

LA FILOSOFÍA EN LA SOCIEDAD DE LA CIENCIA Y LA INTERPRETACIÓN ENTREVISTA A ALEJANDRO VIGO

David González Ginocchio
Universidad de Navarra
dgginocchio@gmail.com

Mauricio Lecón Rosales
Universidad de Navarra
mlecon@gmail.com

Alejandro G. Vigo (Buenos Aires, 1958) es Licenciado en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (1988) y Doctor por la de Heidelberg (1994) con una tesis sobre la teoría de la acción aristotélica, escrita bajo la supervisión del Prof. Dr. Wolfgang Wieland (cfr. Vigo, 1996). Ha impartido cursos de griego clásico, filosofía antigua, Kant y neokantismo, fenomenología y hermenéutica, teoría de la acción y ética. Ha estudiado y traducido a Platón y Aristóteles. Sobre ellos y autores como Heidegger, Suárez, Fichte, Hegel, Husserl y Gadamer ha publicado alrededor de cien artículos, voces en diccionarios, reseñas especializadas, notas en prensa, etc. Actualmente es profesor ordinario del departamento de filosofía de la Universidad de Navarra. Ha sido coeditor de *Méthexis: International Journal for Ancient Philosophy* y es Miembro Titular del Institut International de Philosophie, École Normal Supérieure – CNRS; participa en los consejos editoriales de revistas especializadas como *Escritos de Filosofía*, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, *Anuario Filosófico*, *Méthodus*, *Tópicos* y *Open Insight*.

En el pasado simposio de la Alexander von Humboldt Stiftung (Bamberg, 24-27.III.2011) recibió el Premio de Investigación Friedrich Wilhelm Bessel, que reconoce anualmente la trayectoria científica de académicos de todas las áreas. El prof. Vigo realiza actualmente una estancia de investigación en la Universidad de Halle para estudiar la teoría de la acción de Kant.

1. Un elemento fundamental de su filosofía es la referencia a la concepción socrática de la verdad en sentido crítico, por diferencia a un sentido “dogmático”. ¿En qué sentido debe la filosofía partir de esta distinción?

La importancia del legado de Sócrates al pensamiento filosófico occidental y, de modo más general, a la cultura, no puede ser exagerada. Cuando alguien comienza a estudiar filosofía difícilmente está en condiciones de comprender el alcance de ese legado. A lo sumo, la historia de Sócrates parece ser nada más que eso: una historia notable, llena de anécdotas interesantes, profundas e incluso graciosas, con un imponente final trágico que revela el perfil de una figura heroica, aunque con un sentido diferente al propio de la tradición griega arcaica reflejada en los poemas homéricos. A veces, en sus bríos filosóficos juveniles, uno puede estar tentado a creer que se exagera la importancia de Sócrates, que habría dicho poco filosóficamente interesante, más allá de la sentencia, tan recurrida como inexacta en su formulación habitual, “sólo sé que nada sé”. Yo tendía a ver a Sócrates de ese modo en los comienzos de mis estudios: la filosofía grande venía después, con Platón y Aristóteles. Incluso pensadores como Heráclito y Parménides me parecían más interesantes. Tardé muchos años en comprender el carácter absolutamente decisivo de Sócrates y lo genial de sus atisbos filosóficos, al punto que puede decirse que la filosofía de Platón y Aristóteles y buena parte de la tradición filosófica posterior, y en particular la filosofía moderna, desde cierto punto de vista sólo resulta comprensible como un intento de hacerse cargo del problema relativo a las condiciones del genuino saber y la estructura de la conciencia errónea, tal como la planteó originalmente Sócrates.

Lo que tengo en vista aquí es la concepción socrática relativa al error y el autoengaño, que permite poner de manifiesto algunas estructuras elementales de la conciencia errónea: Sócrates comprendió el hecho de que, desde la perspectiva de la primera persona, el error posee un carácter auto-ocultante, pues sólo se

puede estar en el error en la medida en que no se sabe que se está. Desde la perspectiva de aquel que se encuentra en el error, el error justamente no aparece como tal, sino como lo contrario, es decir, como saber. El que se encuentra en esa condición está necesariamente autoengañado, pues no puede reconocer el verdadero carácter de la condición en la que él mismo se encuentra. Si esto es así, ¿cómo resulta posible salir del error para quien se encuentra en él?

Aquí viene el segundo componente de la concepción socrática: sólo determinadas experiencias de contraste, como la discusión crítica, la confrontación de opiniones y eventualmente la refutación, en sede dialógica, y el castigo o la confrontación con el mundo en sede no dialógica, abren la posibilidad de adoptar una actitud de auto-distanciamiento que hace posible la vuelta reflexiva sobre las propias creencias, que ahora pueden ser enjuiciadas críticamente para revalidarlas (si ello resulta posible a través de argumentación racional), o bien descartarlas como infundadas (si lo anterior no es el caso). Para un ser finito, la posibilidad del error y el autoengaño nunca pueden ser descartadas de antemano, de modo que el camino para la posible obtención de genuino saber toma siempre la forma de un intento de superación del error y la ignorancia. Esto no es sólo ni primariamente un problema relativo al conocimiento teórico: vale también para lo que desde Aristóteles llamamos el conocimiento práctico, orientado al fin de una vida buena y lograda. La necesidad de superar el error y el autoengaño afecta también a la cuestión relativa al verdadero bien humano, que Sócrates tuvo siempre en el centro de mira. Aquí se inserta aquella famosa sentencia que Platón atribuye a Sócrates: “una vida no sometida a examen no es digna de ser vivida” (cfr. *Apología* 38a), pues es el propio bien real de quien obra y vive lo que se pone en juego ya en la propia vida, antes de cualquier toma de posición teórica.

En este sentido, Sócrates aparece como el genuino iniciador de lo que posteriormente se denominó el pensamiento crítico. Pero ello, y conector con el punto principal, jamás llevó a Sócrates a abandonar

la orientación hacia la verdad. Al contrario, ésta es tan constitutiva de la actitud socrática como la opción por el pensamiento crítico. En rigor, ambos aspectos forman una unidad inseparable, como caras de una misma moneda. La razón es obvia: si se abandona la orientación hacia la verdad, entendida como la pretensión de verdad en lo que se dice y el deseo de alcanzarla allí donde no se la posee, la propia actitud crítica carece ya de toda justificación. Sócrates, Platón y Aristóteles reconocieron que la noción de verdad tiene un potencial eminentemente crítico. Lo “dogmático” en el sentido negativo no es la verdad ni la pretensión de verdad vinculada inevitablemente con cada una de nuestras tomas de posición, ni tampoco el deseo o anhelo de alcanzar la verdad. Lo dogmático es la pretensión de encontrarse ya en la posesión de la verdad, sustraída a toda necesidad de dar razón de ella y a toda posibilidad de enjuiciamiento crítico: si pretendemos verdad estamos obligados a dar razón de la verdad que pretendemos. En cambio, si no pretendemos verdad alguna, no estamos obligados a dar razón de nada. Aquí se advierte la conexión estructural entre la orientación hacia la verdad y la opción por el pensamiento crítico, o el pensamiento a secas, ya que un pensamiento que no comporte un componente crítico-reflexivo dudosamente merecerá el nombre de genuino pensamiento.

Sócrates fue el primero en avistar con nitidez estas conexiones. En este sentido soy socrático. Por lo mismo, me resisto a hablar de “mi” filosofía, como dice la pregunta. Mi *daimonion* me susurra aquí que no debo pasar esto por alto: soy un simple profesor de filosofía, no un verdadero filósofo.

2. Paradójicamente, la actitud crítica parece llevar a la “disolución” de la filosofía en la “ciencia”. Algunas propuestas “terapéuticas”, siguiendo de algún modo el impulso reflexivo de Kant y de la filosofía del lenguaje, han comprendido el sentido crítico de la filosofía como una cura contra las ilusiones de la razón y han delegado a la ciencia la posibilidad de alcanzar el conocimiento del mundo. ¿Cree que la filosofía es también un saber cognitivo, o meramente comprensivo?

¿Debe dedicarse a enunciar paradigmas de comprensión no al modo de un saber algo sino del modo en que sabemos algo?

Es una pregunta muy compleja, porque contiene elementos diversos, todos muy interesantes, por cierto. Voy a tratar de separar algunos aspectos sin pretender abarcarlos todos. Uno es el de la relación entre filosofía y ciencia. Es innegable que a través de su inmenso desarrollo (y desde comienzos de la Modernidad con una aceleración nunca vista), la ciencia ha ido asumiendo crecientemente los diversos ámbitos de la realidad, a primera vista a expensas de otros intentos de explicación del mundo, sobre todo de la filosofía, que desde sus orígenes se caracterizó por una aspiración cognoscitiva universal. En realidad, la necesidad de pensar su propia relación con las ciencias que parecen amenazarla forma parte de la propia identidad nuclear de la filosofía ya en la antigua Grecia y no meramente desde la Modernidad. En su última obra publicada en vida Heidegger (*Zur Sache des Denkens*, 1969) señaló, en este sentido, que la hora de su nacimiento es para la filosofía también el comienzo de su propia disolución a manos de las ciencias que, desde el punto de vista de su constitución originaria, son ellas mismas deudoras de la filosofía. Según esta visión, es la propia filosofía la que da origen a aquello que terminará por sustituirla: las ciencias (más precisamente la tecnociencia, tal como ésta se constituye a partir del proyecto matemático de la naturaleza inaugurado en la Modernidad). Ésta es la razón por la cual Heidegger cree poder afirmar que la metafísica, que constituye el núcleo último de la identidad de lo que tradicionalmente se entiende por filosofía, queda abolida y a la vez consumada en el imperio irrestricto de la tecnociencia, expresada en el fenómeno de la técnica planetaria. Lo que alcanzaría su culminación en el imperio de la técnica planetaria es, según Heidegger, un modo de pensar que, en su configuración actual, adquiere la forma de un pensar meramente calculador, pero que, desde el punto de vista de su origen, debe verse como un último derivado de un modo originario, históricamente determinado, de entender el pensar, al hilo de las nociones de fundamento y causa.

