

¿ES LA FILOSOFÍA UNA HERRAMIENTA DEL PENSAMIENTO?

RUBÉN ANTONIO SÁNCHEZ GODÓY*

I. SOBRE LA PREGUNTA

ESTE ESCRITO PLANTEA y desarrolla, en la forma de una pregunta, una cierta caracterización de la filosofía. En él se examina un punto de vista según el cual la filosofía puede ser definida como una herramienta del pensamiento. Este examen no pretende indicar nuevas tareas para la filosofía o legitimar algunas de las que ya se vienen realizando. Algo como eso puede quedar insinuado después de haber recorrido este texto, sin embargo, no es esa la cuestión que articula su escritura. Se trata, más bien, de llevar a cabo un examen que establezca si al decir que la filosofía es una herramienta del pensamiento se está logrando expresar de manera adecuada, aceptable para una comunidad filosófica, la relación que la filosofía entabla con el pensamiento dentro de las circunstancias en las que actualmente es producida.

La pregunta puede sonar impertinente en la medida en que establece una proximidad entre la filosofía y un concepto que como el de 'herramienta' se halla estrechamente imbricado con otros conceptos

*Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá

que, como técnica o ciencia natural, han sido examinados y cuestionados en ciertas corrientes filosóficas principalmente durante el siglo XX. Basta recordar, entre otros, el texto de Husserl de la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1976/1991) en el cual se cuestiona la absolutización de una ciencia que, no obstante sus logros técnicos, ha devenido incapaz de decir algo a la vida; los textos de Heidegger (1954/1994) en los cuales se señala el peligro extremo que implica para el pensar la hegemonía de una ciencia incapaz de comprender por sí misma su esencia y de una técnica imposibilitada para reconocer el desocultamiento del ser ínsito a ella; o, finalmente, los textos críticos de la escuela de Frankfurt referentes al empobrecimiento que implica para el pensamiento el predominio de la razón instrumental.

En consonancia con esto, podría creerse que al formular una pregunta como esta se está aceptando, a contrapelo de lo señalado por estos y otros autores más, que el concepto 'herramienta' puede ser legítimamente utilizado como caracterizador de la filosofía, lo cual implica intentar atrapar a esta última dentro de una configuración histórica con respecto a la cual ella por principio tendría que tomar distancia. Dicho de otro modo, desde una cierta lectura de los autores que se acaban de mencionar se puede tomar una posición para la cual es tan aceptable afirmar que desde la filosofía se puede explicar qué es una herramienta como inaceptable afirmar que desde la herramienta se puede explicar qué es la filosofía. Si se considera que esa posición es indiscutible, la pregunta obviamente no tiene sentido: 'la filosofía puede dar razón de la herramienta pero la herramienta no puede dar razón de la filosofía ni mucho menos de su relación con el pensamiento', sentenciará tal posición, 'eso sería -agregaría tal posición- como intentar explicar algo desde lo que él mismo explica, un *explicans* desde un *explicandum*'.

No obstante, hay a la base de dicha posición un supuesto problemático, a saber, una lectura de los autores en cuestión que considera que las críticas realizadas por ellos a la ciencia y la técnica están sustentadas en una apelación a un lenguaje originario, propio de la filosofía y, lo que es más importante, totalmente ajeno a cualquier familiaridad con la ciencia y la técnica modernas. Es indudable que una posición así alcanza a vislumbrarse en algunos de los textos de Heidegger, sin embargo, es muy difícil sostener que ello sea lo que

