

¿QUÉ ES UN FILÓSOFO?

JOSÉ CARLOS BERMEJO BARRERA

Departamento de Historia I. Faculdade de Xeografía e Historia
Universidade de Santiago de Compostela. 15703 Santiago de Compostela

En este trabajo se lleva a cabo un análisis diacrónico de las concepciones que de la figura de filósofo y de la actividad filosófica se han desarrollado desde la Antigua Grecia hasta nuestros días. A lo largo de ese recorrido puede observarse una larga evolución en la que desde una concepción en la que la filosofía presupone un saber asociado a un determinado género de vida se evoluciona hacia otra concepción de la filosofía como un acontecimiento especializado, equiparable a los diferentes tipos de ciencias. Cabe contrastar así una visión continuista de la concepción de la figura del filósofo, que conservaría una identidad desde sus orígenes helénicos hasta la actualidad, con otra visión más "historicista", por la cual el filósofo se define a sí mismo y a su actividad de maneras diversas según sus circunstancias históricas.

Palabras clave: filósofo, género filosófico de vida, filosofía, ciencia, historicidad

A la memoria de mi padre

I

¿Qué es un filósofo? Aparentemente, la respuesta a esta pregunta es muy sencilla: alguien que, de una manera u otra, se dedica a la filosofía. La respuesta podría complicarse si a su vez nos preguntásemos qué es la filosofía, puesto que el número de respuestas sería prácticamente similar al número de sistemas filosóficos, o incluso al número de filósofos. Sin embargo, no será preciso ir tan lejos, puesto que suele considerarse que la pervivencia de un término, *filosofía*, durante dos milenios y medio nos garantiza, si no una definición clara y nítida del mismo, sí al menos la existencia de un cierto concepto y de una determinada tradición que se

habría ido conservando a lo largo de todo este tiempo. En este sentido, estaría muy claro, por ejemplo, que Tales, Platón, Kant y Derrida son filósofos, y por lo tanto que un filósofo es lo que todos ellos son, o lo que todos ellos tienen en común.

Esta noción del sentido común filosófico, que exalta la continuidad y destaca fuertemente la identidad de la disciplina, ha sido puesta en duda por algunos filósofos, y será por lo tanto justo apelar a los nombres de algunos de ellos, en tanto que prefiguran los rasgos de la tesis que pretendemos formular.

En primer lugar, cabe destacar la importancia en este sentido de la figura de Wilhelm Dilthey, quien en algunos pequeños trabajos¹ dio un justo tratamiento a este problema. En su opinión: “hay que preguntar a la historia qué sea la filosofía. Nos muestra el cambio en el objeto, las diferencias en los métodos; solamente la función de la filosofía en la sociedad humana y su cultura es lo que persiste”². La filosofía, sometida a las múltiples contingencias que el devenir histórico impone, ya no sería una disciplina perfectamente delimitada, sino una función de naturaleza pro-teica³.

La filosofía conoce un desarrollo en el tiempo y se estructura en *períodos*, formados por un determinado haz de supuestos históricamente condicionados, que son los que determinan las posibilidades filosóficas de cada momento y los que sugieren los problemas a plantear. Ahora bien, tras todos estos problemas, cuya configuración puede ser enormemente variada, podríamos rastrear ciertas invarianzas, y es que, a pesar de las numerosísimas y contradictorias definiciones de la filosofía, hay algo que es común a la actividad filosófica, y es tratar de descifrar el *enigma del mundo* y el *enigma de la vida*⁴.

¹ Recogidos en *Obras VIII*. “Teoría de la concepción del mundo”, México, 1945 (1931).

² W. Dilthey, “Filosofía de la filosofía”, *Obras VIII*, p. 96.

³ Porque: “históricamente el espíritu filosófico es un poder universal no vinculado con exclusividad a los grandes sistemas filosóficos”, *Ibid.*, p. 97.

⁴ Ver “Filosofía de la filosofía”, p. 105, y “La esencia de la filosofía”, *Obras VIII* (1907), pp. 171 ss.

La solución que nos propone Dilthey dista mucho de darnos una plena satisfacción, puesto que al remitir la actividad filosófica a la resolución de dos enigmas que, por su propia naturaleza, son absolutamente irresolubles, entronca dicha actividad con lo más profundo de una supuesta naturaleza humana. En efecto, en su opinión "la filosofía se halla ínsita en la estructura del hombre; todo hombre, sea cualquiera el lugar que ocupe, se halla comprendido en alguna aproximación hacia ella y toda actividad humana tiende a llegar a la reflexión filosófica⁵.

Correspondería a la *psicología descriptiva*, en su opinión, el análisis de las diferentes *concepciones del mundo*, que a su vez darían cuenta del desarrollo de los diferentes tipos de filosofía⁶. No obstante, en todas ellas la filosofía conservaría una cierta identidad por aspirar a la universalidad, por basarse en la ciencia y la conciencia empírica y por cumplir tres funciones: la de ser una teoría del saber, la de dar cuenta de la experiencia de la vida y la de establecer conexiones con el mundo práctico, es decir, con el mundo de la moral y la política. Dichas funciones se configurarían en la época de Dilthey en las misiones que en 1898 atribuía a la filosofía, a saber, servir de fundamentación y conexión entre las ciencias y desarrollar una filosofía de la vida, que dejarían arrinconada a la filosofía metafísica de cátedra o a la filosofía como profesión cerrada en sí misma⁷.

El análisis diltheyano nos ofrece numerosos elementos de interés, pero en cierto modo desplaza la respuesta a nuestra pregunta, puesto que la filosofía y el filósofo aparecen explicados mediante unos saberes: la Historia, la Teoría de las Concepciones del Mundo y la Psicología descriptiva, que arrebatan al saber filosófico su función de fundamentador del saber, función que por otra parte Dilthey gusta de reconocer. No se tratará de reivindicar ahora la autonomía absoluta de la filosofía, que Dilthey doblemente negó -y muchos otros filósofos antes que él, incluyendo al propio Hegel- al hacerla depender de las circunstancias históricas en su

⁵ W. Dilthey, "La esencia de la filosofía", p. 179.

⁶ Ver "La esencia de la filosofía", pp. 180-212.

⁷ Ver W. Dilthey, "La cultura actual y la filosofía" (1898), *Obras VIII*, pp. 240-248.

desarrollo y al remitirnos a otros saberes que pueden dar la clave de su devenir, sino de buscar una respuesta en la que el papel privilegiado de la filosofía -como fundamentadora del conocimiento y de sí misma- no sea meramente transferido a otro saber tan institucionalizado y tan limitado como ella, como pueda ser la Historia o la Psicología descriptiva, puesto que en ese caso la pregunta *¿qué es un filósofo?* debería ser sustituida por otra: *¿qué es un historiador o un psicólogo?*, dado que, en último término lo que nos estamos preguntando es qué es, o a qué corresponde un determinado tipo humano que parece asumir la función de preguntarse por los fundamentos últimos del saber, la moral y quizás de todas las preguntas posibles.