La historia que cuenta Heidegger es fascinante por su carácter omniabarcante que permite pensar en términos de una suerte de desarrollo (si no lineal, orgánico) todo un despliegue de posibilidades documentadas en la historia del pensamiento filosófico occidental. Sin embargo, en lo personal, no la encuentro muy convincente, aunque no niego que tiene un enorme poder de interpelación y alberga, además, una cantidad de elementos valiosos.

Volvamos a la constatación inicial, tal como la realiza el propio Heidegger: desde su origen, la filosofía ha vivido amenazada de disolución a manos de las ciencias. Ha llevado siempre (también ahora) una existencia agónica. Tal vez sea éste precisamente el modo de existencia propio de la filosofía, al menos si por existencia agónica se entiende una existencia que incluye la necesidad de plantearse, una y otra vez, la legitimidad de la propia existencia como parte constitutiva de ese mismo existir. La filosofía no puede dejar de plantearse el problema de su propia existencia porque está obligada a dar razón de sí misma. Y tiene que dar razón de sí misma cada vez de modo renovado, porque debe justificar su pretensión de legitimidad, en cada caso, frente a la interpelación que procede de un conjunto de condiciones históricamente determinadas; también frente al estado alcanzado por la ciencia en una determinada época histórica.

Personalmente, no creo que el creciente desarrollo de la ciencia deje sin espacio a la filosofía, como si tuviéramos un modelo estático de repartición de competencias: ahí están las cosas y cada ciencia se queda con algunas, de modo que al final a la filosofía no le queda nada. Ese modelo es ingenuo en muchos sentidos. Entre otras cosas porque el propio desarrollo de la ciencia plantea nuevos problemas de comprensión y autocomprensión que abren nuevos espacios a la reflexión filosófica.

En un mundo como el de Aristóteles, en el cual la *praxis* cotidiana, la reflexión filosófica y la científica compartían un amplio conjunto

de presuposiciones ontológicas (hablaban básicamente de las mismas "cosas" o "entidades"; la ciencia de su época hablaba, en general, de las mismas cosas que la gente común: la física hablaba de piedras y no de *quarks*, etc.), no podía presentarse con nitidez el problema que plantea la pluralidad de ontologías, en muchos casos inconmensurable, presupuestas hoy por las diversas ciencias por un lado y la *praxis* cotidiana por el otro. Modelos reduccionistas como el atomismo no tuvieron gran recorrido en la Antigüedad porque no estaban dadas las condiciones para que pudieran desplegar su fecundidad explicativa, sin olvidar que estaba llamado a desempeñar una función eminentemente práctica: era un modelo cognoscitivo al servicio del gozo y la tranquilidad del alma en Epicuro y Lucrecio (tal vez en Demócrito). En cambio, el problema de la relación entre la visión científica del mundo y la actitud natural ha ocupado el centro del interés de la filosofía desde comienzos del siglo XX. Piénsese en los intentos metódicos por reconducir las diferentes formas de la objetividad científica a sus presupuestos en el acceso pre-científico e incluso pre-reflexivo al así llamado "mundo de la vida" (*Lebenswelt*) en la fenomenología, en la teoría constructiva de la ciencia (e.g. Programa de Erlangen), etc. El estado actual de la ciencia no solo obliga a replantear la relación entre filosofía y ciencias, sino que arroja o da nueva relevancia a problemas que habían sido relegados a un papel más secundario. La necesidad de pensar las relaciones entre filosofía, ciencia y vida, en el sentido de la *praxis* cotidiana pre-científica y pre-reflexiva, puede verse como una constante de la propia filosofía.

Un segundo aspecto de la pregunta tiene que ver, si entiendo bien, con la oposición entre lo que sería un genuino aporte cognoscitivo y un aporte meramente crítico-comprensivo. Diré que me cuento entre quienes piensan que una alternativa excluyente entre el conocer (*Erklären*) por un lado, y el comprender (*Verstehen*) por el otro, no provee un marco adecuado para abordar la relación entre diferentes tipos de ciencias (v.g. entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu), ni tampoco la relación entre la filosofía y las ciencias. La oposición entre explicación y comprensión me parece

un paradigma superado, por una razón elemental: el fenómeno de la comprensión es un constitutivo de la existencia humana de alcance universal, pues todo acceso al mundo comporta necesariamente prestaciones comprensivas determinadas. Ya el primer acceso práctico-operativo al mundo trae consigo prestaciones comprensivas de base que forman parte de sus presupuestos. También la actitud científica trae consigo sus propias presuposiciones comprensivas, que posibilitan el peculiar modo de acceso al mundo que practica cada ciencia. Dicho de modo tradicional: la ciencia ha de constituir sus objetos formales. La ciencia no estudia ni trabaja con meras cosas, sino que tematiza determinadas cosas desde determinado punto de vista, bajo ciertas presuposiciones. La explicación queda aquí enmarcada en un espacio más amplio de comprensión.

Por otra parte, tanto en el acceso práctico-operativo al mundo como en el científico, las prestaciones comprensivas no quedan limitadas al modo de considerar aquello a lo que se accede o se intenta acceder, sino que poseen un reverso ineliminable de autocomprensión: quien opera con un martillo, en el operar no sólo comprende al martillo de cierta manera, sino que se comprende de cierta manera también a sí mismo (p. ej. como carpintero o como marido totalmente incompetente en carpintería, pero que desea satisfacer el pedido de su esposa de arreglar de vez en cuando lo que se rompe en la casa). Hay, pues, siempre un reverso práctico de la comprensión también en la actividad teórica: quien intenta acceder a algo del modo en que procura hacerlo alguna ciencia se comprende a sí mismo de una determinada manera al hacer eso mismo. Impera aquí por todas partes la estructura característica de todo acceso comprensivo, el “en cuanto” (*qua*), cuya decisiva importancia filosófica, como decía mi maestro alemán el prof. Wieland, es un descubrimiento que Aristóteles legó a toda la posteridad. Algo análogo vale para la filosofía: la filosofía no busca acceder al ente y al mundo desde cualquier perspectiva, sino desde una muy peculiar que Aristóteles intentó fijar por medio de la fórmula “*ens qua ens*”, “lo que es (considerado) en cuanto es”. Pero, además de

intentar definir su propio modo de acceso, la filosofía debe hacerse cargo también del problema que plantea la relación entre éste y otros posibles modos de acceso, científicos y pre-científicos. En *Metafísica* IV, 1 Aristóteles hace eso al contrastar el modo de acceso propio de la filosofía con el que caracteriza a las ciencias, que ya no consideran lo que es “en cuanto es”, sino que proceden a delimitar un sector de lo que es (p. ej. lo vivo “en cuanto” vivo) y, una vez llevada a cabo tal delimitación, estudian las propiedades que le pertenecen a lo que ha sido comprendido de esa manera, en cuanto comprendido de esa manera. La filosofía no puede hacer el mismo tipo de presuposiciones que la ciencia, ni guarda con las suyas propias la misma relación que la ciencia con las suyas: la filosofía, que no puede no tener presuposiciones, pretende a la vez estar en claro sobre ellas, y constituye así un peculiar proyecto de autotransparencia por su pretensión de radicalidad. Por eso mismo, desde su reverso práctico, la filosofía se ha caracterizado en la tradición griega como un peculiar modo de vida.

Esto me permite conectar con lo que, creo, es un tercer aspecto contenido en la pregunta: la relación entre “qué” y “cómo” en el ámbito del conocimiento. Tampoco creo que la división del trabajo entre la filosofía y las ciencias se pueda entender adecuadamente en términos de esa alternativa, al menos planteada de modo excluyente. Ambos aspectos: “qué” se considera y “cómo”, bajo qué óptica se lo considera, son inescindibles, tanto en la ciencia como en la filosofía e incluso en la praxis vital cotidiana. Pero la praxis vital cotidiana y, en menor medida la ciencia, no necesitan tener una conciencia demasiado nítida de ese tipo de correlación: ambas van dirigidas primariamente al “objeto”, es decir, a aquello a lo que en cada caso se busca acceder. Naturalmente, la ciencia debe tematizar algunas presuposiciones de su propio modo de acceso, pues debe primero “fijar”, por así decir, el objeto, i.e. constituir su objeto formal. Pero su intención explicativa primaria se dirige al objeto mismo y no a la correlación entre el modo en que se muestra y el modo en que se pretende acceder a él. Más aún: la propia eficacia de la ciencia depende del hecho de que, en el seno de cada ciencia, determi-

nadas presuposiciones de base ya no se tematizan como tales, ni pueden serlo en el lenguaje propio de dicha ciencia. Nada de esto puede ocurrir de este modo en la filosofía. Ya dije que la filosofía, a mi juicio, no puede no tener presuposiciones. Pero, naturalmente, ello no quiere decir que dé lo mismo cualquier modo de tenerlas: la filosofía sólo puede tener legítimamente presuposiciones que al menos esté dispuesta a saber que tiene, cómo las tiene y qué función desempeñan. Según esto, el componente crítico-reflexivo juega un papel mucho más acusado en filosofía, un proyecto caracterizado por la radicalidad, por la pretensión de ir a las raíces. Ello no quiere decir que el aporte cognoscitivo de la filosofía se diluya, sin más, en la determinación del “cómo” para asuntos de los cuales la ciencia aporta el conocimiento del “qué”; primero, porque hay asuntos de contenido que la ciencia ya no plantea y, segundo, porque la distinción entre el “qué” y el “cómo” es relativa, al menos, en la mayoría de los casos, a un determinado nivel de reflexión. Por ejemplo, cuando la filosofía intenta decir en qué consiste el modo de acceso al mundo propio de la ciencia, en contraste con la actitud pre-científica, plantea una pregunta dirigida al “cómo” de ambos tipos de acceso al mundo. Lo que la filosofía misma diga al respecto es, sin embargo, un “qué” referido a ese “cómo”. También este “qué” –supongamos que se trata de un modelo explicativo que permite una respuesta medianamente satisfactoria– constituye un aporte genuino al conocimiento del “mundo”, tomado en un sentido amplio no demasiado vinculante. Pero el “qué” aportado aquí por la filosofía está correlacionado él mismo con un “cómo”: el que permite caracterizar el tipo de acceso que practica la propia filosofía. Ahora bien, la filosofía ya no puede delegar en ninguna otra instancia diferente la tarea de esclarecer la naturaleza de este segundo “cómo”, sino que debe asumirla también ella misma, aunque muchas veces, justamente por ello, deba experimentar la enorme dificultad que presenta este tipo de tarea de autoesclarecimiento y deba refugiarse, con frecuencia, en constataciones menos ambiciosas que sus pretensiones iniciales.