impliquen los textos de Husserl, de la escuela de Frankfurt y, más aún, los del mismo Heidegger dado el reconocimiento de la historicidad presente en cada uno de ellos. Su crítica a la ciencia y a la técnica no se sostiene en la pretendida existencia de un lenguaje originario sino en la recuperación de dimensiones históricas de la razón olvidadas por ciertas creencias ligadas a la ciencia y la técnica modernas las cuales (creencias) hacen de éstas (la ciencia y la técnica) instancias hegemónicas que excluyen cualquier tipo de consideración que no se circunscriba a los cánones de la objetividad. La recuperación del decir griego en Heidegger, la apelación al mundo de la vida en Husserl o el esclarecimiento del carácter comunicativo de la racionalidad en Habermas pueden ser entendidos como procedimientos gracias a los cuales se llaman la atención sobre dimensiones del pensamiento que han sido olvidadas por ciertas prácticas científicas y técnicas sometidas al influjo de creencias que absolutizan la observación y la cuantificación como únicos criterios de conocimiento. El problema no es un uso del lenguaje sino la absolutización que se hace de este como el único válido con las consecuencias prácticas que ello implica. Se trata más de una apelación a la medida que de la renuncia por principio al uso del lenguaje técnico- científico.

En este orden de ideas, vale la pena preguntarse si las críticas dirigidas por estos autores a la ciencia y a la técnica modernas, lo mismo que al uso de herramientas e instrumentos concomitantes con ellas, siguen siendo vigentes de cara a los decursos actuales que éstas han tenido, es decir, si son similares los significados que tienen en la actualidad palabras tales como ciencia, técnica y herramienta a aquellos con respecto a los cuales se forjó, sobretodo en la primera mitad del siglo XX, una actitud crítica hacia ellas; más aún, si sigue siendo la racionalidad científica y técnica una racionalidad incapaz de dar pie a otra cosa diferente que la explotación de la naturaleza, el olvido del mundo de la vida o el desconocimiento de las implicaciones valorativas o creativas del saber sobre el mundo; finalmente, si siguen siendo ellas instancias a las que sólo puede recurrir la filosofía para criticarlas o si también puede la filosofía aprender algo sobre sí misma a partir de ellas.

Los análisis desarrollados por Marx acerca de las herramientas y la maquinaria (1873/1985, Tomo 1, Volumen 2. pp. 451-613), los estudios

realizados por Vygotsky sobre el desarrollo de las funciones psíquicas superiores (1931/1983, pp. 11-168) o la aproximación de Badiou al problema de la ciencia y la técnica en el mundo contemporáneo (1989/1990), entre otros, se distancian, sin perder por ello agudeza crítica, de la posición según la cual ciencia, la técnica y la herramienta están imposibilitadas por principio para decir algo acerca de la filosofía y la relación que ésta mantiene con el pensamiento. En ellos se abre un espacio que posibilita ver en ellas instancias que posibilitan la reflexión sobre la relación entre la filosofía y el pensamiento en la actualidad. En ese espacio es donde tiene lugar la pregunta que articula este texto. No se trata de mostrar que la ciencia, la técnica y la herramienta son lenguajes privilegiados a la hora de comprender la relación que la filosofía entabla con el pensamiento. Eso implicaría simplemente tomar una posición antagónica pero, argumentativamente hablando, tan poco interesante como la posición que niega la posibilidad de formular siquiera la pregunta. Se trata, más bien, de establecer hasta qué punto las transformaciones en los significados y en las prácticas concomitantes con ellos, particularmente en lo que concierne a las herramientas, puede brindar recursos para comprender qué significa la práctica filosófica en la actualidad.

La estrategia que se sigue en este texto para responder a esta pregunta consiste en proponer una caracterización de cada de dos conceptos: 'filosofía' y 'pensamiento', con el fin de ver cómo a partir de dicha caracterización se puede brindar una respuesta a partir de su articulación. Inevitablemente, esta caracterización implica hacer opciones en lo que concierne al significado de los conceptos, es decir, resaltar ciertos usos dejando de lado otros. 'Filosofía' y 'pensamiento', son conceptos que, debido a su uso frecuente en el lenguaje, poseen muy diversos significados. Cualquier caracterización que se haga de ellos tendrá que resaltar algunos aspectos de su significado dejando de lado otros que pueden ser considerados relevantes en otros contextos. sin embargo, acotarlos y relacionarlos puede dar pie al planteamiento de una cuestión interesante a la hora de caracterizar la filosofía y la relación que mantiene con el pensamiento.