No nos conformaremos pues con desplazar simplemente la pregunta a otro campo, pero antes de continuar con esta indagación será necesario mencionar todavía a otro autor que quiso también responderla en un sentido en cierto modo similar al de Dilthey: se trata de R.G. Collingwood.

La figura de R.G. Collingwood es enormemente compleja; profesor de filosofía y autor a la vez de obras históricas⁸, supo abordar una gran cantidad de cuestiones filosóficas con una excelente amplitud de miras que lo hacen digno de la mayor consideración intelectual.

Una característica general del pensamiento filosófico de Collingwood es la importancia que le concedió al método histórico como método hermenéutico en filosofía. Así, por ejemplo, en su opinión: "Metaphysics has always been an historical science, but metaphysicians have not always been fully aware of the fact"⁹. La metafísica, si quiere tener futuro, deberá abandonar toda pretensión y esperanza de ser una ciencia deductiva o casi matemática, y constituirse como ciencia histórica. La función histórica de la metafísica consistiría en estudiar las constelaciones de las diferentes presupuestos que en cada momento histórico han ido haciendo posible el conocimiento, sobre todo en el campo de los presupuestos absolutos¹⁰,

⁸ Su trayectoria intelectual fue trazada por él mismo en su *Autobiografía*, México, 1953 (Londres, 1939).

⁹ R.G. Collingwood, *Essay on Metaphysics*, Oxford, 1939 (Chicago, 1972, reimp.), p. 58.

¹⁰ Ver *Essay on Metaphysics*, pp. 60, 67 y 73-77.

y "in metaphysics as in every other department of history the secret of success is to study the background"¹¹.

Es evidente que si es posible, siguiendo la opinión de Collingwood, hacer de la metafísica una ciencia histórica, lo mismo ocurrirá con el resto de la filosofía, e incluso con la ciencia, cuya vinculación con la tecnología la haría mucho más vulnerable al devenir histórico. En efecto, en su opinión: "I conclude that natural science as a form of thought exists and always has existed in a context of history, and depends on historical thought for its existence. I venture to infer that no one can understand natural science unless he understand history; and that no one can answer the question what nature is unless he knows what history is"¹². Las vinculaciones entre historia y ciencia han sido destacadas por numerosos autores tras la redacción del último libro de Collingwood y no es posible negarlas hoy en día tras la publicación de las obras de Popper, Kuhn, Lakatos, Barnes, Feyerabend y tantos otros, pero quizás lo que alguien pueda poner en duda es el valor explicativo que en último término se le otorga a la Historia.

Conviene aclarar que para nuestro autor la Historia es nada más que un método del que no se puede prescindir al estudiar las realidades humanas y sociales, pero en modo alguno un saber absoluto que pueda servir de fundamento a la filosofía. Pues si bien es cierto que cada filósofo es hijo de su tiempo y que lo que piensa es lo que están pensando sus contemporáneos, como señala el mismo Collingwood: «what I find in the writing of any one philosopher is nothing like that; it is more a series of attempts to think, more clearly and consistently than its contemporaries, in ways more or less common to them all»¹³. Sin embargo, también lo es el que la Historia como método no permite agotar nuestras reflexiones. La historia, en tanto que método, puede proporcionarnos una serie de conocimientos más o menos fiables sobre el desarrollo del pensamiento, sobre sus condicionantes, su evolución y la configuración de sus temas, pero precisamente, en cuanto método establecido, no puede agotar nuestras preguntas.

¹¹ R.G. Collingwood, *Essay on Metaphysics*, p. 191.

¹² R.G. Collingwood, *The Idea of Nature*, Oxford, 1945, p. 177.

¹³ R.G. Collingwood, *The Principles of Art*, Oxford, 1938, p. 296.

Más allá de los métodos perfectamente establecidos, que permiten el desarrollo del conocimiento científico o del conocimiento histórico, se halla el pensamiento estrictamente filosófico, que nunca podrá constituirse como ciencia, debido a que los conceptos filosóficos no pueden definirse con nitidez. En la propia naturaleza de estos conceptos está el *overlap of classes*, es decir, la superación de los límites de los conceptos firmemente establecidos en otros campos. Dicha superación ha de servirnos para lograr ampliar nuestro campo de reflexión y constituye la característica fundamental del método filosófico¹⁴.

No hay, por lo tanto, una primacía de la historia sobre la filosofía en Collingwood, sino más bien un enriquecimiento mutuo, puesto que el método filosófico se ve rejuvenecido mediante la aplicación del método histórico, nacido en la Europa del siglo XIX, al permitirle captar una de las dimensiones fundamentales del conocimiento filosófico y científico; y la filosofía enriquece la historia al permitirle, mediante la reflexión, superar las barreras y los límites de sus propios conceptos y de su propio método.

Tanto Dilthey como Collingwood nos proporcionan una imagen del desarrollo de la filosofía en la que ésta deja de ser el producto absolutamente libre y autónomo de un sujeto cognoscente que flote sobre la historia como Yahvé sobre el abismo en el Génesis, para convertirse en el producto de los esfuerzos que los seres humanos han venido desarrollando a lo largo del tiempo para dar solución a diferentes tipos de problemas, algunos de los cuales pueden tener mayor o menor duración en el transcurso de los siglos.

La vinculación entre el devenir de la filosofía y el devenir histórico es, pues, una vinculación profunda. No se trata de que el segundo de ellos *condicione* el desarrollo de la filosofía, sino de que ambos forman parte del mismo proceso. Pero en dicho proceso ninguna de las partes puede *explicar* a la otra; no será así la historia la que, una vez arrebatada la autonomía de la filosofía, pueda pasar a explicarla, sino que sencillamente

¹⁴ Sobre todos estos problemas ver R.G. Collingwood, *An Essay on Philosophical Method*, Oxford, 1933, *passim* y sobre todo pp. 26-53.

cada época de la historia posee, además de sus dimensiones políticas, económicas y sociales, también una dimensión filosófica, de la que son partícipes la totalidad de los seres humanos de un espacio y un tiempo históricos determinados, pero de la que serán protagonistas privilegiados un número más reducido de personas, al igual que puede ocurrir en la historia política, económica o social.

