob. cit., pp. 247-250.

sobre el tema “¿Qué es filosofía?”. Según el protocolo de la sesión, no necesitó más de cuatro minutos para contestar a la pregunta³⁵. Nada extraño si se atiende a la imagen negativa de la filosofía que presenta el *Tractatus Logico-philosophicus* unos años después. Allí se dice que los enunciados filosóficos carecen de sentido, pues no describen estados de cosas ni hay verdades filosóficas en el sentido en que hay verdades científicas; la filosofía no es ciencia natural, ni tampoco una doctrina; es tan sólo una actividad que persigue “la clarificación lógica de los pensamientos”. Por consiguiente, el resultado de la filosofía no son proposiciones filosóficas, sino el esclarecerse de las proposiciones³⁶. Sin tarea propia, la filosofía desaparece en la época de la razón.

En las *Investigaciones filosóficas* la filosofía recupera tan sólo su competencia terapéutica. Los problemas filosóficos aparecen cuando el lenguaje se va de vacaciones³⁷; no hay problemas filosóficos propiamente, sino pseudo-problemas que es mejor eliminar. “La filosofía trata toda pregunta como una enfermedad”³⁸. Permitimos que las palabras se desvinculen de su uso real, de lo que les da significación, de modo que discurren libremente en nuestra mente dando lugar a todo tipo de semejanzas, imágenes, que acaban llevándonos a paradojas, absurdos o confusiones extremas. Al final, todo problema filosófico se reduce a la forma, *no sé salir del atolladero*. El estado civil de la filosofía es la contradicción. No vive de resolverla, sino de describirla en su estado anterior: establecemos reglas y, al tratar de seguirlas, nos enredamos en nuestras propias reglas³⁹. En cualquier caso, filosofar es una práctica determinada, y el filósofo,

una especie de fontanero del conocimiento, sin la más mínima posibilidad de ofrecer indicaciones generales. “La filosofía es una lucha contra el embrujamiento de nuestra inteligencia por medio de nuestro lenguaje”⁴⁰. Wittgenstein rechaza la tendencia a reducir las imágenes a algo general o a unificar el tratamiento de diferentes temas, como hace la ciencia. La filosofía no es una ciencia, no ofrece un sistema general de enunciados que explican hechos. “¿Cuál es nuestro objetivo en filosofía? –Mostrar a la mosca el camino para salir de la botella”⁴¹. Si la filosofía nace de los procesos de sustantivación, de sacar los términos de su uso cotidiano y meterlos en un frasco y proceder a su explicación en cuanto que piezas separadas, es preciso devolver el lenguaje a su espontaneidad.

El *pathos* antifilosófico de Wittgenstein no ha pasado desapercibido para el neopragmatismo americano, que ha recurrido a su autoridad para rechazar “estructuras trascendentales” y exponer su visión instrumental de la verdad. No obstante, el diagnóstico no es unánime. Hilary Putnam no está de acuerdo con la idea de que Wittgenstein es un filósofo del fin de la filosofía que recomienda abstenernos de filosofía: su objetivo es modificar nuestro punto de vista, no formular tesis⁴². Otro pensador de filiación analítica, Peter Strawson, admite que hay distintas concepciones de la filosofía. Sin rechazar aquellas que entienden la filosofía como una especie de meditación sobre la naturaleza humana y su situación moral, se decanta por la filosofía analítica, que no promete ninguna visión reveladora, ni tampoco consiste en una terapia para librarnos de confusiones obsesivas, de falsos modelos que dominan nuestro pensamiento⁴³. Wittgenstein trabajaba –según una analogía con la gramática– para conseguir una explicación sistemática de nuestra estructura

35 Cfr. H. Blumenberg, *La inquietud que atraviesa el río. Un ensayo sobre la metáfora*, Barcelona, Península, 1992, p. 151.

36 L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-philosophicus*, Madrid, Alianza, 1994, n. 4.111, 4.112.

37 *Ibidem*, n. 38.

38 *Ibidem*, n. 255.

39 L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 1988, n. 123 y ss. En las notas de su diario se lee: “Al filosofar acuérdate a tiempo con qué satisfacción escuchan los niños (también la gente sencilla) que eso es el mayor puente, la torre más alta, la mayor velocidad... etc. (Los niños preguntan: ¿cuál es el número mayor?) Un impulso así no puede sino producir todo tipo de prejuicios filosóficos, y de confusiones filosóficas”. L. Wittgenstein, *Movimientos del pensar. Diarios*, Valencia, Pre-Textos, 2000, pp. 102 y 160.