Respecto de las concepciones terapéuticas de la filosofía –para retornar a un último aspecto de la pregunta–, me parece que sólo se puede arribar a ellas a través de un largo y complejo camino de autorreflexión, a lo largo del cual se cree poder concluir que la única manera de tratar con los problemas filosóficos no consiste en ocuparse de las correspondientes preguntas, sino en su disolución, al ponerlas al descubierto en su sinsentido. Naturalmente, esta conclusión y el camino a través del cual se pretende alcanzarla quedan ellos mismos abiertos a examinación crítica, de modo que, para desesperación de quienes propugnan una solución de esta clase, hay que decir que jamás podrá cerrar de modo definitivo el debate. En el caso de Kant, sin embargo, hay que decir que su posición nada tiene que ver con ese tipo de solución terapéutica que, lejos de ser novedosa, tiene antecedentes en el escepticismo antiguo. Lo que Kant sostiene no es en modo alguno el sinsentido final de las “preguntas” filosóficas fundamentales (las metafísicas). Todo lo contrario, según Kant esas preguntas concentran en sí todo el interés de la razón humana, al punto de que, dice, el matemático daría toda su ciencia por poder responder definitivamente a ellas. Una cosa diferente es que Kant crea que la razón, librada a sí misma, no está en condiciones de dar una respuesta definitiva a dichas preguntas *en el “ámbito de su uso teórico”*; preguntas que, sin embargo, quedan asertóricamente respondidas *en el “ámbito del uso práctico”* de la misma razón. La crítica kantiana no tiene, pues, un carácter disolutivo, sino que apunta a establecer los límites intrínsecos de cada modo de acceso al mundo. Naturalmente, esta solución kantiana tiene una cantidad de presuposiciones e implicaciones discutibles. Pero eso es harina de otro costal.

3. Parecería que seguimos hoy una ruta contraria. La “filosofía experimental”, con apoyo en técnicas de investigación empíricas propias de las ciencias, busca iluminar problemas como la conciencia y el libre albedrío. Por ejemplo, en un reciente artículo, Shaun Nichols (2011) propone distintas causas que contribuirían a crear un “sentimiento de agencia” que nos permita mantener la intuición de que todo evento físico tiene una causa junto a

nuestra "conciencia" como agentes. ¿Qué decir de la pretensión de encontrar el origen científico de los problemas del sentido común y las intuiciones conflictivas?

No estoy al tanto de esas investigaciones particulares, pero me atrevo a decir una cosa: todo intento de explicar de modo puramente externalizado la genuina agencia, que se caracteriza por su carácter necesariamente libre, equivale a eliminarla. Si se explica de modo externalizado el origen de algo así como un "sentimiento de agencia", me temo que lo que se ha hecho no es más que declarar ilusoria la idea de una genuina agencia: genuina agencia y mero sentimiento de agencia son cosas completamente diferentes. La idea de genuina agencia reclama que nuestras acciones y elecciones puedan contribuir de modo efectivo a modificar ciertos estados de cosas en el mundo. De modos muy diferentes, tanto Aristóteles como Kant han puesto de relieve el carácter ineliminable, desde el punto de vista práctico, de esa presuposición anclada en la comprensión que tenemos de nosotros mismos desde el nivel de experiencia que corresponde al acceso inmediato y pre-reflexivo al mundo de la vida. Si el problema es el determinismo causal, Kant ha mostrado el caso más difícil: que, incluso si el mundo constituyera un conjunto cerrado de causas necesitantes, la agencia libre todavía puede ser pensada sin contradicción desde el punto de vista meramente teórico y además debe ser asertóricamente afirmada desde el punto de vista práctico. Si el mundo exterior no tuviera que ser pensado así, como creía Aristóteles (que admitía cierto margen de indeterminación en el ámbito de la física sublunar), entonces la dificultad sería aún menor. En cualquier caso, el hecho de que la ciencia no pueda ni necesite considerar el tipo peculiar de causa que Kant llamaba la "causa libre" nada dice contra la necesidad inevitable de asumir la existencia de ese tipo de causa allí donde se intenta dar cuenta de la estructura de la acción humana. Aquí hay un problema metódico y no meramente una opción por sí o por no planteada en un único nivel de análisis. Por otro lado, admitir indeterminación en la naturaleza, como hace Aristóteles, en modo alguno supone asumir la existencia de

eventos sin causa. La distinción aristotélica entre causas *per se* y causas *per accidens* provee un modelo explicativo que hace posible compatibilizar la idea de que todo lo que acontece tiene causas que explican suficientemente su ocurrencia, por un lado, con la idea de que no todo lo que acontece está necesariamente determinado.

Como se ve, las opciones teóricas disponibles son más numerosas que lo que sugieren algunos planteos filosóficamente poco diferenciados. Y conste que sólo he mencionado a Aristóteles y Kant. Yo mismo no he elaborado un modelo propio para dar respuesta a esta cuestión. En todo caso, reafirmo la convicción básica: una explicación reductiva de la genuina agencia, del tipo que fuera, me parece no sólo metódicamente errónea, sino también, en razón de sus consecuencias, incompatible con presuposiciones básicas ineliminables de la praxis vital cotidiana, de la estructura institucional en la cual queda enmarcada y, mucho antes aún, de nuestra propia autocomprensión como seres actuantes.

4. Parece que la comprensión cotidiana no puede simplemente reintegrarse mecánicamente tras la abstracción propia del análisis científico. Desafortunadamente, no todas las ciencias son siempre conscientes de este movimiento analítico. ¿Cómo situar los niveles cognoscitivos? ¿Cae la síntesis vital entre ambos discursos dentro del sentido crítico de la filosofía del que hemos hablado?

Como sugerí, la ciencia no sólo no necesita ser consciente de las prestaciones abstractivas que subyacen a la constitución de sus objetos formales (al menos no siempre ni en todos los aspectos relevantes), sino que la no tematización de sus presuposiciones, o algunas de ellas, constituye en muchos casos una condición de su propia eficacia. Eso no implica que muchos científicos no sean perfectamente conscientes de esas mismas omisiones de base, e incluso de su función posibilitante, en la medida en que no piensan pura y exclusivamente por medio de las categorías de la ciencia que cultivan, sino que, como individuos pensantes, son capaces de poner en juego también otros puntos de vista. Por otro lado, y ésta

es la parte menos simpática de la historia, tampoco es la ciencia misma la que produce extrapolaciones ingenuas o metódicamente indebidas de sus propios modelos explicativos a ámbitos en los que rigen otras presuposiciones. Son ciertos científicos o filósofos adscritos a diferentes variantes del cientificismo: una posición ideológica y no científica que, como tal, jamás debe identificarse ni con la ciencia ni con la opción por el conocimiento. El problema no es ni puede ser jamás la ciencia, sino tan sólo el cientificismo en sus diferentes formas. Naturalmente, en una época signada por el avance incontenible de la ciencia y la técnica las tentaciones del cientificismo son especialmente poderosas. Tanto más importante resulta la misión de mantener viva la conciencia de los límites estructurales del acceso científico al mundo y las inevitables omisiones de base que subyacen a la constitución de los objetos formales de las ciencias. Esa misión sólo puede asumirla una filosofía que reconoce la deuda de origen que la ciencia y la propia filosofía mantienen necesariamente con la apertura originaria de sentido que facilita el acceso inmediato y pre-reflexivo al mundo de la vida. Suelo recordar en este sentido el iluminador veredicto de Husserl. En sus años de vejez, refiriéndose a los límites y estrechamientos propios del proyecto objetivista derivado de la moderna ciencia de la naturaleza y al proceso de vaciamiento de significación vital que trae consigo su extrapolación acrítica, Husserl (1936: §9) señalaba, de un modo a primera vista paradójico, que la única manera de superar la ingenuidad filosófica que dicho proyecto integral de objetivación trae consigo consiste en un adecuado retroceso, en el plano de la reflexión filosófica metódica, hacia la ingenuidad de la vida.

Tiendo a creer que la tarea de la filosofía no se agota en esta única función, por así decir, rememorativa, destinada a evitar los excesos de un proceso integral de objetivación olvidado de sus orígenes, sus consecuencias y sus presupuestos. Aunque pueda sonar fuera de moda, no creo que se pueda renunciar a la vieja aspiración de la filosofía a cumplir una función de esclarecimiento más amplia que apunte, en el plano de la reflexión metódica, a reconducir a una

cierta unidad la multiplicidad de posibles modos de acceso al ente y al mundo, poniendo de manifiesto, a la vez, el carácter básico y fundamental del nivel de experiencia que corresponde al acceso inmediato y pre-reflexivo al mundo de la vida. En su función de apertura de sentido, el modo de acceso propio de la experiencia inmediata del mundo de la vida no puede ser olvidado por ninguna ciencia ni filosofía. Pero es la reflexión filosófica la que puede obtener claridad sobre este mismo hecho, pues es ella la que está en condiciones de mostrar que el origen de toda constitución de sentido se retrotrae, directa o indirectamente, al nivel básico de experiencia.

