

COMENTARIOS

SOBRE UNA POLÉMICA RECIENTE EN TORNO A LA FILOSOFÍA *

J. C. Morales

El futuro historiador que siga el apacible y somnoliento recorrido de la filosofía española de los últimos treinta años habrá de detenerse, sorprendido y admirado, ante esta polémica; detenerse y examinar el acontecimiento con detalle, en lo que tiene de sustancia, ciertamente, pero, sobre todo, en lo que tenga de síntoma y de fermento, de revelación y de provocación.

Aunque a disgusto, los simples contemporáneos podemos pararnos sólo en la sustancia: Habent sua fata libelli, y mejor no arriesgarse a irritarlos con predicciones.

La cuestión que Sacristán y Bueno debaten —mejor, quizá: la cuestión *en que* se debaten— rebasa el marco del aforismo kantiano, en cuanto no se centra primeramente en la filosofía ni en el filosofar, sino en el oficio de filósofo. Cierto que su resolución depende de sus implicaciones con los otros dos puntos.

La tesis de Sacristán es —si acertamos a dar con el núcleo racional de su discurso “epidíctico”— que si la filosofía nada puede decir sobre lo que positivamente es, bueno será dejar de enseñar tal saber vacío; y que si algo puede decir sobre lo que se hace, bueno será que hable por boca de aquellos mismos que lo hacen. Si la filosofía no es saber sustantivo, sino adjetivo, que el filosofar sea también profesión

* M. Sacristán: *Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores*. Ed. Nova Terra, Barcelona, 1968. 37 págs.

G. Bueno: *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*. Ed. Ciencia Nueva, Madrid, 1970. 319 págs.

adjetiva, pues sólo en su adjetividad puede ser algo vivo y eficaz.

Por el contrario, Bueno defiende —si acertamos a dar con una síntesis poco ofensiva para las quebraduras de su índice— que la filosofía puede decir algo, y que, de hecho, necesariamente lo dice; que lo diga bien y a tiempo es misión del especialista, del filósofo.

Pero, ¿qué es lo que la filosofía dice y cómo llega a decirlo? O de otro modo, ¿qué es filosofía? Y, ¿qué es filosofar?

La “diafonía ton doxon”, la diversidad de opiniones sobre estas dos preguntas, se esgrime desde antiguo como argumento contra la consistencia del saber filosófico: el coro de los que filosofan emite al respecto sonidos absolutamente disonantes. ¿Al respecto de qué?, sin embargo: al respecto de un juicio, de una “crisis” sobre su propio hacer. Si no por sus resultados, sí por el hecho de que tal crisis” ocurra, puede ser definido un rasgo común a toda filosofía: su *carácter crítico*, su capacidad para preguntarse por sí misma, para “autoconstituir continuamente su propio objeto” (Zubiri).

Claro, que esto no es suficiente. Para Sacristán este carácter crítico caracteriza a una filosofía reducida a vacua reflexión sobre sí misma, quizás bajo la forma de contemplación retrospectiva de sus glorias históricas. Privada de objeto por la cientifización de las diversas parcelas del saber, cuando pretende como especialidad académica (y lo es desde mediados del siglo XIX, en Berlín, no de antes) ir más allá de ese meditando historiarse a sí misma, sólo puede formar especialistas en Nada”. La carencia de *sustantividad* que da origen a este *dogmatismo* es consecuencia de la independización histórica de los saberes científicos. Para un filosofar que escape a tan triste suerte propone Sacristán un instituto suprafacultativo, donde científicos y hombres prácticos reflexionaran sobre sus respectivos quehaceres.

Para hallar justificación al oficio de filósofo, Bueno tiene que justificar a la filosofía como saber autónomo. Más o menos, lo hace del modo que sigue:

El objeto de la filosofía no es ni una parte o aspecto del mundo —de ello tratarían las ciencias—, ni el mundo como totalidad —pues, y en ello tiene razón Sacristán, ¿qué quedaría de un Todo al que le han sido sustraídas sus partes?—; su objeto es el mundo como totalización, i. e., como constitución procesual de una totalidad nunca rematada. Esto significa que la conciencia filosófica está dentro de y es una con el proceso en que la totalidad se constituye y se destruye en cada instante; y significa también que evade la consideración de un todo dado con sus partes. Significa, en definitiva, que su tarea es dialéctica, no metafísica.

Ahora bien, ¿es el filosofar una actividad *racional* en la que, además, pueda uno *especializarse*?