40 Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, ob. cit., n. 109.

41 Wittgenstein, *ibidem*, n. 309.

42 Cfr. H. Putnam, *El pragmatismo. Un debate abierto*, Barcelona, Gedisa, 1999, p. 47. “No se puede concebir el procedimiento de Wittgenstein como una simple recusación de algo llamado ‘filosofía tradicional’; en realidad lo que él hace es continuar una tradición de reflexión filosófica, en tanto rechaza ciertos tipos de reflexiones filosóficas”. *Ibidem*, p. 51.

43 P. Strawson, *Análisis y metafísica*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 45.

conceptual general, esa que subyace a nuestra práctica lingüística y puede ser puesta al descubierto. Habría, por tanto, una labor positiva de la filosofía, puesto que la verdad salvadora está en la utilización real de los conceptos.

Como se ve, la discusión en torno a la filosofía plantea no sólo su *quaestio facti* sino también su *quaestio iuris*, siendo esta última la que menos acuerdo concita. En consecuencia, el panorama de la autocomprensión de la filosofía es cada vez más complejo. Lejos queda toda pretensión de reconocer a la filosofía como una forma de conocimiento. De esa misma opinión es G. Deleuze: a la pregunta ¿qué es la filosofía? responde: “es el arte de formar, de inventar, de fabricar conceptos”⁴⁴. En rigor, la filosofía crea conceptos siempre nuevos, como bien sabía Nietzsche, frente a la idea platónica de la filosofía como contemplación, reflexión o comunicación. En esta época de indignancia, la filosofía ha vuelto a pensar sobre los orígenes, se refugia en la reflexión. Por eso, concluye Deleuze, “lo importante es, en efecto, retirar al filósofo el derecho a ‘reflexionar sobre’. El filósofo es creador no reflexivo”⁴⁵. El lugar de la filosofía está entre las artes, pero no precisamente entre las bellas artes.

Últimamente es la idea de racionalidad lo que decide en contra de la posibilidad y legitimidad de la filosofía. Un pensador que ha denunciado la presunción de la filosofía como un conocimiento racional es Rorty, quien se apoya en Wittgenstein, Heidegger y Dewey para rechazar la filosofía como “el intento cartesiano de dar respuesta al escéptico epistemológico”. Como estos pensadores, piensa que de la filosofía se libera uno tan sólo poniéndose en guardia frente a las tentaciones que ellos habían conocido en su primera etapa, las que proceden de la ambición de presentar la filosofía como una disciplina básica que proporciona fundamentos al resto de las ciencias. Como ellos, Rorty tiene una intención terapéutica en sus escritos, y no presenta un nuevo programa filosófico⁴⁶.

44 G. Deleuze y F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, Madrid, Anagrama, 1993, p. 8.

45 Deleuze, *Conversaciones*, ob. cit., p. 194.

46 R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1983, p. 15.

Si la única utilidad de la filosofía es hacer que la conversación se mantenga, entonces tiene razón Vattimo al afirmar que es un pensamiento retórico, ni objetivo, ni descriptivo, sino más bien persuasivo⁴⁷. Todo esto, unido al discurso de los primeros filósofos analíticos, deja la filosofía bajo mínimos, como una especie de praxis cultural de carácter *profiláctico*.

En esta misma línea, P. Sloterdijk considera que el tiempo de la filosofía ya ha pasado. Para este pensador alemán, desde hace un siglo,

... la filosofía se está muriendo y no puede hacerlo porque todavía no ha cumplido su misión. Por esto su atormentadora agonía tiene que prolongarse indefinidamente. Allí donde no pereció convirtiéndose en una mera administración de pensamientos, se arrastra en una agonía brillante en la que se le va ocurriendo todo aquello que olvidó decir a lo largo de su vida. En vista del fin próximo quisiera ser honrada y entregar su último secreto. Lo admite: los grandes temas no fueron sino huidas y verdades a medias. Todos estos vuelos de altura vanamente bellos –Dios, universo, teoría, praxis, sujeto, objeto, cuerpo, espíritu, sentido, nada– no son nada⁴⁸.