2. FILOSOFÍA

EN PRIMER LUGAR, la palabra 'filosofía'. Es difícil definir la filosofía de modo unívoco, existen muy diversas temáticas y modos de trabajo filosófico. En el momento en que se este texto se escribe –comienzos del siglo XXI– no existe ni se vislumbra la aparición de un criterio o conjunto de criterios que definan con amplitud y por un tiempo significativo cuáles son los temas y los métodos que automáticamente permitan decir si un trabajo es o no filosófico. Más aún, parece que eso ni tan siquiera es deseable en la medida en que tratar de hacerlo implica ir en contra de la dinámica propia del quehacer filosófico, la cual parece hallar en la pluralidad de textos, temas y métodos una de sus más preciadas características.

Una máquina borgiana donde estuviesen todos estos textos, temas y métodos de la filosofía dispuestos de tal modo que pudieran ser utilizados como criterios para caracterizar y clasificar toda producción pretendidamente filosófica parece difícil de implementar y contraria a la compleja manera como se desenvuelve efectivamente el trabajo filosófico. De hecho existen actualmente textos de cuño enciclopédico tales como los *Companions*, *Guidebooks*, *Dictionaries*, *Critical Assessments* o *Encyclopedias*, entre otros, sobre épocas, autores o temas (el hecho de que se escriba en inglés no es azaroso); sin embargo, difícilmente podría creerse que ellos logran establecer una panorámica del trabajo filosófico. Si bien pueden ser considerados como un insumo importante para su desarrollo, son textos que recogen lo que se ha hecho y ha sido reconocido como valioso dentro de dicho trabajo y lo hacen con el propósito de brindar una somera introducción o explorar una cuestión muy específica.

No obstante, existen pretensiones de preferencia al interior de la filosofía acerca de cuáles son los textos, temas y métodos más adecuados para ella. Varias corrientes filosóficas esgrimen argumentos con los que muestran por qué su modo de plantear y desarrollar el trabajo filosófico es preferible al propuesto por otras corrientes. Basta hacer referencia, a manera de ejemplo, a la exigencia de Heidegger para hacer de la filosofía una ontología o a las exigencias presentes en los trabajos de Wittgenstein en lo concerniente a la aproximación a los problemas filosóficos y a la tradición filosófica misma. En estos dos casos no sólo

se trata de hacer una caracterización de la filosofía sino de hacer desde esa caracterización una evaluación de los alcances y los límites de otros modos de hacer filosofía. Estas son dos formas de entender la filosofía disímiles entre sí y que, sin embargo, pretenden mostrarse como preferibles y, más aún, necesarias para que el quehacer filosófico no pierda la impronta que les es propia y, por ende, su valor.

A pesar de estas pretensiones y de las esgrimidas por otras corrientes filosóficas, no se vislumbra que alguna de ellas tienda a primar de manera significativa sobre la otras. De hecho, la cuestión de la preferencia en las corrientes filosóficas esta siendo cada vez más desplazada, dada la imposibilidad de encontrar criterios de preferencia decisivos, por la cuestión del rigor en el trabajo filosófico. 'Rigor' es entendido aquí en el sentido del seguimiento estricto de un conjunto de procedimientos establecidos el cual es obtenido y evaluado en ejercicios llevados a cabo a partir de dichos procedimientos. Dicho de otra manera, cada vez menos se caracteriza la unidad de la filosofía a partir de la defensa de un *corpus* de textos, cierta temática o determinado método tanto como a partir de un rigor en el ejercicio de ella. La filosofía ha devenido entonces una cuestión de disciplina, esto es, una cuestión concerniente a la adquisición y seguimiento de ciertos procedimientos de producción de saber. La unidad de la filosofía que no se encuentra fácilmente del lado de los textos, las temáticas o los métodos parece encontrarse ahora más del lado de un conjunto de prácticas disciplinares a partir de las cuales es más fácil calificar un trabajo como filosófico. No quiere decir esto que el asunto de los textos, las temáticas y los métodos desaparezca sino que, más bien, queda subsumido dentro del problema de un rigor disciplinar en parte constituido por estas cuestiones pero que va mucho más allá hacia cuestiones de cuño institucional. Ya no se habla tanto de un saber filosófico como de una disciplina filosófica. Esto abre hacia otro tipo de caracterización de la filosofía pero también conduce hacia nuevos problemas.