5. Sus palabras explican, en parte, por qué en sus trabajos y cursos pone un énfasis especial no en los temas sino en las estructuras de pensamiento. Sin embargo, no se puede obviar que dichos modelos metodológicos estaban ligados a un problema concreto, histórico...

Efectivamente, suelo tratar de abordar textos clásicos de un modo que apunta a identificar determinadas estructuras que pueden resultar fructíferas en el análisis sistemático de determinados fenómenos o problemas. Es cierto que las formulaciones a las que llegan esos autores aparecen vinculadas con preguntas y problemas planteados desde un horizonte de comprensión determinado históricamente. Pero no menos cierto es que, al ocuparse de la historia del pensamiento filosófico, uno hace una y otra vez la experiencia de la recurrencia, bajo diferentes formas, de determinados patrones que parecen estar en condiciones de acreditar su potencial explicativo incluso con independencia de las condiciones contextuales concretas en las que aparecía enmarcado en su formulación originaria. Una de las experiencias más notables y aleccionadoras que uno hace en la ocupación con la historia de la filosofía, en particular con los textos y autores canónicos, es la de un cierto *déjà vu*: cierta experiencia de identidad y recurrencia bajo la multiplicidad y diversidad de las formas ocasionales de presentación de determinadas estructuras, más allá del modo particular en el que aparecen "encarnadas" en cada caso. Este tipo de ocupación

con la historia de la filosofía permite agudizar la sensibilidad para percibir una cantidad de elementos profundos de continuidad bajo la apariencia superficial de la sucesión incontrolada de diferentes puntos de partida o de la permanente disputa entre escuelas aparentemente irreconciliables.

No quiero decir con esto que todo el mundo haya dicho o querido decir lo mismo, ni mucho menos. Las diferencias son tan importantes como las semejanzas. Pero el entrenamiento que facilita una ocupación con este tipo de textos canónicos, leídos de un modo que apunta a identificar estructuras explicativas que facilitan el acceso a determinados fenómenos o campos fenoménicos, es clave porque pienso que es correcta la tesis que afirma que el verdadero *organon* de la filosofía lo provee, en último término, la propia historia de la filosofía. Ella alberga en sí un riquísimo reservorio de puntos de partida cuyo conocimiento facilita enormemente las cosas cuando uno trata de elucidar determinados problemas. Se me ocurre comparar con el papel que cumple el estudio de partidas de los grandes maestros para quien se ocupa del ajedrez, o bien el conocimiento de la jurisprudencia, allí donde se trata de encontrar el modo adecuado de plantear y resolver determinadas cuestiones jurídicas. En cualquier caso, es un hecho que no hay punto cero para la reflexión filosófica. El “adanicismo filosófico”, allí donde fue intentado, fracasó. En el mejor de los casos, logró ocultar algún tiempo sus propias presuposiciones históricas. Ciertamente existe cierta “miseria del historicismo” en sede filosófica, pero no menos cierto es que hay también una “miseria del ahistoricismo”, que resulta igualmente gravosa. Aquí, me parece, no se puede trabajar con opciones elementales del tipo “enfoque histórico vs. enfoque sistemático”. Más bien existe una gama de diversas posibilidades de mediación entre ambas perspectivas a la hora de definir el perfil de un determinado enfoque.

6. Justamente, esta gama es inmensamente variada. Existen por ejemplo planteamientos filosóficos “clásicos” que reformulan los paradigmas críticos con los que pensamos la historia: así en Hegel,

Nietzsche o Aristóteles como historiador de la filosofía. Especial resonancia ha tenido la “destrucción de la historia de la ontología” de Heidegger. Y cada vez son más comunes las propuestas de métodos similares desde otras disciplinas: con apoyo en estructuras semánticas, de poder, mediáticas, etc., se proponen relecturas de la historia de Occidente, del sujeto, de la Modernidad. ¿Cómo evaluar estos modelos “estructurales”, “post-estructurales” o “arqueológicos” para la comprensión humana?

Debo decir que, con los años, me he ido haciendo cada vez más refractario a los enfoques pretendidamente totalizantes que intentan reconstruir la historia del pensamiento filosófico, de modo lineal o, al menos, fuertemente organicista, con arreglo a unos pocos criterios, cuando no con arreglo a un único y exclusivo criterio de enjuiciamiento. Tomemos el caso de Heidegger. Aquí hay que distinguir dos cosas diferentes aunque, desde el punto de vista de la evolución de su pensamiento, no completamente desconectadas. Una corresponde a lo que en *Sein und Zeit* (1927) y su entorno Heidegger llama “destrucción de la historia de la filosofía”, que nada tiene que ver con su demolición o aniquilación. Heidegger usa aquí la palabra latina *Destruction*, y no la alemana *Zerstörung*, porque no pretende hablar de “destrucción” en el sentido que para nosotros tiene el término. Se trata, más bien, de un tipo peculiar de hermenéutica que busca identificar, por detrás del ensamble total de cada concepción, la comprensión del ser de la cual dicha concepción se nutre, sin que esa misma fuente sea reconocida expresamente: destruir es aquí “desensamblar”, si se quiere, “deconstruir”, con la intención de identificar ese núcleo significativo último del que se nutren las concepciones ontológicas fundamentales. Concretamente, en *Sein und Zeit* se trata de poner de manifiesto la comprensión del ser como presencia constante, en el sentido del así llamado “ser ante los ojos” (*Vorhandenheit*). Tal comprensión del ser, que documenta a la vez la función del tiempo como horizonte de toda comprensión del ser, se mantiene dominante en toda la tradición metafísica, y bloquea la posibilidad de hacer justicia al ser del ente que somos nosotros, el *Dasein*, porque

este ente posee una constitución ontológica peculiarísima, en la cual la relación de ser con sus propias posibilidades juega un papel central: el *Dasein* comprende el ente y se comprende a sí mismo a partir del esbozo proyectivo de sus propias posibilidades, y en tal sentido se caracteriza por la futuridad respecto de sí mismo: es esencialmente “advenidero”. La imposibilidad de hacer justicia a la constitución ontológica del *Dasein* (irreductible al estatuto de la mera sustancialidad), su tendencial cosificación en el pensamiento ontológico tradicional trae consigo, de modo indirecto, un estrechamiento de la propia idea del ser, porque toda la ontología habría derivado su repertorio categorial a partir de la consideración de aquello que es al modo de lo sustancial. Para liberar a la idea del ser de tal estrechamiento es, pues, necesario elaborar una nueva ontología del *Dasein*, que es lo que Heidegger presenta con el título de “ontología fundamental”.

Una nueva inflexión aparece desde mitad de los años '30, cuando Heidegger presenta el motivo de su famoso “giro” (*Kehre*). Su concepción se historializa de modo más decidido. Heidegger busca comprender ahora la historia de la metafísica desde la perspectiva de lo que denomina la propia “historia del ser”. La secuencia de las concepciones metafísicas no es una galería de meras opiniones personales de los grandes filósofos: uno ve el ser como idea, el otro como acto, el otro como conato, el otro como espíritu, etc. En la secuencia de tales concepciones queda documentada la historia del ser mismo, que se destina epocalmente bajo diferentes configuraciones de sentido. Los grandes pensadores son los que corresponden a esos envíos epocales del ser y traen al lenguaje lo que en cada época del ser precisamente “es”. Esa secuencia de los envíos epocales del ser documentan, además, un progresivo ocultamiento del ser mismo. Vale decir: las diversas figuras epocales del ser, a la vez que manifiestan el ser mismo, pueden también ocultarlo en la medida en que, absolutizadas, tienden a no verse ya como lo que son: constelaciones epocales de sentido que, aunque llegan a imperar de modo efectivo en un determinado momento, no expresan sin residuo la inagotable riqueza del ser, que se expresa

en todas y cada una de ellas, viniendo a la mostración a través de ellas y, a la vez, sustrayéndose por detrás. Por otra parte, Heidegger cree que en la secuencia histórica de dichas figuras epocales se revela una tendencia creciente a la homogenización y nivelación, que alcanza su grado máximo en la actual configuración epocal del ser. Ésta corresponde a la peculiar constelación de sentido propia de la técnica planetaria, dentro de la cual todo lo que es, incluido el ser humano mismo, es visto, sin más, como “fondo” o “material” disponible para... Aquí, la homogenización y nivelación llega a un grado tal, piensa Heidegger, que ya no queda lugar para ningún modo de comprender alternativo. Esta peculiar configuración epocal despliega una potencia tal que bajo su imperio ya casi no puede ser reconocida ella misma como aquello que precisamente es: una mera constelación epocal de sentido, dentro de una secuencia histórica que la desborda. La comprensión del ser dominante en la época de la técnica planetaria queda así absolutizada.