Tal vez esta larga agonía explique que, pese a la declaración del final de la filosofía, no se ha seguido el cierre de los departamentos de filosofía ni su catalogación como simple material de archivo. La ambivalencia de esta praxis filosófica parece que se sobrelleva mediante *la ironía*, pues, por un lado, la tesis del fin de la verdad es autorrefutativa y, por otro, no deja de tener un aire profético y místico esa insistencia en proclamar la inevitabilidad del fin. Pero si sólo quedara *deconstruir* para derribar la jerarquía, a la vez que instaurar una *razón irónica*, la escritura doble, como dice Derrida, entonces ni siquiera quedaría eso, pues todo cambio, toda elección implica una jerarquía, por muy mínima que sea.

¿Es posible la filosofía en alguna dirección? Lo que parece ineludible es que la filoso-

47 G. Vattimo, “Entrevista”, *Suplementos Anthropos*, 10 (diciembre 1988), p. 951.

48 Sloterdijk, *Crítica de la razón cínica*, ob. cit., p. 11.

fía afronte la declaración de su final si no quiere reducirse a un estudio histórico-filológico vuelto al pasado donde se encuentra la auténtica tradición de la filosofía, o sumarse a los nuevos géneros literarios⁴⁹. Recuperar su objeto propio, que soporta toda cultura, toda mediación cognoscitiva o lingüística, exige de la filosofía aprender de sus impugnaciones y reposiciones; implica también pensar las condiciones de la ciencia, dar con lo pre-científico, en definitiva, entender la racionalidad. Volvemos pues al punto inicial.

Racionalidad científica, racionalidad filosófica

En todas las discusiones sobre el papel de la filosofía en los planes educativos y en los estudios universitarios ocupa un lugar central la relación entre filosofía y ciencia. Relación que no es ajena a la cuestión aquí planteada acerca de la enseñanza de la filosofía. Aunque la historia de la filosofía ofrece muchos y significativos ejemplos de pensamiento filosófico ejercido desde y para la ciencia, la ambición de entender los conocimientos científicos y de desarrollar una reflexión sobre la epistemología científica y la ontología subyacente parece haber quedado atrás como un rasgo de ingenuidad. En los dos últimos siglos ni ciencia ni filosofía han trabajado eficazmente para entenderse. El desinterés de una buena parte de la filosofía contemporánea por las teorías y hallazgos científicos se complementa con el de muchos científicos experimentales por las otras "supuestas" formas de conocimiento, incluido el filosófico. En defensa de la filosofía se puede argüir la gran complejidad del imaginario científico contemporáneo: a la variedad de disciplinas se añade una alta sofisticación tanto teórica como experimental que también llega a limitar la visión del científico

sobre el campo de estudio de su propia ciencia y, más aún, sobre los avances de otras ciencias. Esta complejidad explica la alta especialización en la investigación, así como la creciente demanda de un trabajo más interdisciplinar.

Los detractores de la función formativa de la filosofía insisten en el peso de las ciencias empíricas y sociales en la articulación de nuestro mundo. La ciencia contemporánea no sólo proporciona respuestas, sino que plantea las preguntas pertinentes. Formula los interrogantes que verdaderamente interesan, y cuenta, además, con los instrumentos adecuados para su resolución. Por eso, en el conocimiento científico se concentran todas las expectativas epistemológicas. La visión científica ha sustituido completamente a las ideas filosóficas, se dice; los problemas filosóficos han pasado a ser problemas científicos y, por tanto, lo que verdaderamente cuenta en el ámbito del conocimiento son las teorías y los resultados científicos. H. Putnam denuncia esta posición:

...la idea de que la ciencia hace imposible el quehacer filosófico independiente está tan arraigada, que incluso destacados pensadores han llegado a afirmar que lo único que puede hacer ya la filosofía es tratar de prever cómo serán al final las supuestas soluciones científicas de todos los problemas metafísicos (lo cual va acompañado de la inexplicable creencia en que se puede *prever* tal cosa sobre la base de la ciencia *actual*)⁵⁰.

Incluso en las ciencias sociales (o ciencias humanas) se percibe el anhelo de conquistar la definitiva independencia de la reflexión filosófica a fuerza de avanzar en la explicación metódica de las realidades sociales. De acuerdo con este diagnóstico, la ciencia contemporánea, en sus dos grandes vertientes, la experimental y la histórico-ideográfica, se habría apropiado de los objetos que desde siempre han interesado a la filosofía, al mismo tiempo que la habría desacreditado como conocimiento.