La filosofía no es el producto del devenir histórico, sino ese mismo devenir. La filosofía no se desarrolla en el tiempo, sino que su desarrollo es el mismo tiempo. La filosofía no nace en unas circunstancias o en el ámbito de unas instituciones dadas, sino que son esas circunstancias y esas instituciones la filosofía misma. Como ha indicado Jacques Derrida: “la institución no es tan sólo muros y estructuras exteriores que rodean, protegen, garantizan o constriñen la libertad de nuestro trabajo, sino que es también la estructura de nuestra interpretación”¹⁵.

Partiendo de esta perspectiva, nos proponemos estudiar a continuación cómo se ha definido a lo largo del tiempo la función o el objeto de la filosofía. Para ello hemos partido de una definición de poco fuste filosófico, obra de un pensador nada original, pero que precisamente por su carencia de originalidad tuvo el mérito de tratar de sintetizar toda la cultura de la Antigüedad clásica y de ofrecerla como legado a la futura Europa cristiana. Se trata de Isidoro de Sevilla.

En su opinión “*Philosophia est rerum humanarum divinarumque cognitio cum studio bene vivendi coniuncta. Haec duabus ex rebus constare videtur. scientia et opinatione*” (*Etymologiarum*, II, 24). Es decir: “Filosofía es el conocimiento de las cosas humanas y divinas, acompañado del deseo de llevar una vida irreprochable. Consta, según parece, de dos componentes: la ciencia y la opinión”.

Y lo mismo puede decirse del filósofo: “*est enim philosophus qui divinarum et humanarum (rerum) scientiam habet, et omnem bene vivendi tramitem tenet*” (*Etymologiarum*, VIII, 6), es decir: “en consecuencia el filósofo es el que posee el conocimiento de las cosas divinas y humanas, y el que observa todas las reglas del bien vivir”.

¹⁵ *La Filosofía como Institución*, Barcelona, 1984, p. 45.

Si hay algo que llame la atención en esta definición no será su primera parte, en la que se atribuye a la filosofía el conocimiento de las cosas divinas y humanas, ya que estamos ante un autor cristiano, sino la segunda, en la cual se exige al filósofo llevar una vida irreprochable -o por lo menos desearlo- u observar todas las reglas del bien vivir.

Veamos, pues, todas las implicaciones de esta definición.

II

Comenzaremos por examinar, primero en la Antigüedad clásica y a continuación en el cristianismo primitivo, cómo se fue fraguando la definición del filósofo y la función de la filosofía. Ello podría suponer, como habíamos indicado, tener que examinar a todos y cada uno de los filósofos y sistemas filosóficos de la Antigüedad, siquiera fuese de forma breve, y eso es lo que en realidad ha hecho William Jordan en un libro sobre el tema¹⁶. Sin embargo, evitaremos este tratamiento y nos ceñiremos a una realidad mucho más limitada: el estudio de la forma en que se define al filósofo y la filosofía, lo que exigirá prestar atención, por lo menos en determinados momentos, al vocabulario.

El estudio de los conceptos antiguos de la filosofía ha de hacerse de un modo histórico. No puede partirse del principio de que existe algo así como un *corpus* de cuestiones filosóficas eternas -que en el caso de William Jordan son las de la filosofía analítica inglesa- que siempre se han planteado y se plantearán de la misma forma, y al que cualquier persona con preparación filosófica podría acceder. Discutiendo así las soluciones erróneas a las mismas, como en el caso de Jordan sucede con los presocráticos.

Por el contrario, será necesario tener en cuenta el contexto histórico y lingüístico. Analizar las palabras en su contexto semántico, es decir, haciendo referencia a la lengua griega, y no partir de la idea de que existe un vocabulario filosófico eterno. El vocabulario filosófico posee su propia historia, se construye en el tiempo y en su génesis participan numerosos

¹⁶ W. Jordan, *Ancient Concepts of Philosophy*, Londres, 1990.

elementos. El vocabulario filosófico no es un mundo perfecto y cerrado, sin puertas ni ventanas, sino el producto de una serie de reflexiones en las que se entrecruzan las hablas cotidianas, junto con las ideas morales, políticas y de todo tipo presentes en cada momento, e incluso los sentimientos y las pasiones de los autores individuales y los grupos sociales.

Analizar los textos filosóficos prescindiendo de todo ello sería hacer mala filosofía y ser víctima de una especie de miopía profesional, propia de quien confunde el pensamiento humano con el discurso académico, y la humanidad con el círculo de los colegas.

Será preciso por lo tanto partir del vocabulario y seguir las investigaciones llevadas a cabo por Anne-Marie Malingrey¹⁷, quien ha consagrado un libro al análisis de los significados de la palabra filosofía.

Comenzaremos por uno de los dos elementos que componen la palabra, el término *sophía*. Sus significados se pueden agrupar en tres planos diferentes: el de los saberes, en el que designa las distintas técnicas; el plano intelectual, en el que designa la especulación; y el moral, en el que designa un determinado tipo de acción. La presencia de dos aspectos, el teórico y el práctico, no deja de llamar la atención, puesto que nos indicará cómo la concepción de la filosofía como conocimiento y como búsqueda de la vida virtuosa estaba ya presente en la Antigüedad clásica.

A lo largo de la época arcaica, el término *sophía* designaba la suma de los conocimientos adquiridos, y el verbo *philosopheîn* pasará a designar el deseo de adquirir esos conocimientos. Con el transcurso del tiempo, la duplicidad teórico-práctica de la definición se irá reforzando. Para Isócrates, por ejemplo, “le mot *Philosophia* lui-même oscille entre un sens précis: la technique de la parole et un sens large: l'art de vivre en société”¹⁸, duplicidad que se mantendrá en Platón, para quien filosofía designa por una parte el deseo de saber, el deseo de la episteme, y por otra el esfuer-

¹⁷ “*Philosophia*”, *Etude d'un groupe de mots dans la littérature grecque des présocratiques au IV siècle après J.C.*, París, 1961.

¹⁸ Ver A.-M. Malingray, *Philosophia*, pp. 33-38 y 46.

zo moral, siendo los filósofos, como es sabido, no sólo los sabios, sino también los reyes de la ciudad¹⁹.

Si pasamos a Aristóteles podremos ver que la distinción se mantiene, puesto que, si por una parte los significados meramente teoréticos del término se precisan, por la otra se va construyendo el tema del ideal filosófico de vida. Los significados de la palabra filosofía en Aristóteles son, como es sabido, múltiples y complejos. Son conocidas sus numerosas definiciones de lo que posteriormente se denominó metafísica: *theoría*, *sophía*, *philosophía*, *prōtē philosophía*, *epistēmē*, *epistēmē zétoymēnē*²⁰, o incluso filosofía del ente en cuanto ente. Podríamos sintetizar diciendo que para él la filosofía designaría: a) la contemplación del cosmos, b) la investigación científica, y c) el conjunto de la ciencia²¹, dividiéndose en primera (*prōtē*) y segunda (*deytéra*), la que, a su vez, se dividiría en *praktikē*, *poiētikē* y *theōrētikē*.