¿Quién podría negar que una concepción de este tipo es filosofía de gran estilo? Sin embargo, desde el punto de vista de quien estudia la historia de la filosofía, resulta igualmente innegable que se trata de una construcción enormemente ambiciosa que, no infrecuentemente, parece incurrir en una nivelación comparable a la que ella misma señala y, en cierto modo, denuncia: ¿se puede realmente hacer justicia a la enorme diversidad de las concepciones fundamentales de la historia de la ontología y la metafísica por medio de un enorme meta-relato, construido a trazos grandísimos, tomando como punto de partida la secuencia de las palabras clave en las que quedaría documentada la concepción del ser dominante en toda una época? En lo personal, este tipo de construcción se me ha hecho cada vez más problemático, aunque no he dejado de admirar, también estéticamente, su indudable grandeza. Temo sin embargo que su seguimiento acríptico conduce muchas veces a juicios completamente apresurados y enormemente simplificadores, sobre todo cuando esa construcción interpretativa termina empleándose como una especie de rasero hermenéutico universal cuya validez ya no se cuestiona siquiera, y cuando el

que se vale de ese rasero ya no es un Heidegger, sino alguien como cualquier otro: pongamos un profesor de filosofía como yo. En estos casos, el resultado suele ser catastrófico, como puede comprobarlo cualquiera que se vea confrontado con la hoy ya remanida y desgastada retórica, recurrente por doquier, referida a tópicos como el “olvido del ser”, el “fin de la metafísica”, la “muerte de Dios” y cosas semejantes.

¿Por qué tienen tanto éxito este tipo de construcciones interpretativas, un éxito que, las más de las veces, es también su mayor fracaso, porque las condena a su propia caricaturización, por la vía de su propagación inflacionaria y su consiguiente esclerosamiento y vulgarización? Difícil decirlo. Pero una cosa me parece cierta: la hermenéutica de la sospecha, en sus diferentes variantes, goza hoy de enorme aceptación. En el caso de Heidegger, la maestría de su construcción tiene que ver justamente con el hecho de que nunca incurre, sin más, en una forma banalizada de hermenéutica de la sospecha, por la sencilla razón de que, bajo títulos como “olvido del ser”, “imperio de la técnica planetaria” y otros semejantes, no pretende tematizar acontecimientos o procesos que respondieran a maquinaciones humanas. Ni siquiera se trata de errores, en el sentido habitual del término, porque tampoco son fenómenos meramente producidos por el obrar del ser humano, mucho menos por un obrar de carácter conspirativo: responden, más bien, al acontecer del ser mismo. Mantener viva la conciencia de ese carácter epocal y destinal, en el sentido preciso de la historia del ser es, para Heidegger, la tarea que debe cumplir un pensar del ser, diferente del propio de la metafísica. En cierta forma, Heidegger retorna a formas ancestrales del pensar: lograr corresponder a lo que tiene carácter destinal no consiste en hacer esto o aquello, en emprender tales o cuales iniciativas, sino, más bien, en entrar en una relación libre con ello, a través del reconocimiento de su esencia. La técnica planetaria sólo puede someternos a su poder irrestricto allí donde nosotros mismos no logramos reconocer que la esencia de la técnica no es nada técnico: su esencia es su carácter de configuración epocal del ser. Reconocer este carácter comporta, al mismo

tiempo, una relativización de la propia técnica planetaria. Sin ese reconocimiento, toda nuestra actividad, incluso aquella que pretendidamente iría encaminada a tratar de contrarrestar el dominio técnico, queda ella misma sujeta ciegamente al imperio de aquello a lo que busca oponerse. Por eso no se trata, para Heidegger, de hacer nada en particular, sino de cultivar una actitud de serenidad frente al misterio de lo que es. Este quietismo pasivista tiene, naturalmente, muy pocas posibilidades de aceptación en una época como la nuestra, con más razón si es verdad que se trata de una época signada por el imperio irrestricto de la técnica planetaria. ¿Qué queda entonces de la concepción heideggeriana? El meta-relato referido al "olvido del ser" y la "superación de la metafísica", petrificado y convertido en una suerte de nueva dogmática, unido ahora a una reinterpretación de conjunto, de inflexión más marcadamente socio-cultural, que da paso a un tipo de accionismo o pretensión de accionismo, porque ante cosas así siempre se reclama que "hay que hacer algo". ¿Qué? Por ejemplo, dado que la metafísica se revela como el origen último de la violencia propia de toda dominación a escala planetaria, se podría proponer eliminar el estudio de la metafísica de las escuelas y las universidades, y sustituirlo con alguna materia referida al modo adecuado de convivencia ciudadana, o bien a otras cosas por el estilo, como el feminismo o la ecología profunda. ¿Tiene todo esto algo que ver todavía con Heidegger? Me temo que no mucho.

Algo análogo podría decirse de Nietzsche, Derrida, Foucault, etc., sin olvidar, desde luego, que, más allá de sus propias unilateralidades, ellos mismos quedan claramente por encima de sus correspondientes versiones vulgarizadas. El destino de este tipo de concepciones es dar lugar a formas banalizadas de la hermenéutica de la sospecha. Tiendo a pensar que el momento de la sospecha, es decir, el momento crítico-desenmascarador (que puede tener incluso un potencial liberador) forma parte de toda genuina hermenéutica, pero no constituye jamás un elemento autosustentado. Toda genuina hermenéutica combina necesariamente, como bien ha visto Ricoeur, los momentos de la

sospecha y la caridad, es decir, de la distancia crítica que busca revelar errores e inconsistencias o desenmascarar pretensiones ilegítimas de validez, por un lado, con la identificación que busca comprender, sobre la base de la atribución de sentido, coherencia y verdad a aquello que quiere ser comprendido. Desde el punto de vista metódico, hay necesariamente un primado de la caridad. Esto es algo que han reconocido autores de tradiciones muy diversas, como Gadamer y Davidson. Personalmente, comparto esta actitud general frente a lo que ha de ser una hermenéutica “sana”. Y añado: en una hermenéutica de esa índole, la crítica y la sospecha han de tener un papel importante, sin duda, pero tendrán que estar dirigidas, en primer lugar, al mismo que practica tal hermenéutica, y sólo posteriormente a aquello que busca interpretar, porque toda genuina actitud crítica ha de comenzar siempre con la disposición a la autocrítica. Esto es también herencia socrática.

7. Permítanos avanzar por una de estas vetas hermenéuticas: el “discurso”, en ambiguo, se ha convertido en tema protagónico del quehacer filosófico. Bajo la forma de teorías de la comunicación o de la argumentación, se han estudiado las condiciones de posibilidad del acto comunicativo, sus participantes, fines, etc. Curiosamente, en nuestra época los distintos puntos de vista (“ideologías”) se vuelven cada vez más antagónicos, aunque mantenemos ideas de comprensión universales, como los derechos humanos. ¿Tiene algún sentido esta asimetría entre el interés en el discurso y el deterioro en la práctica comunicativa?

La situación es curiosa, efectivamente. No debiera parecer demasiado extraño que en una etapa del desarrollo de una sociedad, y en presencia de tendencias que se valoran como negativas, se hable de aquello que aparece como deseable, precisamente cuanto más se lo echa en falta. Pero lo extraño y digno de reflexión en la situación presente es algo diferente, a saber: que parece haber razones para sospechar que la inflación de ciertos tipos de retóricas justificativas –por ejemplo, la retórica de los derechos, de la comunicación y el diálogo, de la participación democrática, etc.– puede constituir un

modo de camuflar y validar objetivos que poco tienen que ver con lo que esas mismas retóricas parecerían sugerir. Digo esto porque es fácil comprobar que tales retóricas no sólo no parecen estar en condiciones de impedir la creciente polarización ideológica, sino que, en muchos casos, se han convertido en instrumentos de manipulación y confrontación al servicio de la lucha ideológica.

La explicación de cómo el problema del lenguaje y el discurso llegó a adquirir la centralidad que hoy tiene en el pensamiento filosófico es una historia larga de contar. Me limito a señalar algo respecto de la noción de discurso. En el sentido que ahora se le da predominantemente, la noción de discurso es una creación bastante reciente; si no estoy muy equivocado, adquiere carta de ciudadanía filosófica recién con Habermas y Foucault. Aunque en ambos autores la conexión con la hermenéutica de la sospecha es clara, la inflexión que adquiere la noción de discurso en uno y otro es muy diferente. En Habermas alude al procedimiento crítico-racional a través del cual, dada una situación en la cual la acción comunicativa se ve impedida para alcanzar su objetivo, que no es otro que el entendimiento y el consenso, se intenta superar el *impasse* y reestablecer así la posibilidad del entendimiento, sometiendo a cuestionamiento las pretensiones de validez que plantean los agentes allí donde éstas se revelan problemáticas. El "discurso" configura el lugar de la vuelta crítico-reflexiva de la acción comunicativa sobre sí misma. Por ello, en la misma medida en que posibilita el entendimiento y el consenso, queda él mismo sujeto a condiciones de racionalidad comunicativa, que los participantes en él reconocen necesariamente por el solo hecho de entrar en el espacio de intercambio racional. Las reglas constitutivas de ese espacio proveen los puntos de partida de lo que Habermas denomina una "ética del discurso" (*Diskursethik*), y caracterizan lo que se conoce como la "situación ideal de conversación" (*ideale Sprechsituation*), en la cual sólo impera la fuerza sin coacción del mejor argumento y el motivo de la búsqueda cooperativa de la verdad. Esto es lo que se conoce como el "discurso libre de dominio" o también el "diálogo libre de dominio" (*herrschaftsfreier Diskurs* o *Dialog*).

Habermas enfatiza el papel distorsivo en la comunicación de factores como el poder, las jerarquías e incluso la autoridad, y su concepción de conjunto posee una clara inflexión emancipatoria, aunque el modo en que Habermas acentúa este aspecto se modificó con el correr de los años. En cualquier caso, para Habermas se trata de una concepción de conjunto orientada por un ideal de racionalidad de tipo ilustrado. Y aunque Habermas influyó enormemente en diversas áreas del pensamiento contemporáneo, lo cierto es que en el actual uso de la noción de discurso la referencia decisiva es más bien la de Foucault, muy diferente y también mucho más difícil de precisar.