49 "Si la filosofía no puede ya producir grandes sistemas, si es vano pretender reconstruir hasta el infinito los del pasado, puede hoy día, puesto que ha llegado a ser laica, no solo poner al día las visiones del mundo que, unidas a eso que Heidegger llamaba una *ontología*, han atravesado y animado nuestro curso histórico, sino también utilizar de modo crítico los conceptos de la ontología para aplicarlos a la comprensión de nuestra historia pasada y presente". L. Ferry, "Les trois âges de la philosophie moderne et le tâches d'une pensée laïcisée", en *Philosopher à dix-huit ans*, ob. cit., p. 284.

50 H. Putnam, *Cómo renovar la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1994, p. 28.

La crisis de la filosofía sitúa en primera línea las preguntas básicas acerca de si podemos seguir manteniendo conceptos como verdad, racionalidad; también si nuestro universo simbólico es sólo fruto de la habilidad de la especie humana para inventar a partir de ciertos esquemas imaginativos y lingüísticos; y si toda regularidad es contingente o hay algo trascendental que articula nuestra experiencia. La sospecha pretende abarcar también a las ciencias en la medida en que presumen de ofrecer una explicación racional de los procesos naturales.

La razón y la teoría, según Habermas, sirvieron como medios para liberar la mente humana de las contingencias de un mundo mítico. La nueva dependencia que establecieron fue la del *logos* del lenguaje y del pensamiento respecto del *logos* eterno. Lo contingente quedó apresado por las abstracciones; liberarlo era también desesencializarlo; para manejar lo contingente hubo que aplicar de nuevo la razón y recomponer un simple orden de cosas. “Entre tanto la razón había perdido su inocencia metafísica”⁵¹. Las ciencias no dejan de ser soluciones eficaces a problemas. El *a priori* pragmático de las ciencias experimentales que defendió Peirce nos habría librado de la ilusión de una explicación racional y definitiva de la realidad.

En consecuencia, piensa Rorty, las ambiciones del conocimiento y la verdad deben ceder el paso a la esperanza social, pues si se vive en una sociedad democrática, así como de libertad artística y literaria, no se necesita pensar demasiado en la verdad, el conocimiento y la *Wissenschaft*⁵². Se entiende que en otras ocasiones se haya referido a la filosofía como crítica de la cultura que debe evitar las grandes preguntas porque las respuestas aportadas hasta ahora no han ayudado a la humanidad⁵³. No

obstante, también para la enfermedad postmoderna de la filosofía algunos encuentran cura en los mismos conceptos que supuestamente hay que desahuciar: racionalidad y verdad. Recientemente, Alain Badiou ha defendido la recuperación de la idea de verdad y con ella una rehabilitación de la filosofía como saber. La filosofía tendría como tarea poner de manifiesto la evidencia de las verdades al mostrarlas sobre un trasfondo vacío que, por un lado, impide la reducción de la verdad a una única forma y, por otro, permite diferenciar los distintos ámbitos en los que se dan eventos de verdad, como el arte o la ciencia. La filosofía sería el lugar del pensamiento donde se anuncia el existe de la verdad y su composibilidad. Frente a quienes, siguiendo a Nietzsche, proclaman la imposibilidad de la verdad, Badiou insiste en la necesidad de refundar la categoría filosófica de *verdad bajo condiciones de verdad*⁵⁴.

El discurso antirracionalista del pensamiento contemporáneo no ha hecho mella en la autoestima de los científicos. Todo lo contrario, su confianza en la competencia racional de sus instrumentos teóricos se ha generalizado en las sociedades desarrolladas. No se puede ignorar que buena parte de las ideas que están desdibujando la imagen heredada del mundo y del hombre proceden de la investigación científico-experimental en mayor medida que de la filosofía. La expansión y mayor demanda social de las ciencias experimentales y sus profesiones derivadas son a la vez causa y efecto de que las *autoridades intelectuales* en el mundo occidental procedan casi exclusivamente del ámbito científico-experimental. Como vimos al comienzo, todo ello se corresponde con la pérdida de peso de la filosofía en los distintos *curricula* académicos y, por tanto, en la formación de los estudiantes universitarios. Ciertamente, en lo que atañe a la exposición racional de lo que nos rodea y de lo que somos, la aportación de las ciencias, tanto de las de la naturaleza como de las histórico-sociales, es superior a la contribución de la filosofía. Sin embargo, sólo una parte de los descubrimientos científicos, de las teorías ofrecidas por las ciencias tienen “eficacia cultural”. Con todo, lo que designamos mundo,