Pero además de sistematizar los significados del término filosofía, Aristóteles llevó a cabo la labor de dar forma al *ideal filosófico de vida*, o lo que es lo mismo, a la teoría del género de vida filosófico, según la cual la filosofía aparece definitivamente contemplada bajo una perspectiva moral.

Los comienzos de dicha teoría podemos rastrearlos en el propio pitagorismo. Pitágoras, además de ser un "filósofo" y un "matemático", utilizando nuestra terminología, fue en realidad el líder de una cofradía, o una serie de cofradías religiosas en las que mediante el cultivo de un género de vida de carácter ascético, varias personas llevaban una vida en común de búsqueda de la sabiduría, a la par que intentaban orientar la vida política de las ciudades de la Magna Grecia. La filosofía pitagórica no sólo desarrollaba el conocimiento matemático o musical, sino que también regulaba todos y cada uno de los aspectos de la vida del individuo: su alimentación, su conducta sexual, sus hábitos higiénicos, etc. La filosofía

¹⁹ Ver A.-M. Malingray, *Philosophia*, pp. 49-52 y 53-55.

²⁰ Ver *Metafísica* y el libro de Pierre Aubenque *El problema del ser en Aristóteles*, Madrid, 1974 (París, 1962).

²¹ Ver A.-M. Malingray, *Philosophia*, pp. 58-60.

era pues, para los pitagóricos, un género de vida integral, en el que la búsqueda del saber no se podía disociar de la actividad práctica²².

Si siguiendo el modelo de las escuelas pitagóricas se desarrollarán posteriormente la Academia, el Liceo o el Jardín de Epicuro. En todas ellas, mediante la práctica de una vida en común (*symphilosophéin*), los discípulos trataban de asimilar una experiencia interior transmitida por el maestro, y mediante la práctica de un determinado tipo de vida, lograr la felicidad²³.

La vida filosófica como tal y las escuelas filosóficas como instituciones poseyeron un importante componente religioso - se organizaban como cofradías de culto a las Musas²⁴ -que explica los fuertes componentes éticos de la filosofía antigua, en la que en la época helenística el *sabio* pasará a convertirse en el auténtico sujeto de la reflexión ética²⁵.

²² Sobre Pitágoras y el pitagorismo ver, en primer lugar, A. Delatte, *La Vie Pythagorique de Diogène Laerce. Edition critique avec introduction et commentaire*, Mem. Acad. Roy. Belgique, XVII, 1920, y su libro *Essai sur la politique Pythagoricienne*, 1921 (reimp. Ginebra, 1979).

Sobre las escuelas pitagóricas y sus actividades políticas, ver E.L. Minar Jr., *Early Pythagorean politics in Practice and Theory*, Baltimore, 1942 (reimp. 1979) y Walter Burkett, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Harvard, 1972 (Nürberg, 1962).

²³ Ver A.-M. Malingrey, *Philosophia*, pp. 63-66, para Epicuro. Sobre el ideal filosófico de vida en Aristóteles sigue siendo válido Werner Jaeger, *Aristóteles, bases para la historia de su desarrollo intelectual*, México, 1946 (1923), pp. 467-515.

²⁴ Sobre las escuelas filosóficas y el culto a las Musas, ver el clásico libro de Pierre Boyancé, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs. Etude d'histoire et de psychologie religieuses*, París, 1972. Y por lo que se refiere al debate en torno al estatuto jurídico y social de las escuelas filosóficas, puede verse el conjunto de trabajos recogidos por Carlo Natali en *La Scuola dei filosofi. Scienza ed organizzazione istituzionale della Scuola di Aristotele*, L'Aquila, 1981.

²⁵ Sobre el género de vida filosófico como tema de reflexión ética ver Robert Joly, *Le Thème Philosophique des Genres de Vie dans l'Antiquité Classique*, Mem. Acad. Roy. Belgique, XXIX, 3, 1955, y sobre el sabio como sujeto de la ética helenística, ver Mario Vegetti, *L'etica degli antichi*, Bari, 1989, pp. 271-300.

La filosofía aparece como indisociable de un determinado género de vida -la vida justa-, y va asociada a un tipo específico de organización social, la escuela, pudiendo llevar consigo en muchos casos un compromiso político, como en el caso de los pitagóricos y Platón, ya sea de modo declarado o bien de modo implícito, como cuando en las épocas helenística y romana los filósofos se convierten en consejeros de reyes y emperadores. La búsqueda de la verdad es indisociable de la práctica de la virtud. El filósofo vicioso o perverso resulta difícilmente concebible, y por el contrario, de la excelencia filosófica parece que se debería deducir una cierta excelencia en la práctica de la virtud.

Esta tradición helénica será asimilada por el *judaísmo* helenístico y estará presente en autores como Flavio Josefo, Filón de Alejandría o en el libro de los Macabeos. En todos estos libros y autores, la palabra filosofía refuerza todavía más su sentido moral: la filosofía regula la vida y ayuda al dominio de las pasiones, y su sentido religioso: la filosofía es la búsqueda y el conocimiento de Dios: “le mot *philosophía* recouvre-t-il la vie religieuse tout entière, avec ce qu'elle comporte pour un Juif d'amour personnel de Dieu, d'obéissance, de fidélité héroïque a la Loi”²⁶.

La asimilación judía del legado helenístico será muy importante porque pasará al cristianismo a través del judaísmo, pero los autores cristianos también beberán en la *tradición romana*, en la que en autores como Plutarco, Epicteto o Dión de Prusa la filosofía aparecerá definitivamente configurada como “arte de vivir”, y en la que el filósofo tenderá a convertirse en una especie de director espiritual²⁷.

La Antigüedad clásica, por lo tanto, unió estrechamente la búsqueda del conocimiento -en el que se incluyen a la vez la filosofía y lo que nosotros entendemos por ciencias- con la práctica de un determinado género de vida, e incluso con la existencia de determinado tipo de instituciones dedicadas al común cultivo de la filosofía y el saber. Esta imagen dista mucho de la del filósofo griego concebido como un ser absolutamente libre, guiado exclusivamente por la luz de la razón, libre de toda traba religiosa

²⁶ Ver A.-M. Malingrey, *Philosophia*, pp. 98 y 69-98.