Foucault pretende tematizar el cambio histórico de los sistemas de pensamiento y los sistemas institucionales conectados con ellos, desde la perspectiva del papel configurador que desempeñaría en cada caso el "poder". Bajo "discurso" Foucault entiende algo muy amplio: el proceso de configuración y establecimiento de aquello que en el sistema de pensamiento de una determinada época ha de contar como verdadero y como racional. Esto último sería el resultado de una dinámica de poder impersonal y contingente. Lo que Foucault llama "discurso" corresponde, en cierta medida, al modo de comprender la realidad propio de una determinada época, expresado a través del lenguaje. Pero son las reglas del "discurso" las que determinan, para un determinado contexto de actuación, un contexto institucional o bien para un contexto de saber aquello que en cada caso puede y/o debe ser dicho, lo que no, y quién o en qué modo puede (o no) decirlo (p.ej. dictaminar que alguien está loco). La "praxis discursiva" foucaultiana comprende así aspectos lingüísticos, políticos, institucionales e incluso corporales, vinculados o con el modo de representar algo o bien con la dimensión de la performatividad (p.ej. la identidad de género como construcción histórico-discursiva). El "discurso" aparece aquí como el "lugar" o "proceso" anónimo, suprapersonal, en el cual acaece originariamente la institución de sentido, que impone un cierto modo de representarse la realidad, de manera que dicha producción originaria no sólo se basa en determinadas

configuraciones de poder sino que, a la vez, las produce. Se trata de un sentido translingüístico del “discurso”: no como un conjunto de “enunciaciones” (*énonciations*) concretas pronunciados por alguien en una determinada ocasión, sino de un conjunto de “enunciados” (*énoncés*) asumidos como definitorios de lo que ha de contar como verdadero, real...

Aquí el papel de la hermenéutica de la sospecha, al hilo de la analítica de las configuraciones de poder, se hace mucho más decisivo y casi omnipresente. Pero si uno pregunta por qué habría que ver en el poder el único hilo conductor en la explicación de los procesos de generación de sentido, me temo que la respuesta no podrá ser más que una fijación dogmática, como son muchas de las cosas que dice Foucault, por otra parte. Ello no impide que su concepción despliegue una enorme influencia porque, en buena medida, satisface muchas de las necesidades de un peculiar tipo de actitud crítica que se ha extendido en los círculos intelectuales en los últimos cuarenta años. Como quiera que sea, una actitud generalizada de sospecha que ve por todas partes estructuras opresoras de poder o dispositivos ideológicos de dominación debería poder preguntarse también a sí misma, en primer lugar, si acaso ella misma no constituye un caso paradigmático de aquello contra lo cual dirige sus pretensiones de desenmascaramiento. Si la respuesta fuera positiva, tendríamos aquí una curiosa aplicación del conocido dictamen según el cual sólo conocemos en las cosas lo que previamente hemos puesto en ellas.

8. En la línea de los lugares comunes y el diálogo, nos gustaría preguntarle por la diferencia entre filosofía analítica y continental. ¿Realmente existe una escisión entre ellas?

Desde luego, esa división artificiosa, aunque de algún modo útil por esquemática, entre filosofía analítica y continental, tiene que tomarse con pinzas. Ya desde el punto de vista terminológico la formulación tiene la peculiaridad de estar realizada desde la perspectiva de quien vive en una isla. No quiero sugerir que esa

manera de ver las cosas sea necesariamente insular, pero a veces me lo parece, venga de un lado o del otro. Por otra parte, la filosofía analítica nació en el continente. Los pensadores del Círculo de Viena y Wittgenstein eran gente de lengua alemana, situados en la cultura centroeuropea. Otro tanto vale para Frege. Que el reconocimiento de esos autores y su mayor influencia ocurriera fuera de su lugar de origen, en la cultura filosófica anglosajona, y desde allí haya retornado al punto de partida, tampoco es un hecho único: algo semejante pasó con Heidegger, cuya influencia en Alemania en la postguerra se explica, sobre todo, por la recepción francesa de su pensamiento. Hoy mismo hay mucha más presencia del pensamiento de Heidegger y también de Gadamer en Francia, Italia, España, Iberoamérica e incluso EEUU que en Alemania. En cambio, actualmente hay una fuerte tendencia a la filosofía analítica en Alemania, sobre todo en la generación de académicos más o menos de mi edad. Esto ocurre como resultado de la recepción del pensamiento filosófico anglosajón (especialmente norteamericano) y no como una especie de rehabilitación de los orígenes centroeuropeos de esa tradición. En fin. Parece que, realmente, nadie es profeta en su tierra.

Pienso que en estas cosas hay, con frecuencia, demasiada influencia de las modas, algo que en filosofía me parece desastroso. En general, no creo en la filosofía hecha con “-ismos”, ni tampoco en la basada centralmente en la adscripción a escuelas. La oposición radical entre ambas tradiciones quizás tuvo sentido al comienzo, cuando los filósofos del Círculo de Viena emprendieron una crítica radical de todo el pensamiento metafísico y trataron de mostrar que los problemas metafísicos debían su origen simplemente a usos indebidos del lenguaje. Esa opción cuasi-ideológica por un positivismo lógico de carácter radicalmente antimetafísico duró un cierto tiempo (no tanto). Muy pronto se vio que los problemas tradicionales del pensamiento ontológico y metafísico no se eliminaban tan fácilmente y volvían a replantearse, ahora con los nuevos métodos e instrumentos formales que caracterizan a un pensamiento en el cual los aspectos lógicos y semánticos ocupan

una posición protagónica. Hoy hay metafísica analítica de gran nivel de calidad. Desligada de su primer *pathos* cuasi-ideológico, buena parte de la actual filosofía analítica finca su identidad ya no en determinadas tesis de contenido (p. ej. antiplatonismo y antiesencialismo en el estilo de Quine), sino en cierto estilo del pensar y en una cierta idea del método. Por su parte, el impacto que produjeron los nuevos estándares de rigor metódico se han extendido mucho más allá de la propia filosofía analítica.

Creo que estamos en una época de mayor convergencia, de mayores oportunidades de diálogo, si no nos atamos, claro está, a posiciones ideológicas de trinchera o a visiones esquematizadas de las cosas. Me viene a la memoria algo que dijo, a comienzos de los '90, el filósofo guatemalteco y profesor en Bloomington –fallecido muy poco después de modo sorpresivo– Héctor Neri Castañeda, cuando yo me encontraba en Heidelberg y él era profesor visitante. Hablando de estos asuntos dijo algo así como que le parecía muy positivo que las polémicas enconadas ya se estuvieran terminando, porque ahora podríamos volver a pensar libremente, es decir, apuntando simplemente a conocer y comprender. Castañeda era un hombre capaz de combinar, de modo creativo, enfoques analíticos y fenomenológicos, cuestiones históricas y sistemáticas: alguien de rasgos geniales, dotado de una enorme penetración filosófica, además de una persona sencilla y de gran calidez de trato. Tal vez las polémicas no se han terminado tan rápido como él creía o quería en aquellos años, pero la dirección que marcaba su observación me parece la única que puede resultar fructífera.

Como contrapartida baste citar el hecho que puso de manifiesto el inolvidable Franco Volpi, lamentablemente también tempranamente fallecido, de quien tuve la suerte de ser amigo. En una notable conferencia dictada en México, Franco mostró que los primeros editores de Wittgenstein, al publicar a mediados de los años '60 sus anotaciones de comienzos de los años '30, censuraron una referencia a Heidegger, en la cual Wittgenstein decía que podía imaginar muy bien qué quería decir Heidegger cuando

hablaba de cosas como “ser” y “angustia”. En la versión publicada de la conferencia de Franco se transcribe el texto completo de la anotación de Wittgenstein, seguido de certeras explicaciones (cfr. Volpi, 2006: 212-221). Seguramente, en su adoración por el maestro, en sí loable, los editores habrán creído, de muy buena fe, estar salvando su memoria de una vergüenza irreparable, al borrar el ominoso nombre de Heidegger y la referencia a su palabrería sobre el ser ya denunciada por Carnap. Hoy el asunto se nos aparece como un verdadero sinsentido. En todo caso, la historia no deja de ser útil a la hora de entender por qué razón un pensador tan poco atado a las polémicas de trincheras como Wittgenstein se distanció tan rápidamente del Círculo de Viena, que lo tenía por uno de sus referentes principales.

9. Algunas de las más grandes cabezas filosóficas han escrito en griego y alemán. ¿Cree que la filosofía “tiene idioma”? ¿Puede decirnos algo sobre la filosofía en lengua castellana?

Realmente no pienso que haya una lengua en particular que sea el idioma de la filosofía. Lo que ocurre es que, desde el punto de vista histórico, han sido el griego y el alemán y también el latín lenguas en las que fue escrita la mayor parte de la producción canónica en la historia del pensamiento filosófico occidental. Por otro lado, creo que no se puede negar que existen ciertas conexiones entre las posibilidades que abre una determinada lengua y el tipo de pensamiento filosófico que se produce en esa lengua. Esto no quiere decir que haya lenguas esencialmente privilegiadas para el pensamiento filosófico, y otras que, por mucho que quieran, no dan de sí lo suficiente. Esto, dicho así, es algo que yo no creo que pueda sostenerse. Mi punto es menos pretencioso: cuando uno estudia un autor, por la razón que sea, el acceso a ese autor en el texto original es imprescindible si se quiere hacer un estudio realmente serio, que dé cuenta de un conocimiento de primera mano. Esto vale no sólo para el griego, el alemán y el latín, sino también para el inglés, francés, italiano, español y, si fuera el caso, ruso, chino o árabe. Cuando aconsejo esto a mis estudiantes, se piensa a veces que lo

mío es una especie de preciosismo lingüístico: tanto más actualmente cuando la mayoría de los estudiantes, si acaso leen alguna otra lengua diferente del español, leen sólo inglés. Pero hagan la prueba de leer, por caso, *Sein und Zeit* en la versión alemana y luego en la inglesa, francesa o española: en muchos casos parece que se tratara de autores diferentes. Ni hablar de la diferencia entre leer Aristóteles en el original y en una traducción al español, el inglés o el francés.