51 J. Habermas, “El manejo de las contingencias”, en *Debate sobre la situación de la filosofía*, J. Niznik y J. T. Sanders (eds.), Madrid, Cátedra, 2000, p. 17.

52 Cfr. R. Rorty, “La emancipación de nuestra cultura”, en Niznik y Sanders (eds.), *ibidem*, p. 46. Rorty alaba la coherencia de la tradición pragmatista americana que vio cómo se vuelve dudosa la idea de la filosofía como una actividad cultural distintiva y autónoma en la medida en que se rechaza el vocabulario griego que la había dominado. Ninguno de los nuevos pragmatistas cree que los filósofos piensen de manera distinta a los políticos o a los físicos; los “problemas filosóficos” son inventados, artificiales, y se los puede “desinventar”, deshacer; responden a un vocabulario que fue útil y ya no lo es. Cfr. R. Rorty, “Relativismo: descubrir e inventar”, *ibidem*, pp. 55-56.

53 Cfr. R. Rorty, “Interview”, *Information Philosophie* (1994/3), p. 14.

54 Cfr. A. Badiou, *Manifiesto por la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989.

o realidad es una *red de realidades*, alimentada por una variedad de fuentes, que en ocasiones hacen contrapeso o entran en contradicción. Y ahora, como en la antigua Grecia, reaparece la necesidad de la filosofía como el saber capaz de pensar los opuestos, la contradicción, para no dejarse vencer por el escepticismo.

¿Se basta a sí misma la ciencia para ilustrar su contribución a la cultura contemporánea o esta misma cuestión es inevitablemente filosófica? ¿Debe la filosofía abrirse a las ciencias a la altura de este siglo y ayudar a explicar los conceptos que organizan nuestra experiencia a semejanza de la experiencia científica? ¿No estamos ante una dificultad insalvable, a saber, la absoluta heterogeneidad del conocimiento científico y el filosófico? En muchos ámbitos filosóficos y académicos se atribuye a la filosofía la tarea de ayudarnos a pensar por nosotros mismos y a entender el mundo que vivimos, pero, ¿puede hacerlo sin subordinarse a la visión científica?, ¿no contradice esa subordinación la misma tarea que se pretende llevar a cabo? Comte afirmaba que para destruir algo lo mejor es sustituirlo. ¿Ha sustituido realmente la ciencia a la filosofía? Al menos en lo que atañe a la enseñanza y aprendizaje de la filosofía y de las distintas ciencias se mantienen notables diferencias que no facilitan la sustitución. Con frecuencia se acepta que mientras las ciencias insisten en experimentos de verificación y validación, la filosofía se ofrece como argumento, como un pensar discursivo y persuasivo. Este reparto es claramente rebatible. Popper ha mostrado el componente argumentativo que sostiene las pruebas científicas. Si todas las ciencias argumentan de un modo u otro, es porque en definitiva esto corresponde a todo proceder racional y no sólo a la filosofía.

Según R. Bubner, argumentar es establecer la relación entre lo que necesita una fundamentación y lo que fundamenta; es propio de un argumento correcto lograr acuerdo⁵⁵. Esto tiene que ver no sólo con aquel saber sobre la

realidad que no es suficientemente racional, sino también con las investigaciones muy especializadas y dependientes de métodos particulares, como las que desarrollan las ciencias desde la Antigüedad. Detrás del proceder metódico de las ciencias, imposible sin una delimitación previa del campo de objetos por conocer, desaparece en verdad la realidad “hacia la que, sin embargo, se encamina en su totalidad el esfuerzo cognoscitivo y que debe ser redescubierta mediante la reflexión filosófica bajo el título de una doctrina universal del ser”⁵⁶. La filosofía comienza en zonas de oscuridad que rodean al saber que tenemos de manera pre-filosófica. Pero debe reaparecer también en todos los conocimientos que, por un motivo o por otro, tienen una racionalidad deficiente. La filosofía se sitúa en la dirección de un “saber saber”. Participa, por tanto, de lo que define a formas arquetípicas de conocimiento como las ciencias.