La filosofía aparece como una disciplina, es decir, como un campo específico de producción de saber que se diferencia, sin dejarse de asociar, con otros campos de producción de saber. Como producción de un saber específico, la filosofía se presenta como una actividad académica universitaria en el sentido de que es practicada por profesores que, acreditados como tales por sus títulos, su trayectoria docente,

sus investigaciones publicadas y el manejo de varios idiomas especialmente el inglés, establecen un canon de autores, textos, temas, problemas y métodos sobre los cuales trabajan en nuevas investigaciones, participan en eventos más o menos especializados sobre sus campos de competencia y, además, llevan a cabo el proceso de formación de sus aprendices. Vale la pena resaltar que este tipo de organización interna permite la comunicación entre academias de filosofía, posibilita los intercambios de profesores, el reconocimiento de las publicaciones hechas por cada una de las academias, el acceso a los procesos editoriales y la financiación tanto de actividades tanto de formación como investigación. No siempre esto es así; existen intentos por sacar a la filosofía del rigor de la disciplina académica. En ocasiones, se llama la atención sobre el hecho de que muchos de los así denominados grandes filósofos produjeron lo mejor de su pensamiento al margen de la academia. Sin embargo, todos ellos terminan siendo capturados y trabajados por el rigor de una disciplina académica que, al menos en el caso de la filosofía, parece ser predominante. No así en el caso de otras disciplinas cuyos principales campos de trabajo se hallan en ámbito de la industria y de lo que se denomina la opinión pública. La filosofía parece tener un vínculo particularmente estrecho con la disciplina académica y, aunque puede suceder que lo más significativo en filosofía se esté haciendo por fuera del ámbito académico, todo parece indicar que ello no se conocerá y valorará a menos que sea capturado dentro de dicho ámbito.

Como saber que entra en relación con otros saberes, la filosofía se presenta como una actividad que complementa otras áreas del saber. Sea a la manera de una formación general, integral, humanista (es difícil establecer qué significan estos términos) que complementa una formación profesional específica o sea a la manera de un saber que permite esclarecer algunos de los supuestos o implicaciones de un saber particular, no susceptibles de ser esclarecidos de acuerdo con los procedimientos propios de dicho saber, la filosofía se presenta, y ese es el punto que vale la pena resaltar como un saber entre otros, necesario en algún momento o a propósito de una cuestión específica pero no indispensable para el desenvolvimiento cotidiano de dicho saber. Esto hace que la filosofía tenga una vinculación continua pero siempre problemática con otros saberes, tiene que estar siempre en relación con ellos pero no siempre es claro de qué modo. En cada caso tiene que

establecer la necesidad y las condiciones de esa relación. Sin embargo, en cada una de sus relaciones siempre se está jugando su especificidad como modo de producción de saber frente a otros modos. Las ‘filosofías de...’, que parecen ser la forma más aceptada de entablar un vínculo entre la filosofía y otros saberes siempre ponen en riesgo el rigor del trabajo filosófico, no en el sentido de que él se introduzca en otros saberes sino en el sentido de que otros saberes comiencen a penetrar en él exigiéndole transformaciones significativas en el modo como se produce. Se le pide entonces a la filosofía, entre otras cosas, que oriente, que dirima conflictos, que permita el diálogo entre las ciencias, que enseñe a argumentar con solidez o que permita forjar una nueva forma de ciudadanía. En pocas palabras, la filosofía deviene herramienta de otros saberes o, más aún, de las profesiones.