Pero, además de la necesidad de acceso a las fuentes, el monolingüismo o el habitual bilingüismo español-inglés tiene la desventaja, en materia de literatura especializada, de estrechar enormemente la posibilidad de familiarizarse con diferentes tradiciones hermenéuticas. Por caso, en los países de lengua inglesa es cada vez más frecuente, hoy por hoy, que los autores de tesis de doctorado e incluso de monografías escritas a edad más avanzada, no lean ninguna otra lengua que la propia. Por lo mismo, sólo pueden conocer y citar lo que está disponible en esa lengua, lo que conduce a la ignorancia forzosa de aportes, a veces de calidad superior, que han sido publicados en alguna de las otras lenguas del espacio centroeuropeo. Como siempre digo: si usted estudia a Aristóteles y no puede leer a Enrico Berti, porque la gran mayoría de sus textos están en italiano y en francés, entonces el que se pierde algo fundamental es usted y no precisamente Enrico Berti, quien por cierto lee las lenguas más importantes para la investigación filosófica.

Aquí sí, me parece, el insularismo anglosajón suele presentar ribetes alarmantes. Dos o tres generaciones atrás, el panorama era muy diferente. Estudiosos como W. D. Ross, G. Vlastos, H. Cherniss, G. E. L. Owen, por citar sólo algunos nombres famosos en la investigación en filosofía antigua, leían sin excepción diversas lenguas modernas, además de tener una competencia solidísima de griego y latín, por supuesto. Comparado con el panorama actual el contraste es alarmante. ¿Eran esos brillantes *scholars* menos inteligentes que nosotros, de modo que hoy podemos prescindir de los instrumentos

que para ellos eran imprescindibles y básicos? ¿O habrá que pensar más bien que estamos dejando de lado aspectos fundamentales, irrenunciables, en una formación verdaderamente integral y sólida? Agravo la pregunta: de aquí a veinte o incluso quince años, ¿quién estará en condiciones todavía de leer en el original a Platón, Aristóteles, Tomás de Aquino o Kant, tras la reforma de los planes de estudio en Europa? ¿Da simplemente lo mismo que, en un futuro próximo, ya no haya profesores capaces de hacer exégesis de esas fuentes canónicas desde el original?

Respecto del español que, como todo el mundo, considero una lengua extraordinaria, es un hecho innegable que no existe un *corpus* filosófico en nuestra lengua que pueda compararse con el que tenemos en griego, alemán, latín, inglés, francés e italiano. Me refiero, obviamente, a textos primarios de carácter canónico. Parte de la explicación tiene que ver con el hecho de que, en la época de liderazgo político y cultural de España, durante el Renacimiento, los filósofos españoles como Francisco Suárez (un pensador verdaderamente notable) escribían en latín. Algo semejante ocurrió con el alemán hasta la aparición de Kant. Leibniz escribía en francés y latín; Wolff, fundamentalmente en latín. Sólo con Kant irrumpe el alemán como lengua filosófica de primer rango. Como quiera que sea, me temo que filósofos como Ortega, Unamuno, Zubiri o Millán Puelles, más allá de su indudable rango, no han dado lugar a un fenómeno parecido. En cambio, en lo que concierne a la investigación filosófica, ha habido un enorme mejoramiento en los últimos treinta años: hoy hay literatura especializada de gran nivel en español en muchas áreas de investigación. También las revistas especializadas han experimentado una enorme mejora en su nivel de calidad. Empieza a ser bastante injusto que en muchas revistas de primer rango y en congresos oficiales no se admita al español. Esto debería cambiar muy pronto, si no fuera porque la tendencia al monolingüismo (“todo en mal inglés”) amenaza gravemente la posibilidad de que el español se posicione como una lengua científica aceptada en el área de la filosofía y las ciencias humanas. Que semejante “monolingüismo” o “bilingüismo en la

precariedad" representa una enorme pérdida resulta obvio. No hay que olvidar que la relación que la filosofía y las humanidades mantienen con el lenguaje natural es completamente diferente de la que mantienen las ciencias naturales. La pérdida de contacto con el sustrato de comprensión provisto por las lenguas históricamente constituidas involucra un enorme riesgo de homogenización artificial y empobrecimiento.

10. Volviendo a lo general: a pesar de haber excelentes estudios y monografías, la construcción de un "sistema" filosófico es hoy, en el idioma que sea, algo poco probable, quizá indeseable. ¿Le parece esto un signo de madurez filosófica?

Yo distinguiría aquí entre aspiración sistemática, por un lado, y aspiración a la verdad por el otro. La segunda me parece esencial a toda genuina filosofía; la primera no, al menos si la noción de sistema se toma aquí en su sentido más estricto. La noción de sistema no está presente desde el comienzo. Los estoicos fueron los primeros en adoptar una concepción declaradamente sistemática de la filosofía. Pasó mucho tiempo antes de que la noción llegara a desplegar todo su potencial y adquiriera su significado más estricto y exigente: un legado de la filosofía moderna. Que la verdad tenga que formar un "sistema", con las características peculiares que desde la Modernidad se asignan a esa peculiar forma de unidad altamente exigente (clausura, unidad deductiva, etc.), no es algo obvio. De hecho, en la filosofía contemporánea, tras el agotamiento del hegelianismo, hubo una fuerte reacción contra ese modelo de autocomprensión de la filosofía. Sin ir más lejos, la fenomenología constituye una reacción de este tipo, porque la divisa de Husserl de ir "a las cosas mismas" tenía el sentido metódico de privilegiar la descripción e interpretación de contextos fenoménicos acotados, tratando de respetar su irreductible especificidad, frente a la tendencia especulativa constructiva que apunta a lograr una unidad cada vez más abarcadora, incluso al precio de sacrificar la cercanía respecto de los fenómenos. Personalmente me siento más próximo al modo fenomenológico de entender la tarea de la filosofía. Esto

no supone, en modo alguno, la renuncia a la búsqueda de unidad del conocimiento filosófico, pero ni esa unidad ha de lograrse a cualquier precio, ni tiene que revestir ella misma la forma de un "sistema".

Creo que la aspiración a cierto tipo de unidad del conocimiento, que no necesariamente ha de llamarse sistemática, es un componente irrenunciable de toda genuina filosofía. Sin embargo, la exigencia de atenerse a los fenómenos juega un papel correctivo igualmente imprescindible y ha de tener siempre prioridad metódica. La alternativa entre "fenomenología" y "especulación" plantea una tensión productiva que toda filosofía debe, de algún modo, resolver por medio de una cierta ecuación. En último término, es cuestión de proporciones: en filósofos especulativos como Hegel hay un componente importantísimo de análisis fenomenológico de gran calidad y viceversa hay pensadores como Husserl (y de otro modo Heidegger) que no se limitan exclusivamente al análisis de contextos fenoménicos particulares, bajo una exclusión de toda perspectiva que apunte a la integración unitaria. Los modelos de unidad del conocimiento pueden ser muy diferentes, de modo que no todos necesitan tener la forma de un "sistema" en el sentido más exigente del término.

Nada de esto afecta, como digo, a la aspiración a la verdad. La cautela a la hora de forzar las cosas especulativamente con vistas al logro de unidad sistemática, puede verse como un modo particularmente estricto de atenerse a lo que exige la aspiración a la verdad. Tal es el caso con la divisa husserliana "¡a las cosas mismas!", que expresa, a mi modo de ver, una sana conciencia de la necesidad de atenerse primero a lo que necesariamente ha de ser lo primero: los fenómenos que queremos comprender.

11. Nos gustaría terminar hablando de las relaciones de la filosofía con la universidad. En sus obras, hay una continua apuesta por una comprensión racional de la acción, análoga al sentido aristotélico

de la concepción global de la vida (prohaíresis). ¿Puede entenderse así la labor filosófica académica? Schopenhauer alertaba contra la filosofía de universidad...

Para responder esto, necesito valerme de la diferencia entre “lo que es” y el de “lo que debe ser”. En este último plano diría que, desde luego, la vida académica de un profesor dedicado a la filosofía debe aspirar a cierto tipo de unidad de sentido, propia de cualquier proyecto vital que satisfaga exigencias mínimas de racionalidad práctica. También la vida académica y la científica, dedicadas al conocimiento, son eso: formas de vida. No por nada ya en Platón y Aristóteles e incluso (si Jaeger tiene razón) en la tradición pitagórica, está presente el ideal de lo que se denominó el *bíos theoretikós*, es decir, la vida teórica o contemplativa. Esa vida es teórica o contemplativa en lo que concierne a la estructura de la actividad dominante en ella pero, en cuanto actividad vital, es también ella una forma de praxis. Una cuestión diferente es si el modo en que la universidad se comprende actualmente a sí misma y a su misión fundamental, así como el modo en que la sociedad comprende a la universidad y lo que espera de ella, favorecen o dificultan el logro de esa aspiración. Aquí estamos en el plano de lo que simplemente es. Y debo decir que, en este último plano, tiendo a ver las cosas con creciente preocupación, para no decir con cierto desaliento.