²⁷ Ver A.-M. Malingrey, *Philosophia*, pp. 100-105.

y eterno librepensador en lucha contra la superstición, el fanatismo y la opresión social, encarnado en la figura de Sócrates y de tantos otros.

Por el contrario, los componentes religiosos son muy importantes en la filosofía griega, e incluso en la concepción griega del conocimiento, ya que es mediante un estado de carácter evidentemente religioso, como es el llamado “entusiasmo”, como se accede a las formas superiores de conocimiento, concebidas de forma más o menos mística. Llegando incluso a concebirse la figura del filósofo como la de una especie de enfermo mental cuando se relaciona, por ejemplo en Aristóteles, la filosofía con la melancolía²⁸. La luminosidad de la Antigüedad clásica parece desvanecerse y por el contrario podemos observar ya en ella algunos de los caracteres de lo que será la concepción cristiana de la filosofía, que, fraguada en la Antigüedad tardía y desarrollada y sistematizada en la Edad Media, será la matriz de la que derive toda la filosofía europea, a pesar de que a muchos filósofos les cueste admitirlo.

III

Es bien sabido que en buena parte la historia del cristianismo primitivo es la historia de la asimilación de una pequeña secta judía de los moldes de pensamiento y la expresión propios de la Antigüedad clásica y de su filosofía. La puesta por escrito de las doctrinas cristianas más primitivas se realizó ya en griego, y del mismo modo que la existencia de un sistema de escritura fue imprescindible en Grecia para el desarrollo de la filosofía²⁹, igualmente la asimilación de las formas de pensamiento helénicas será lo que de origen al nacimiento de una teología cristiana, cuyos elementos en gran parte derivarán de la tradición clásica.

²⁸ Sobre este tema, ver A. Delatte, *Les Conceptions de l'enthousiasme chez les philosophes présocratiques*, París, 1934, y Jeanne Croissant, *Aristote et les Mystères*, París, 1932. Acerca de las relaciones entre melancolía y creatividad, ver Maria Grazia Ciani, *Psicosi e creatività nella scienza antica*, Venecia, 1983.

²⁹ La vinculación de filosofía y escritura en Grecia ha sido destacada por Luc Brisson, “Mythes, écriture, philosophie”, en J.F. Mattei (ed.), *La Naissance de la raison en Grèce*, Actes du Congrès de Nice, Mai, 1987, París, 1990, pp. 49-58.

En los textos cristianos primitivos, la palabra filosofía aparece por primera vez en San Pablo, en donde designa a los paganos, y sobre todo a los epicúreos. Pero su primer uso sistemático podremos rastrearlo entre los apologetas, quienes en su polémica contra los paganos recogerán los sentidos griegos tradicionales - moral y religioso - y añadirán un nuevo significado en el que la palabra filosofía aparece explícitamente asociada con el cristianismo. El término «filósofo» tendrá en ellos un sentido despectivo, y será utilizado con ironía y desprecio, o un sentido positivo, y así por ejemplo se denominará filósofo a un emperador cuando se busque la conciliación con él³⁰, o cuando los filósofos aparecen como predecesores en la búsqueda de las verdades definitivamente reveladas, y la filosofía como una garantía de paz entre paganos y cristianos, al compartir un legado común.

Si seleccionamos a algunos de los grandes pensadores de la patrística, podremos trazar un cuadro de la evolución de estos significados, que será de gran interés para lograr la comprensión de la filosofía medieval.

Comenzaremos por Clemente de Alejandría³¹. Parte este autor de los usos de los apologetas para llegar a desarrollar nuevos contenidos semánticos. La filosofía es asimilada a la especulación griega, al trabajo sin más del pensamiento humano y a la verdad, pero es a la vez una experiencia moral entre los paganos, o tomada de la revelación, como en el caso de la filosofía judía. Clemente asimila los sentidos moral y religioso -filosofía asimilada a la observancia de la ley- que como veíamos eran típicos del judaísmo. Por lo general, la filosofía es para él una búsqueda de la *sophía*, y ésta “est alors la Révélation de Dieu par le Christ et les prophètes, la *philosophia* la recherche intellectuelle de Dieu par l'homme et aussi, rejoignant le sens qu'elle a dans le *Pédagogue*, l'effort d'ascèse sans lequel nulle recherche de Dieu ne saurait aboutir”³².

La ampliación del campo semántico lograda por Clemente será restringida por Orígenes, que nos mostrará otra de las posturas frente a la filo-

³⁰ Ver A.-M. Malingrey, *Philosophia*, pp. 125-126 y 110 y ss.

³¹ Ver A.-M. Malingrey, *Philosophia*, pp. 129-157.

³² A.-M. Malingrey, *Ibid.*, p. 156.

sofía que serán tradicionales en el cristianismo. Orígenes descalifica por lo general al pensamiento pagano, y por ello filosofía será para él sinónimo de especulación pagana y de herejía. Sin embargo, el verbo *philosophēin* seguirá conservando un sentido positivo, puesto que se asimila a 1) practicar la ley moral, 2) comentar la escritura, y 3) el conocimiento espiritual judeo-cristiano. El prestigio moral de la palabra era sin duda mayor que su prestigio teórico³³.

Para el historiador y filósofo Eusebio de Cesarea³⁴, la palabra filosofía se asociará en primer lugar con las especulaciones del pensamiento pagano, a las que normalmente apelará, utilizándolas como precedentes. En segundo lugar, es sinónimo de teología; la filosofía-teología sería el precedente del cristianismo y habría sido desarrollada entre los bárbaros por los poetas, los filósofos y los legisladores, siendo designados los filósofos, por lo general, con adjetivos encomiásticos, como *semnós*, *ggenaios*, *krátistos*, *gnōrimos*, etc.

La filosofía, en tercer lugar, es sinónimo de virtud y felicidad. Y por último el término sirve para designar realidades cristianas. Así, el emperador Constantino será el filósofo perfecto y Cristo el filósofo por excelencia, la filosofía lo mismo que la ascesis, y el cristianismo y la vida filosófica serán descritos como la práctica de la ascesis acompañada del estudio de la Escritura.

Volvemos a encontrarnos en Eusebio con un autor que no sólo estuvo dispuesto a lo largo de su vida como obispo a asimilar el cristianismo con el orden social y político del Imperio romano, sino que también dio pasos importantes hacia adelante en un proceso por el que el término "filosofía" se irá incorporando definitivamente al cristianismo, proceso que tendrá lugar en el siglo IV de nuestra era, y mediante el cual el cristianismo y la filosofía llegarán a ser sinónimos.