Lo dicho hasta acá puede ser considerado como un esbozo de sociología del conocimiento filosófico elaborada por alguien que trabaja disciplinarmente en la filosofía y que desde ella ha incursionado en otras áreas del saber, dicho de otro modo, una descripción de lo que le toca hacer para vivir. Más radicalmente, se puede creer que en este escrito se están identificando las condiciones de producción del saber filosófico con la filosofía misma cuya cuestión fundamental sería el pensamiento. ‘Una cosa –diría esta objeción– son las condiciones en las cuales el filósofo piensa y otra muy distinta lo que el filósofo piensa’. Esta afirmación suena atractiva y libertaria. Sin embargo, y a riesgo de hacer una referencia muy trivial en un espacio académico, ella suena cercana a la respuesta que un futbolista ofrecía ante la pregunta acerca de si el fútbol era sólo negocio: «todo lo que hay antes del partido es negocio, todo lo que hay después del partido es negocio, lo que sucede dentro del partido es deporte» sentenciaba el futbolista. Parafraseando esta sentencia podría decirse en relación a la filosofía algo así como ‘todo lo que hay antes del pensamiento es disciplina, todo lo que hay después del pensamiento es disciplina, lo que sucede dentro del pensamiento es filosofía’. Parece que con todo y lo extraña que puede sonar la aseveración del futbolista, el filósofo está en peor situación. Por lo menos el futbolista puede apelar una actividad desarrollada en un lapso de tiempo específico en la cual puede creer que el negocio no importa; el filósofo sólo puede apelar a una instancia que ni siquiera puede ser determinada en el tiempo o en el espacio pero en la cual, él

supone, la disciplina no importa. ¿Se estaría ante algo así como el ámbito de la genialidad?

‘Lo que especifica el trabajo del filósofo no es que siga una disciplina, aunque esa sea una condición de su trabajo; lo que especifica su labor es que piensa’, esta afirmación suena razonable y sugerente, siempre y cuando no se difumine en la afirmación según la cual el pensamiento es lo que está antes o después, por encima o por debajo, por delante o por detrás de la disciplina. Al caracterizar al pensamiento de esta manera, éste queda reducido a cualquier cosa perdiendo así su especificidad positiva, esto es, queda definido meramente como lo que no es disciplina. Más defendible parece suponer que aquello que busca el filósofo a través de la disciplina y que hace que su labor no se agote en el seguimiento riguroso de procedimientos es que él piensa, no en el sentido de que busque algo por detrás de la disciplina, sino en el sentido de que en lo que hace está pensando. Ahora bien, en ese momento surge un pregunta de cuño típicamente kierkegaardiano: ¿Qué distingue al filósofo de un burócrata del saber? Responder a esta pregunta constituye una de las grandes inquietudes del trabajo filosófico en la actualidad. ¿Qué quiere decir pensar cuando la filosofía se ha tornado de manera predominante una disciplina? A esa pregunta se pueden dar respuestas. A continuación en este texto se esbozará una que intenta, al menos, ir más allá de la respuesta que hace del pensamiento aquello que está más allá de la disciplina. Para hacerla, explorará una concepción que verá en el una actividad que produce herramientas.

3. PENSAMIENTO

UNO DE LOS TANTOS aportes de los trabajos de Marx es la consideración del pensamiento como forma de acción. El pensamiento no es algo que se contraponga a la acción sino como una acción que se relaciona con otras. Ahora bien, decir que el pensamiento es una acción no es una decisión que toma el que piensa diciendo algo así como ‘De ahora en adelante vaya hacer que mi pensamiento esté más vinculado con la acción’. Ya los análisis de *La ideología alemana* (1847/1985) mostraban, por un lado, que la labor del filósofo se enmarca dentro de la división del trabajo entre físico y espiritual y que su tarea como hombre de las ideas se enmarca dentro de la necesidad de legitimación de un estado de cosas determinado y, por otro lado, la necesidad de

una crítica que desenmascarara, a través de un estudio cuidadoso de las transformaciones en los modos de producción, las formas como se lleva a cabo esa legitimación intelectual de la división del trabajo. Ese estudio, que constituye uno de los comienzos de la compleja trayectoria investigativa de Marx, llega hasta la configuración de una crítica de la economía política en la cual, y para el punto que interesa anotar en este texto, el hombre aparece como un ser que produce herramientas que después quedarán subsumidas dentro de la maquinaria industrial (Marx, 1873/1975. Tomo 1, Volumen 1, pp. 217-218, y Tomo 1, Volumen 2, pp.451ss.).