La pregunta menciona la crítica de Schopenhauer a la filosofía universitaria de su época. Bien. ¿A qué objetivo concreto apuntaba esa crítica? A la filosofía de Hegel, considerada despectivamente por Schopenhauer como la filosofía oficial del Estado Prusiano, contra la cual no había logrado competir con éxito en Berlín. No es exagerado decir que ya quisiéramos nosotros tener ese tipo de problemas con la filosofía universitaria. Hegel fue director de colegio y enseñaba en sus clases un resumen de su filosofía, de lo cual resultó un escrito, *Philosophische Enzyklopädie für die Oberklasse*, conocido por el título con el que lo editó posteriormente K. Rosenkranz: *Philosophische Propädeutik*. Les sugiero que le echen una mirada y

me digan si les parece imaginable utilizar ese escrito en nuestra escuela media o incluso, me atrevo a decir, en ciertos niveles de la enseñanza universitaria.

El problema de Schopenhauer con la filosofía universitaria tiene que ver con que detestaba el hegelianismo. Sus otros argumentos acerca del profesor de filosofía como mero asalariado que se vende al Estado por la paga, etc., pueden ser atendibles en algún punto, pero no son ni de lejos generalizables ni tocan tampoco, a mi juicio, el meollo de la cuestión que nos interesa aquí. El problema que hoy tenemos nosotros con la filosofía universitaria es totalmente diferente: la deslegitimación, casi completa, de la filosofía, ya no en la sociedad o en sus sectores menos ilustrados, sino al interior de la propia universidad.

Bien miradas las cosas, no es un problema que afecte sólo a la filosofía. En muchos países se ha barrido casi por completo con la filología clásica, por ejemplo: nada menos que con el estudio del griego y el latín y, con ello, de las fuentes fundamentales de la tradición cultural occidental. En otros se los ha reducido a su mínima expresión, para sustituirlos por cosas de rango tan universitario como cursos en manejo de plantillas *excel* o presentaciones *powerpoint*. No bromeo ni exagero: se coloca a estos cursos en el mismo nivel que el de aquellos, al admitir que se lee otorguen el mismo tipo de “créditos” (a veces la misma cantidad), y al convertir a los primeros en cursos, en el mejor de los casos, optativos, cuando por ventura todavía los hay. He hablado hace poco con una alta autoridad de una universidad alemana de larga tradición, teólogo e historiador. Me decía que para un proyecto enorme de edición de fuentes de la temprana ilustración, que tiene financiado por muchos años, le cuesta enormemente conseguir gente joven competente que pueda leer textos manuscritos en latín (tardío, no clásico), transcribirlos e interpretarlos. A nadie parece importarle demasiado: ¿para qué ocuparse de esas cosas hoy en día? ¿No será más útil aprender el manejo de la última versión de un *smart phone* o del último *software* de organización de bancos de datos?

Repito: estas son cosas que se oyen al interior de la propia universidad y no en lugares donde la gente no ha tenido oportunidad de estudiar. El asunto no se limita al área humanística: tampoco la ciencia pura (allí donde no puede prometer aplicación inmediata) goza de mucha comprensión al interior de la propia universidad, ya no digamos de la sociedad. Tal cosa ocurre, con frecuencia creciente, con la matemática pura, la astronomía o aquellos ámbitos de la física alejados de la ingeniería y la aplicación tecnológica.

Al incorporar estudios de tipo meramente técnico o profesional, la universidad ha entrado en un proceso que necesariamente amenaza su propia identidad. Hay universidades que ofrecen más de doscientas licenciaturas. Muchas de ellas tienen que ver con actividades profesionales en sí mismas muy loables, pero que no constituyen propiamente ciencias, sino actividades profesionales o técnicas. ¿Cómo articula de manera orgánica una única institución un espectro tan heterogéneo de actividades y proyectos vitales, con motivaciones y objetivos poco menos que inconmensurables? La ciencia pura, el conocimiento puro es, hoy por hoy, una actividad minoritaria al interior de la propia universidad. Mucha investigación pura se refugia en centros o institutos paralelos, algunos creados por las propias universidades, otros independientes. Casi todo lo que se hace en la universidad misma, como tarea central, va encaminado a la preparación para el ejercicio profesional, y el grupo ampliamente mayoritario de destinatarios de esas actividades de formación son personas que esperan obtener una calificación profesional que les permita tener mejores oportunidades laborales y sostener su esperanza de mayores ingresos en el futuro. Todo muy comprensible, humano y hasta sensato desde el punto de vista de cierto tipo de interés social, pero también muy lejano, me temo, de lo que sería una genuina opción por el conocimiento.

En un panorama así, ¿qué podría ofrecer algo tan curioso e inútil, tan poco rentable como la filosofía? Nada que pudiera interesarle demasiado a nadie, al parecer. Al menos hasta que la propia

universidad lleve a cabo una genuina reflexión que apunte a recuperar una mayor claridad respecto de su misión y objetivos principales. En todo caso, no recae el peso de la responsabilidad del destino poco auspicioso de la filosofía exclusivamente en circunstancias externas. Aquí hay que preguntarse también en primer lugar, según el primado de la autocrítica que defendí antes, qué responsabilidad tenemos los que nos dedicamos a la filosofía y la enseñamos. ¿Somos capaces de encarnar en nuestra propia actividad académica, de un modo más o menos creíble, la opción fundamental por el conocimiento, en general, y por el saber filosófico en particular? ¿O es que el actual tráfigo de la vida universitaria –reuniones, burocracia, proyectos de investigación, reales o supuestos (porque muchas veces consisten en todo menos en investigar e incluso, a veces, atentan de modo directo contra la posibilidad misma de la investigación)–, nos arrastra, más bien, a una paulatina pérdida de contacto con lo que resulta definitorio de nuestra identidad como profesores de filosofía?

La filosofía es esencialmente vocacional, también en la forma de una actividad académica. Si el profesor pierde todo contacto con esa primera motivación incontaminada, resulta muy difícil que pueda entusiasmar a nadie más, con algo tan árido y tan difícil como es el estudio de la filosofía. La filosofía, también la académica, si es genuina, ha de ser un modo de vida. En una actitud que bajo apariencia de purismo esconde, me parece, un desencanto personal, Schopenhauer decía que los profesores de filosofía no viven para la filosofía, sino más bien de ella. A mi juicio, esto sólo puede valer para los malos profesores de filosofía, con el agregado de que de ese modo posiblemente terminarán por no lograr siquiera vivir de la filosofía. Mi maestro, el prof. Wieland, escribió una vez que, en las condiciones del mundo actual, solo puede vivir para la ciencia, incluida la filosofía, aquel que consigue vivir de ella, salvo que uno tenga garantizada de algún otro modo la subsistencia económica. Ésta me parece una posición más realista, aunque menos espectacular. Si alguien prefiere el otro camino (en el caso de la recomendación de Schopenhauer incluye además no casarse

ni engendrar hijos que luego habrá que mantener), siempre estará en condiciones de escogerlo libremente.

Mi convicción es que si como profesores logramos mantener viva la llama de nuestro entusiasmo, que motivó en su día una primera opción radical por la filosofía, necesariamente habrá personas que sean sensibles a ese entusiasmo a las que se les pueda abrir un camino que, tal vez, ni siquiera habían contemplado como propio. La sociedad no puede ser reducida al nivel de una factoría o una empresa. Junto a empresarios, técnicos y profesionales necesitamos también artistas, científicos, filósofos, religiosos, en fin, gente dedicada prioritariamente a lo que se llamaba la vida del espíritu. A la universidad y sus autoridades, a los políticos encargados de la educación, habría que pedirles que tengan altura de miras para ir un poco más allá de lo inmediato y que, sin perder de vista lo que resulta en cada caso factible y necesario, no nos priven de todo espacio para desplegar nuestra verdadera tarea. Esta tarea, además de apuntar a un bien humano básico, como es el conocimiento, y de cumplir una función importante en la salvaguarda de toda una tradición intelectual y cultural, puede ayudar también a otros a hallar su propia vocación, aunque no sean más que unos cuantos dentro de cada generación de estudiantes. Fuera de eso, somos nosotros mismos, los profesores, los que tenemos que hacer todo lo que esté en nuestras manos para estar a la altura de la tarea que nos toca cumplir.

12. ¿Puede contarnos, por último, algo de sus actuales investigaciones?

Actualmente estoy dando los primeros pasos para escribir un libro sobre la concepción kantiana de la acción. Realizo ahora un intenso trabajo de fuentes, sin escribir nada definitivo aún. Tengo una línea de trabajo básica delineada, que parte de la distinción entre dos modos de considerar la acción, a saber: como un entramado causal, por un lado, y como un entramado de sentido, por el otro. Es una línea de interpretación que ya intenté poner a prueba en el caso

de Aristóteles y ahora quiero extender, con las modificaciones del caso, a Kant. Si todo va bien, espero en tres o cuatro años tener concluido este libro, escrito en alemán.

REFERENCIAS

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Madrid, Editorial Gredos.
- HEIDEGGER, Martin. 1927. *Sein und Zeit*, Martin Heidegger Gesamtausgabe, Band 2, Vittorio Klostermann, 1977.
- HEIDEGGER, Martin. 1969. *Zur Sache des Denkens*, Martin Heidegger Gesamtausgabe, Band 14, Vittorio Klostermann. Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm v. Herrmann, 2007.
- HUSSERL, Edmund. 1936. *Die Krisis de europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana Band VI, The Hague, Martinus Nijhoff.
- NICHOLS, Shaun. 2011. "Experimental Philosophy and the Problem of Free Will" en *Science*, v.331 (n.6023), marzo, pp.1401-1403.
- PLATÓN. *Diálogos*. Madrid, Editorial Gredos.
- VIGO, Alejandro. 1996. *Zeit und Praxis bei Aristoteles. Die Nikomachische Ethik und die zeit-ontologischen Voraussetzungen des vernunftsgesteuerten Handelns*, Freiberg/München, Karl Alber.
- VOLPI, Franco. 2006. "La maravilla de las maravillas: que el ente es. Wittgenstein, Heidegger y la superación ético-práctica de la metafísica" en *Tópicos* 30, pp. 197-231.