Un paso adelante en ese proceso lo supondrán los Padres Capadocios, quienes si bien es cierto que por una parte contraponen la filosofía pagana a la cristiana, como la de ellos a la nuestra y como la de fuera a la de

³³ Ver A.-M. Malingrey, *Philosophia*, pp. 161-177.

³⁴ Ver A.-M. Malingrey, *Philosophia*, pp. 185-206.

dentro, calificando a la primera de ellas como vana filosofía y herejía, por otro lado asociarán filosofía y cultura general y asumirán todos los valores morales de la filosofía clásica. Según ellos, la filosofía será el conjunto de los valores morales, un método de perfección, la resistencia al sufrimiento, y el filósofo el hombre que hace honor a la dignidad de su naturaleza.

Progresivamente los cristianos comenzarán a hablar de “nuestra filosofía”, de la “filosofía superior”, y de la filosofía “según Cristo”, que sería el símbolo de la vida monástica³⁵. Filosofar será acceder al conocimiento religioso, y la filosofía una forma de compromiso cristiano y una enseñanza e interpretación espirituales.

La filosofía cristiana recibirá nuevos adjetivos, por ejemplo en Juan Crisóstomo, como celeste, bella, verdadera, del alma, pasando a ser la palabra sinónimo de *politeia*, *aretē*, *sophrosynē*, *eusēbeia*, *makrothomía*, *megalopsychía* y *kartería*, es decir, de las principales virtudes³⁶.

La historia de este proceso de asimilación por una parte y de resistencia por la otra frente a la cultura pagana poseerá un gran interés si pretendemos comprender la historia de la filosofía cristiana, que al fin y al cabo es la filosofía europea. Los Padres de la Iglesia dudan a la hora de aceptar o rechazar los contenidos teóricos de la filosofía griega, y sólo los podrán aceptar asimilándolos, haciendo de ellos precedentes de la doctrina cristiana, o transformando la doctrina cristiana de tal modo que ellos mismos le sirvan como precedentes. Sin embargo, en lo que no tendrán ninguna duda será en asimilar los componentes morales y religiosos de la filosofía griega. La filosofía como forma de vida, la filosofía como domino de las pasiones y de sí mismo formarán parte de un mismo ideal compartido por paganos y cristianos. Curiosamente, quizás sea en la tradición medieval donde este ideal se desdibuje, pero sin embargo seguirá estando presente en la tradición filosófica europea.

La filosofía medieval es hoy en día, y lo fue desde el siglo XVII, objeto de desprecio e incluso de irrisión, y ello en gran parte con razón, sobre

³⁵ Ver A.-M. Malingrey, *Philosophia*, pp. 207-235 y 238-241.

³⁶ Ver A.-M. Malingrey, *Ibid.*, pp. 242-261 y 263-288.

todo cuando se pretendió hacer de ella un edificio destinado a perdurar para toda la eternidad. sin embargo, es cierta la afirmación de Etienne Gilson, según la cual “para todo el pensamiento occidental, ignorar su Edad Media es ignorarse a sí mismo”³⁷. Y por ello será necesario hacer algunas breves consideraciones sobre la concepción medieval del filósofo y la filosofía.

La Edad Media continúa evidentemente la tradición patristica, que se conservará, junto con el legado de la filosofía griega, empobrecida durante la Alta Edad Media para adquirir nuevo vigor en la Baja Edad Media. A lo largo de todo el período, la fusión de filosofía y cristianismo que se había logrado en el siglo IV se mantendrá con todo su vigor, hasta el punto de que será prácticamente imposible distinguir en determinadas etapas de la Edad Media al filósofo del teólogo, y por supuesto a ambos del científico. Filosofía será sinónimo de saber humano y divino y teología sinónimo de saber divino. Así, por ejemplo, en Boecio: “la filosofía o amor a la Sabiduría puede, por tanto, ser considerada indistintamente como la búsqueda de la Sabiduría, la búsqueda de Dios o el amor a Dios”³⁸.

Sin embargo, esta unidad de filosofía y religión lograda por el judaísmo y cristianismo primitivos se verá rota a partir del siglo XII tanto en las tradiciones judía y cristiana como en la tradición árabe, cuando comienzan a diferenciarse las verdades de la filosofía de las verdades de la fe. En esos tres mundos, diferentes pensadores intentaron reivindicar los derechos de la razón frente a la tradición escriturística y revelada. Pero no conviene exagerar la importancia de esta supuesta emancipación de la razón³⁹, puesto que de lo que en realidad se trató fue de diferenciar teología entendida como comentario de las escrituras de teología racional o filosofía, ya que los temas de la filosofía siguieron siendo profundamente teológicos. Casi todos los autores componían obras filosóficas y teológicas indistintamente, y personal e institucionalmente vivían dentro del

³⁷ E. Gilson, *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patristicos hasta el fin del siglo XIV*, Madrid, 1958, 2ª ed. (París, 1952), p. 704.

³⁸ E. Gilson, *La filosofía de la Edad Media*, p. 132.

³⁹ Como hizo E. Gilson, *op. cit.*, p. 471.

ámbito religioso. Eran clérigos o monjes, vivían en instituciones eclesiásticas o enseñaban en una universidad que no era más que otra de ellas.

Para todos los pensadores medievales, el mundo de la fe era tan próximo como es para los filósofos modernos el mundo de la ciencia⁴⁰, y concebir la filosofía, o el saber, al margen de la religión podría ser para ellos casi una contradicción en los términos. Practicantes de cierto tipo de experimentación, como Alberto Magno, creían que los filósofos expresaban en otra lengua lo que al alma humana ya le había sido revelado por Dios, y toda la labor filosófica de los más grandes pensadores estaba orientada desde un punto de vista religioso.

Todas las instituciones del saber eran eclesiásticas, pero es que entre esas instituciones y el orden del mundo existía una estrecha vinculación. Así, por ejemplo, “los Papas debían su *dominium* práctico sobre lo temporal al *dominium* doctrinal de la teología sobre la filosofía. Romper la unidad jerárquica de la Sabiduría cristiana era, por lo tanto, romper la unidad jerárquica de la cristiandad”⁴¹. El orden del saber y el orden del poder eran uno y el mismo, y en él el teólogo-filósofo desempeñaba un papel privilegiado. Saber y moral constituían dos polos estrechamente vinculados en la filosofía griega. Saber, moral y poder constituirán los tres vértices de la filosofía medieval. En el mundo antiguo, los filósofos habían soñado con gobernar, y en el mundo medieval, desde el momento en que Eusebio de Cesarea, en primer lugar, había proclamado filósofo al Emperador, y en el que posteriormente los Papas se habían proclamado sucesores del Imperio, el gobierno de los filósofos se hizo posible. Serán unos filósofos austeros, incluso ascéticos, que no sólo gobernarán sus dominios, sino que también pretenderán gobernar a los gobernantes, lo que conseguirán gracias al ejercicio del saber.