Con el trasfondo de la epistemología científica, Nicholas Rescher se plantea la posibilidad de una teoría sin consenso, la filosofía, que no por ello carece de validez. La filosofía pondría en jaque el ideal objetivista del conocimiento: el desacuerdo le es consustancial precisamente por el tipo de problemas que afronta; las grandes preguntas generan aporías. La filosofía, según Rescher, supera las contradicciones y las inconsistencias gracias a una reformulación sistemática de las diferentes posiciones que vuelve a abrir las condiciones de partida⁵⁷. En un libro posterior, *Philosophical reasoning*, defiende que el instrumento propio de la indagación filosófica es la sistematización y que cumplir efectivamente la tarea o misión de la filosofía lleva a construir un sistema doctrinal de respuestas a nuestras cuestiones en un modo comprensivo y coherente. Sólo la filosofía puede ofrecer una *big picture* que armoniza y coordina los detalles esenciales. La filosofía no entra en conflicto con los conocimientos proporcionados por las ciencias o con la experiencia cotidiana, sino que los coordina⁵⁸.

56 R. Bubner, *ibidem*, p. 44.

57 N. Rescher, “If two people agree, one of them isn’t a philosopher”, in *The Strife of Systems: An Essay on the ground and implication of philosophical diversity*, Pittsburg, University of Pittsburg Press, 1985, p. 3.

58 Cfr. N. Rescher, *Philosophical reasoning*, *ob. cit.*, p. 1.

55 Cfr. R. Bubner, “Über Argumente in der Philosophie”, *Neue Hefte für Philosophie*, 26 (1986), p. 37.

No es nada nuevo. La responsabilidad de las ciencias en la configuración de nuestro mundo hace más necesaria, si cabe, la reflexión sobre las formas de conocimiento, tarea ésta de la que se ha ocupado principalmente la filosofía. Por lo demás, la transformación de los hallazgos científicos en utilidades técnicas no ha eliminado el “factor humano” en la toma de decisiones, en la administración de prioridades, o en la aceptación y condena de prácticas y métodos que se proponen como mejoras. La singularidad de la condición humana en un mundo sometido a cambios de todo tipo parece asegurar alguna forma de filosofía. En definitiva, la existencia de la filosofía está totalmente hermanada tanto con un conocimiento que se pretenda válido universalmente como con la tensión normativa que impulsa el cambio social y cultural. Está en nuestra condición de seres racionales preguntar y buscar respuestas racionales. Según Rescher, la racionalidad es nuestro instrumento, un asunto de nuestra particular herencia evolutiva sin el que nuestra especie no hubiera sobrevivido. Como estrategia de supervivencia, la filosofía procura las respuestas más accesibles, las óptimas racionalmente para nuestras preguntas sobre el mundo. Aunque la inconsistencia es constitutiva del proceder filosófico, la forma aporética y presistemática debe ser reemplazada por una fase sistemática que vuelve a abrir las condiciones de partida de nuestras preguntas básicas⁵⁹.

Mirando hacia atrás se advierte enseguida que la filosofía ha estado siempre sometida a la controversia o, mejor aún, que ella misma es controversia. Como ejercicio eminentemente racional se ha sobrepuesto a las antinomias, a las aporías y a las contradicciones que la cultura o el pensamiento han formulado. Ésa ha sido en buena medida su especificidad desde su inicio en Grecia. Porque debe ofrecer coherencia lógica a los conflictos de la experiencia y la cultura, la filosofía es sistemática, ordena y compone o no responde a la demanda de un saber sobre el saber. La filosofía no tiene fuentes propias de

conocimiento; lo que tiene es problemas propios. No tiene objetos propios ni alimenta nuevos hechos sino que ofrece una visión sobre las relaciones entre ellos. Para eso la filosofía debe coordinar toda la información disponible. La misión de la filosofía es preguntar y responder de un modo racional y disciplinado a todas las grandes cuestiones sobre la vida en este mundo. Para ello, es insoslayable que conozca las claves de su tiempo cultural y las aportaciones de las distintas ciencias.■

Bibliografía

Althusser, L., *Lénine et la philosophie*, Paris, Maspéro, 1975.