Lo interesante del minucioso análisis de Marx radica en que, de una parte, caracteriza la acción a partir de la producción de herramientas y, por otra, muestra que esa producción de herramientas cambia hasta el punto de transformar al agente mismo que la crea y que las utiliza. Dicho de otro modo, el análisis de Marx muestra que en la herramienta el hombre produce su vida de un modo que va más allá del ajuste a unas condiciones dadas o de la consolidación de una cierta estructura orgánica preestablecida. Se puede decir que la herramienta es un medio en la vida del hombre siempre y cuando se entienda con ello que en ese proceso de creación y uso de herramienta el hombre se produce como otro. El hombre deviene otro por la creación de las herramientas. En este sentido la herramienta no puede ser considerada como un mero medio con el que se alcanzan fines establecidos sino que al ser creada e implementada puede generar transformaciones decisivas en la constitución de aquel que la crea y hace uso de ella y, por ende, en los fines con los cuales fue creada. La herramienta, lejos de ser un mero objeto gracias al cual se alcanzan repetitivamente los mismos fines preestablecidos con anterioridad a ella, es una instancia que abre nuevas posibilidades de vida.

Ahora bien, en este texto se propondrá una interpretación de este planteamiento de Marx. Dicha interpretación consiste en afirmar que lo que se produce gracias a la herramienta es la vida humana como pensamiento. En otras palabras, se denominará pensamiento a la creación y uso de herramientas que posibilita nuevas formas de vida. Esto puede sonar extraño dado que se asocia más fácilmente el pensamiento a un proceso específico que se contrapondría por principio al prosaico uso o creación de herramientas. ¿En qué se parece el trabajo

de alguien que repara cosas al trabajo intelectual disciplinar de la filosofía tal como se ha descrito más arriba en este texto? Desde una perspectiva sincrónica parece que no hay ningún parecido, sin embargo, si se asume una perspectiva diacrónica fácilmente puede encontrarse que en el uso más prosaico de herramientas también hubo y sigue habiendo creación, esto es, una composición de elementos heterogéneos gracias a la cual se generan nuevas posibilidades de vida. Este planteamiento, formulado aquí con bastante tosquedad, ha sido, sin embargo, precisado y desarrollado ampliamente por el pensador ruso Lev Vigotski y por ciertas líneas de la ciencia cognitiva, en particular, por los trabajos de Andy Clark (1997/1999 y 2003).

Lo interesante del trabajo de estos autores radica en que logran, en la línea de lo propuesto por Marx, llevar a cabo una reconducción del pensamiento hacia una perspectiva histórica en la cual la creación el uso de herramientas aparece como una potente clave explicativa para entender los complejos procesos de pensamiento; aún aquellos que parecen ser los más abstractos y complejos. Cuando el pensamiento crea una herramienta se ganan posibilidades vitales que permiten la formulación y puesta en práctica de procesos cada vez más complejos con los que se puede llegar a poner en práctica actividades cada vez más esotéricas posibles gracias a las ventajas en el manejo de recursos que brindan las herramientas ya inventadas y consolidadas. En este orden de ideas, Vygotski considerará, determinado en gran parte por una concepción progresista del conocimiento, que la aparición de un pensamiento científico constituye el paso final de un largo proceso propiciado por la aparición de herramientas y de signos. Por su parte, Clark, consciente de que no se puede estar tan seguro de que el conocimiento científico es la forma suprema del pensamiento, muestra como la creación y uso de nuevas herramientas están continuamente abriendo nuevas posibilidades para la vida. Tanto los planteamientos del uno como del otros conducen hacia la pregunta acerca de si la reflexión acerca del decurso del pensamiento y de la vida tiene, por principio, que renunciar a cualquier tipo de proximidad con los desarrollos técnicos presentes en nuestro tiempo. Lo más interesante de sus planteamientos radica en que muestran que, lejos de ser una amenaza para el pensamiento, las herramientas han constituido parte fundamental en la conformación de éste y no cesan de abrir espacio

para su desarrollo y, lo que es todavía más interesante, para la configuración de nuevas posibilidades de vida.