La filosofía medieval era solidaria no sólo de unas determinadas concepciones del mundo, sino de todo un orden del mundo, de todo un sistema de organización económica - los grandes monasterios y las grandes órdenes religiosas con sus dominios, con sus tierras, iglesias y bibliotecas

⁴⁰ Como señalaba E. Gilson, *Ibid.*, p. 699.

⁴¹ E. Gilson, *Ibid.*, p. 536.

-, social - el orden feudal en el que los clérigos desempeñan un papel fundamental -, y político, con unas jerarquías encabezadas por el Papa, que delega su poder a reyes y emperadores. La filosofía medieval, a pesar de vivir del legado grecorromano, es la anunciadora de un orden nuevo, el del propio mundo medieval; cuando ese orden se desintegre, lo que ocurrirá en la historia a lo largo de varios siglos, desde el XVI al XIX, con diferentes ritmos según países y regiones, esa filosofía irá pereciendo con él, o sobrevivirá en los reductos más arcaizantes de algunas comunidades de inspiración medieval, negándose a observar los cambios del mundo en que vive.

El carácter sistemático de los grandes sistemas escolásticos, su íntima vinculación con la teología, y su mimesis con las estructuras eclesíásticas, que en la Edad Media eran simplemente las instituciones del saber y la enseñanza, hizo que el abandono de la filosofía de la escuela no fuese en modo alguno un proceso sencillo, sino que tuviese que ser concebido por algunas personas y grupos como una auténtica lucha de liberación, de emancipación del pensamiento, de lucha contra la barbarie intelectual y la intransigencia, de valiente enfrentamiento con la censura, siempre dispuesta a condenar, mediante un concilio o una disposición legal, la totalidad o partes de la doctrina de numerosos filósofos.

Todo este proceso llevó a considerar el nacimiento de la filosofía moderna, a partir de Descartes y Bacon, o bien como una creación a partir de la nada, o bien como una gigantesca vuelta atrás y un entronque con la tradición grecolatina, tal y como había ocurrido en el mundo de las letras durante el Renacimiento. La filosofía medieval no habría aportado entonces nada sustancial a la Historia de la filosofía europea, y la vinculación entre filosofía y religión, o incluso entre filosofía y moral, serían meros fósiles de un tiempo pretérito.

Sin embargo, nada más lejos de la verdad. Dicha vinculación es propia ya del mundo griego antiguo, y no sólo pervive en la Edad Media, sino que continúa presente en la Edad Moderna y Contemporánea. Decía E. Gilson que “si la Edad Media abunda en teólogos-filósofos, el mundo

moderno jamás ha carecido de filósofos-teólogos⁴², lo que es cierto, puesto que es evidente que el problema de Dios es pieza fundamental de la filosofía de Descartes, que siempre se mantuvo agradecido a su educación escolástica en el colegio de la Flèche, y durante su vida no tuvo interés en aparecer rompiendo radicalmente con la tradición anterior, sino todo lo contrario⁴³. En efecto, ¿qué sería de filosofías como la de Kant y la de Hegel sin el cristianismo? Es evidente que el cristianismo y la religión en general han sido uno de los temas fundamentales de la filosofía europea, que sin embargo siempre ha gustado de definirse como laica. F. Nietzsche solía definir la filosofía alemana como obra de pastores protestantes, y en ello hay gran parte de verdad, pero al contrario de la Edad Media, en la que eso era evidente, en el Mundo Moderno la filosofía gustó de definirse de otra manera. Veamos cómo.

IV

Analizar la figura del filósofo en la Europa moderna y contemporánea supone un grave problema, puesto que por una parte nos encontramos, en el nivel doctrinal, con una gran variedad de sistemas filosóficos, teniendo cada uno de ellos una concepción peculiar de la filosofía y la labor del filósofo. Y por otro lado nos enfrentamos con las figuras concretas de los filósofos y sus vidas, que no pueden ser reducidas a un esquema unitario hasta llegar al momento en que el filósofo se convierte en un profesor de filosofía, es decir, en un cultivador profesional de una de las ramas del saber académico convencionalmente establecidas.

Será pues necesario destacar algunos rasgos y hacer algunas consideraciones generales, no muy fáciles de llevar a cabo, ya que tanto en lo que se refiere a las definiciones de la filosofía como en lo que se refiere a las definiciones del filósofo, nos encontramos con una enorme variedad.

En primer lugar, creo que debemos liberarnos de un viejo prejuicio que podríamos denominar como el *mito de fundación* de la filosofía. Los filó-

⁴² *La filosofía en la Edad Media*, p. 701.

⁴³ Ver Elizabeth S. Haldane, *Descartes. His Life and Times*, Londres, 1905 (reimp. 1992), pp. 367-368.

sofos contemporáneos gustan de apelar a los orígenes, es su afición entroncar con arcaicas y venerables tradiciones filosóficas, en las que es posible beber las aguas más puras de la tradición filosófica, prescindiendo de toda la tradición histórica real que ha conservado vivas o semidifuntas dichas tradiciones, como la de los presocráticos, la de Aristóteles en la Edad Media, etc.

Frente a los mitos fundacionales, es conveniente apelar a la propia Historia, y en ella normalmente hay tantas rupturas como continuidades, y nunca hay vueltas atrás. Rescatar a un autor antiguo es inventarlo de nuevo, darle una lectura muy diferente a la de su tiempo, reescribir en cierto modo sus obras, como ocurrió con el Aristóteles medieval, que como es sabido enmascara en puntos fundamentales al Aristóteles griego, o como ocurrió en la propia Antigüedad con obras perdidas como la de Epicuro y parte de la del propio Aristóteles⁴⁴.

Si abandonamos el mito de fundación de la filosofía y dejamos de creernos herederos directos -aunque sea tras algunos lapsos seculares- de la tradición griega, deberemos historizar la figura del filósofo y la filosofía. ¿Cuál será el resultado de esa labor? En primer lugar, un hecho que puede parecer sorprendente: la *profesionalización de la filosofía*, tal y como es entendida en la actualidad, es una invención reciente, que no tiene más de dos siglos de antigüedad. Pocos de los grandes filósofos anteriores al siglo XIX recibían un sueldo por filosofar, y podría darse incluso la paradoja de que cuando los filósofos comenzaron a ser reconocidos profesionalmente es cuando se hicieron más mediocres, menos brillantes y más eruditos, por exigencias de la vida académica.