Arana, J., *El caos del conocimiento*, Pamplona, Eunsa, 2004.

“Sobre la situación actual de la Universidad. Problemas y soluciones”, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 36 (2003), pp. 41-48.

Badiou, A., *Manifiesto por la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989.

Bernstein, R., “American pragmatism: the conflict of narratives”, in *Rorty & Pragmatism*, H. J. Saatkamp (ed.), Nashville, Vanderbilt University Press, 1995, pp. 54-55.

Perfiles filosóficos. Madrid, Siglo XXI, 1991.

Blumenberg, H., *La inquietud que atraviesa el río. Un ensayo sobre la metáfora*, Barcelona, Península, 1992.

Bubner, R., “Über Argumente in der Philosophie”, *Neue Hefte für Philosophie*, 26 (1986).

Deleuze, G., *Conversaciones*, Valencia, Pre-Textos, 1999.

y F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, Madrid, Anagrama, 1993.

Derrida, J., *La voix et le phénomène*, Paris, PUF, 1967.

⁵⁹ “The fact is simple that we must philosophize; it is a situational imperative for rational creatures such as ourselves [...]. Rationality consists in the intelligent pursuit of appropriate ends”. *Ibidem*, p. 10.

Le droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique, Paris, Unesco, 1997.

Universidad sin condición, Madrid, Trotta, 2002.

Fernández, L. y Alegre, C., "La revolución educativa. El reto de la Universidad ante la sociedad del conocimiento", *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 37 (2004), pp. 225-253.

Ferry, L. y Renaut, A., *Philosopher à dix-huit ans*, Paris, Grasset, 1999.

Galcerán, M., "El discurso oficial sobre la Universidad", *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 36 (2003), pp. 11-32.

Habermas, J., "El manejo de las contingencias", en *Debate sobre la situación de la filosofía. Habermas, Rorty y Kolakowski*, J. Niznik y J. T. Sanders (eds.), Madrid, Cátedra, 2000.

Heidegger, M., "Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens", *Zur Sache des Denkens (1962-1964)*, GA 14, Frankfurt a. M., Klostermann, 2007.

Inciarte, I. y A. Llano, *Metafísica tras el final de la metafísica*, Madrid, Cristiandad, 2007.

Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, Berlín, AK III, 1908.

Llano, A., *Repensar la Universidad. La Universidad ante lo nuevo*, Madrid, Eiunsa, 2003.

Putnam, H., *El pragmatismo. Un debate abierto*, Barcelona, Gedisa, 1999.

Cómo renovar la filosofía, Madrid, Cátedra, 1994.

Rescher, N., *Philosophical reasoning. A study in the methodology of philosophizing*, Oxford, Blackwell, 2001.

The Strife of Systems: An Essay on the ground and implication of philosophical diversity, Pittsburg, University of Pittsburg Press, 1985.

Rodríguez, E., "La Universidad y su crítica. Movimiento estudiantil, reforma universitaria y mercado de trabajo (1975-2003)", *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 36 (2003), pp. 49-63.

Rorty, R., *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1983.

"La emancipación de nuestra cultura", en *Debate sobre la situación de la filosofía. Habermas, Rorty y Kolakowski*, J. Niznik y J. T. Sanders (eds.), Madrid, Cátedra, 2000.

"Relativismo: descubrir e inventar", en *Debate sobre la situación de la filosofía. Habermas, Rorty y Kolakowski*, J. Niznik y J. T. Sanders (eds.), Madrid, Cátedra, 2000.

"Interview", *Information Philosophie* (1994/3).

Sloterdijk, P., *Crítica de la razón cínica*, Madrid, Siruela, 2003.

Sotelo, I., "La universidad española en el contexto europeo", *Nueva Revista*, 29 (abril 1993).

Strawson, P., *Análisis y metafísica*. Barcelona, Paidós, 1997.

Vattimo, G., "Entrevista", *Suplementos Anthropos*, 10 (diciembre 1988).

Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-philosophicus*, Madrid, Alianza, 1994.

Movimientos del pensar. Diarios, Valencia, Pre-Textos, 2000.

Investigaciones filosóficas, Barcelona, Crítica, 1988.

Diario filosófico, Barcelona, Ariel, 1982.