No obstante lo anterior, hay que decir que tanto los trabajos de Vygotski como los de Clark, el uno por su muerte temprana y el otro porque apenas lo deja insinuado, no desarrollan un problema que Marx sí había mostrado con cuidado, a saber la inserción de la herramienta y, por ende, del que la crea y hace uso de ella, al proceso de producción capitalista. En efecto, la exposición que hacen aquellos del asunto de la herramienta, sería para Marx apropiada para explicar el trabajo artesanal en el cual todavía éste está determinado por la apropiación cuidadosa que hace el artesano de las herramientas que él mismo crea y utiliza. Sin embargo, una vez iniciada la fase de producción capitalista la herramienta queda inserta dentro de la maquinaria de la gran industria. Las especificaciones de la herramienta se convierten en propiedades de la máquina y el artesano queda transformado en un obrero que a lo sumo tiene como tarea impulsar o revisar el funcionamiento de la máquina. El caso claro de esto para Marx es la industria manufacturera. Allí todas las habilidades en el uso de las herramientas por parte del obrero devienen potencialidades de una máquina que sólo necesita de parte del obrero la fuerza abstracta de su trabajo. Un caso análogo podría ayudar a pensar en la actualidad el problema: ¿El computador es una herramienta o una máquina? Alguien puede responder, 'depende del uso que se le dé'. De nuevo, esa respuesta suena libertaria, sin embargo, a la hora de establecer los criterios de esa distinción habría que ir precisando diversos matices.

Dadas estas dos caracterizaciones parece que este texto ya está en condiciones de ofrecer siquiera una respuesta la pregunta que lo encabeza. Se trata ahora de articular los dos términos acotados de acuerdo con las acepciones propuestas para ellos y saber si se puede obtener una respuesta siquiera discutible para una comunidad filosófica.

4. UN INTENTO DE RESPUESTA A LA PREGUNTA

LA CUESTIÓN PUEDE ser formulada ahora de esta manera: ¿Es la filosofía en cuanto disciplina una herramienta para el pensamiento entendido como actividad que crea, gracias a las herramientas, nuevas posibilidades de vida? La pregunta ahora hace de la herramienta el

término común entre filosofía y pensamiento y adjudica a la filosofía la capacidad de permitir al pensamiento la creación de nuevas posibilidades de vida. Esta capacidad, por la forma como se ha caracterizado al pensamiento, parece adjudicable a cualquier herramienta del pensamiento. ¿Por qué no puede considerarse al arte, la ciencia, el juego o cualquier otra cosa generada por el pensamiento una herramienta suya tendiente a la creación de posibilidades de vida? La filosofía o tendría nada de particular en este sentido con respecto a otras formas del pensamiento.

Sin embargo, hay un punto en el cual la filosofía parece especificarse, a saber, en su condición de disciplina académica. Al atender a esta especificidad el concepto disciplina comienza a adquirir nuevas dimensiones. Se comienza a vislumbrar que la disciplina filosófica es una compleja herramienta de producción de extraños saberes específicos capaces de interactuar de modo anómalo con otros saberes. No se trata ahora de buscar el pensamiento detrás de la filosofía sino de ver cómo el pensamiento funciona en el trabajo de la disciplina filosófica y cómo desde allí abre posibilidades hacia nuevas formas de vivir. En este sentido, la disciplina filosófica parece permitir la interrogación de cuestiones que parecen indiscutibles para otros saberes no porque pretenda proponer un nuevo saber sino porque busca reabrir la posibilidad de recomenzar continuamente el proceso de producción del saber por parte del pensamiento. La filosofía parece entonces esa pócima que cura de los excesos de saberes que ligados a un exceso de certidumbre comienzan a considerarse como absolutos.