Mientras que las ciencias son *categoriales* —analizan la realidad hasta, y la construyen desde un cierto límite—, la filosofía no tiene, en su proceso de “trituration” analítica de la realidad más límite que lo indefinido, lo negativo: el “ápeiron” de Anaximandro, el dios kantiano; es, por ello, *trascendental*. Pero si este límite negativo, esta “materialidad trascendental”, se determinara, la filosofía pararía en metafísica dogmática; sólo una nueva reconstrucción sintética del mundo completa la pregunta del análisis: “¿Por qué esto, y no más bien lo otro?”, y la distingue de la de la metafísica: “¿Por qué el ser, y no más bien la nada?”. En el “progressus constructivo, se hace, sin embargo, ostensible un hiato: un salto desde la “materialidad trascendental” a la “conciencia corpórea”. (La duda metódica reconstruye desde el Código; la crítica de Kant va desde el ideal trascendental a las categorías del entendimiento). Con la aparición histórica de esta “conciencia individual corpórea” —sobre la que Bueno promete una, a mi entender, muy necesaria monografía— surge históricamente la racionalidad crítica y la institucionalización de su ejercicio; en la academia platónica se sitúa esta forja de la autoconciencia del quehacer racional. Quehacer que experimenta un proceso de diferenciación histórica del trabajo, del que resultan las diversas comunidades científicas, pero que tiene dados, desde el momento de su autoconstitución social, los objetos con que trabaja: las ideas. Claro, que

lo uno, lo múltiple, lo falso o la estructura, brotan en el proceso de totalización crítica y lo constituyen, al contrario de lo que pensó Platón; forman una “*symploké*”, un encadenamiento en el que guardan relaciones de mutua implicación y contradicción, que, para un momento histórico determinado, pueden *axiomatizarse* por una *Noetología* que plasma la *forma canónica* del problema filosófico como diferente de la del científico.

Queda así establecida la *racionalidad* de la filosofía y su *sustantividad* gnoseológica: la posibilidad, por tanto, de establecerla como oficio, como *especialidad* académica. Posibilidad que se mantiene mientras subsiste la conciencia corpórea, sin que le quepa ninguna “muerte” escatológica. Precisamente su “*practicidad recurrente*”, su vocación política, es para Bueno la justificación de una *efectiva* especialidad filosófica, concebida como “*paideia*”, como “*formación de la conciencia personal*”.

Hasta aquí, los textos. Sería ocioso poner de relieve el significado que su planteamiento, claro y radical, tiene en la actual circunstancia española: las discusiones a que dieron lugar lo atestiguan fidedignamente.¹ La *autocrítica* de la filosofía

¹ De una de tales discusiones es esta nota parcial resultado. Se celebró en noviembre pasado en forma de “*cátedra crítica*”, y el diálogo se continuó en fecha posterior con el propio profesor Bueno (vid. infra). J. Sanmartín, uno de los ponentes, aún mostrándose en líneas generales de acuerdo con la tesis de Sacristán, no fue tan radical en la negación de la *sustantividad* de la filosofía, apoyándose en el hecho de la existencia de un saber pre y paracientífico; subrayando no obstante la necesidad del conocimiento científico como base insoslayable de la Filosofía, y propugnando una apertura interfacultativa que permitiera un diálogo, sistemático pero flexible, de las diversas especialidades. A. García Suárez, otro de los ponentes, tras analizar algunos puntos de la obra de Bueno, formuló objeciones a la noción de contradicción, en especial a su pretendida existencia incluso en la misma identidad, y a la representación de su forma lógica a través del functor de Sheffer. El diálogo se centró en torno al más acuciante problema de la necesidad de las ciencias, al de la relación de filosofar con la praxis en general y al de las diferencias reales —intencional y prácticamente— entre los planteamientos de ambos profesores.

—la pregunta por la “cuestión alfa”— se ejemplifica en ellos, y desde la perspectiva concreta de su función en nuestro medio ambiente. En esta oblicuidad del planteamiento, de donde, seguramente, se nutre la raíz de su veracidad, quisiera detenerme un momento.

A la vista de la orientación doctrinal de ambos pensadores pudiera pensarse en una fundamental coincidencia que se basara en el rechazo de la filosofía como ideología académicamente establecida y la admisión de un filosofar no ideológico. Visto así el asunto, sin embargo, tal filosofar no sería puesto en cuestión y la discusión se reduciría al problema “administrativo” de una ubicación social que permitiera la independencia oficial del filósofo.

Es evidente que no es este el caso: la argumentación —aparentemente positivista— de Sacristán, y, sobre todo, su propuesta institucional tienden a decantar un filosofar independizado por la desprofesionalización de cualquier tipo de doctrina, de filosofía; ésta —¿dónde colocar el momento escatológico?—, negativamente valorada como ideología, y, por ende, suprimida. Queda un filosofar ligado profesionalmente a la práctica de la ciencia o de la política; una reflexión “desinstitucionalizada” intrínsecamente inseparable de la ciencia o de la actividad sobre una “totalidad concreta”. Por el contrario la argumentación —que se declara dialéctica— de Bueno nos conduce a una filosofía cuya sustantividad gno-seológica posibilita una profesionalización hecha efectiva en virtud de su función social educadora, de su capacidad de ser “paideia”; si la expresión se me entiende bien, en virtud de una función ideológica positivamente valorada, y por tanto, permanente. La contraposición *adjetivo-sustantivo* refleja exactamente, a mi entender y a pesar de todo, esta divergencia fundamental.