La filosofía, entre otras cosas, en un tiempo fascinado por los textos actualizados y fácilmente comprensibles, trabaja sobre textos muy antiguos que exigen ser leídos de manera detenida y cuidadosa; en un tiempo en el que se piden respuestas claras a preguntas precisas, hace preguntas complejas, que exigen muchos matices y a las cuales sólo se pueden dar respuestas tentativas las más de las veces insatisfactorias; en un tiempo donde se piden saberes cada vez más específicos y prácticos, propende por un amor al conocimiento y gozan en saber de todo aunque ello sirva inmediatamente de muy poco; en un tiempo en el cual la mejor información es aquella que cabe en los recuadros de un *video-beam* de tal modo que las preguntas sean evitadas al máximo posible, escribe con argumentos extensos que leen ante otros esperando

suscitar preguntas; en un tiempo de bulimia informativa exige digerir durante mucho tiempo un texto y un problema volviendo una y otra vez sobre ellos; en un tiempo de evidencia, plantea dudas. En pocas palabras, es una disciplina extraña, extraña pero no a la manera de un arte del cual por principio se espera que sea extraño. Su extrañeza es la de una disciplina que no deja de preguntar, de desvirtuar la evidencia, de comenzar de nuevo, por ello, tal vez, es tan necesaria cuando de saber se trata.

¿Qué es la filosofía hoy –digo la actividad filosófica– si no el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo? ¿Y si no consiste, en vez de legitimar lo que ya se sabe, el emprender el saber cómo y hasta dónde sería posible pensar distinto? Siempre hay algo de irrisorio en el discurso filosófico cuando, desde el exterior, quiere ordenar a los demás, decirles donde esta su verdad y como encontrarla, o cuando se siente con fuerza para instruirles proceso con positividad ingenua; pero es su derecho explorar lo que, en su propio pensamiento, puede ser cambiado mediante el ejercicio que hace de un saber que le es extraño. El «ensayo» –que hay que entender como prueba modificadora de sí mismo en el juego de la verdad y no como apropiación simplificadora del otro con fines de comunicación– es el cuerpo vivo de la filosofía, si por lo menos ésta es todavía hoy lo que fue, es decir, una «ascesis», un ejercicio de sí en el pensamiento» (FOUCAULT, 1984/1986, p.12)

La filosofía es una disciplina histórica no porque sepa de historia sino porque sabe aún su lenguaje y sus pretensiones pueden ser reformulados hasta el punto que un día se pueda decir que ni siquiera tiene sentido preguntarse si la filosofía es una herramienta del pensamiento.

BIBLIOGRAFÍA

BADIOU, Alain (1989/1990) . *Manifiesto por la filosofía*. Buenos Aires: Nueva visión. Traducción de Victoriano Alcantud Serrano.

CLARK, Andy (1997/1999) . *Estar ahí. Cerebro, cuerpo y mundo en la nueva ciencia cognitiva*. Barcelona: Paidós. Traducción de Genis Sánchez Barberán.

CLARK, Andy (2003). *Natural-born Cyborgs. Minds, Technologies, and the future of Human Intelligence*. New York: Oxford University Press.

FOUCAULT, Michel (1984/1986) . *Historia de la sexualidad 2 - El uso de los placeres*. México: Siglo XXI.

HEIDEGGER, Martin (1954/1994) . “Ciencia y meditación”. En: *Conferencias y artículos*. Barcelona: Odós. Pp.39-61. Traducción de Eustaquio Barjau.

HEIDEGGER, Martin (1954/1994). “La pregunta por la técnica”. En: *Conferencias y artículos*. Barcelona: Odós. Pp.9-37. Traducción de Eustaquio Barjau.

HUSSERL, Edmund (1934-1937/1991) . *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Crítica. Traducción de Jacobo Muñoz y Salvador Mas.

MARX, Karl (1873/1975) . *El capital. Tomo I. El proceso de producción del capital. Volumen 2*. Traducción de Pedro Scaron.

MARX, Karl y ENGELS, Federico (1847/1985). *La ideología alemana*. Buenos Aires. Pueblos Unidos. Traducción de Wenceslao Roces.

VYGOTSKI, Lev S. (1931/1983) . “Historia del desarrollo de las funciones psíquicas superiores”. En: *Obras escogidas III*. Madrid: Visor. Pp .11-169. Traducción de Lydia Kuper.