En efecto, si examinamos algunas de las grandes figuras de la filosofía moderna, podremos comprobar que sus actividades vitales eran de lo más variado. Sir Francis Bacon era un noble y un político que cultivaba la filosofía, pero también pretendía cultivar otras ciencias. Era científico y filósofo, como los pensadores antiguos y medievales, pero a diferencia de estos últimos ya no era clérigo, lo que supondrá un avance importantes.

⁴⁴ Sobre este tema, ver Ettore Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, I y II, Florencia, 1973, 2ª ed.

Descartes, tan científico como filósofo, o quizás más, vivió de sus rentas o de la prestación de unos servicios que sólo en la última parte de su vida fueron filosóficos, y nunca fue profesor ni perteneció a ningún claustro universitario. Es bien sabido que Spinoza tampoco quiso hacerlo, y precisamente para conservar su libertad como pensador se apartó de la universidad y practicó la artesanía⁴⁵. Ni Hobbes, ni Locke⁴⁶ ni Hume fueron profesores⁴⁷, Berkeley fue un eclesiástico, Leibniz desarrolló una prodigiosa actividad vital política y científica⁴⁸. Tendremos que llegar a Wolf, profesor de matemáticas primero, y a Kant, cuya docencia abarcaba más campos que la filosofía, para encontrar a un primer gran filósofo profesor⁴⁹.

Si un filósofo como Wolf fue profesor de matemáticas, y si Kant impartió clases de materias tan alejadas de la filosofía como la geografía física, fue debido a que por una parte estos profesores de filosofía, como sus predecesores Descartes y Leibniz, poseían a la vez una formación filosófica y científica, llegando por ejemplo en el caso de Kant a hacer alguna aportación importante en ciencias como la cosmología (recuérdese la famosa "teoría del cielo" kantiana, en donde nuestro filósofo formula su hipótesis cosmológica paralelamente desarrollada por Laplace). Ahora bien, además de la amplitud de intereses de una persona como Kant y de su mayor o menor preparación científica, hay otra razón que explica que en su época fuese concebible impartir docencia en materias tan diversas y

⁴⁵ Sobre su vida ver su correspondencia en *Spinoza. Correspondencia*, introducción, traducción y notas de A. Domínguez, Madrid, 1988, y la biografía anónima *The Oldest Biography of Spinoza*, Thoemes, Londres (reed. 1992).

⁴⁶ Sobre la vida de Locke y sus actividades políticas y económicas, ver la extensa biografía de H.R. Fox Bourne, *The Life of John Locke*, I y II, Londres, 1876 (reimp. 1991).

⁴⁷ Sobre la biografía de David Hume ver David Hume, *Mi vida*, Madrid, 1985 (1776). Sobre la vida de Berkeley, un clérigo preocupado por los proyectos de reforma social, ver J.O. Ursom, *Berkeley*, Madrid, 1984 (Oxford, 1982).

⁴⁸ Sobre la vida de Leibniz, ver Hans Heinz Holz, *Leibniz*, Madrid, 1970 (Stuttgart, 1958).

⁴⁹ Sobre la vida y la docencia de Kant, ver J.H.W. Stuckenberg, *The Life of Immanuel Kant*, Londres, 1882 (reimp. 1990).

que posteriormente ello ya no volviese a ser así. Y es que a comienzos del siglo XIX, las universidades alemanas, y las europeas en general, sufren una mutación según la cual se incrementará el peso de la actividad investigadora de las mismas, dándose a su vez un proceso acelerado de compartimentación de los saberes. El desarrollo de las ciencias naturales, por una parte, y la instauración de nuevas disciplinas en el nivel académico, como por ejemplo la Historia, traerán consigo la existencia de la figura del especialista, del profesor que dedicará toda su vida a la investigación en un campo del saber, que cada vez será más limitado.

El crecimiento de las universidades no fue solamente un proceso institucional en un nivel administrativo, sino que trajo como consecuencia la *socialización e institucionalización* del saber. Llegará un momento en el que será imposible cultivar un determinado saber al margen de las universidades o del sistema de instituciones estatales. En primer lugar, debido a la falta de medios materiales: es evidente que sin laboratorios es imposible producir conocimiento físico o químico, y sin museos, archivos o bibliotecas, conocimiento histórico. La figura de un investigador aislado, al margen de todos estos mecanismos de producción del saber, o posteriormente al margen de la industria y los medios de producción, se convertirá en imposible. Pero no se trataba sólo de una cuestión de medios, sino de algo mucho más profundo. El saber propiamente dicho posee una naturaleza social, se produce colectivamente en medios institucionales, y es necesario participar en esos medios para poder llegar a producirlo. Un científico que desconozca la bibliografía sobre el tema que desea trabajar, por ejemplo, tendrá grandes probabilidades de caer en el ridículo o de descubrir lo ya descubierto, y lo mismo le ocurriría a un historiador que no estuviese al tanto de la publicación de los últimos documentos.

¿Fue este proceso igual en filosofía? Evidentemente no. Es cierto que en la época que R. Safranski denominó los años salvajes de la filosofía -la época del idealismo alemán-, la concesión de una cátedra a Fichte, Schelling o Hegel era un asunto de gran importancia. Y ello era así en primer lugar en el nivel político, pero también en el nivel filosófico, ya que de la docencia universitaria podría derivarse la existencia de una escuela, como

por ejemplo la hegeliana. Sin embargo, las escuelas filosóficas no conocerán un desarrollo institucional, es decir, no habrá equipos de profesores hegelianos apoyados por el Estado; recuérdese que Schelling sucederá a Hegel en su cátedra⁵⁰. La afiliación a una escuela será algo meramente personal, y el filósofo al que uno se afilia podrá estar en su universidad y en su país, o en otra universidad o país distintos, e incluso en ninguna universidad.

Y es que, en efecto, al contrario de lo que ocurrió en las ciencias o en la historia, un hecho que llama la atención en el campo de la filosofía es la importancia de los filósofos extracadémicos durante el siglo XIX, e incluso en XX. Todos ellos tendrán una formación académica, aunque no en todos los casos filosófica, pero desarrollarán su actividad, por una razón o por otra, fuera de la universidad.

En algunos casos, como el de A. Schopenhauer, las relaciones del filósofo y la universidad serán de amor-odio, y el rechazo al mundo académico derivará de un fracaso cosechado en él⁵¹. Sin embargo, habrá que reconocer que, dejando a un lado ese factor personal, en el caso de Schopenhauer tenemos a un filósofo original que desarrolló toda su actividad al margen del mundo académico y que además supo criticar en él la mediocridad filosófica de la mayor parte de sus profesores.

Otra figura importante que poseerá una formación académica pero que se mantendrá aislado de la universidad será S. Kierkegaard. Al igual que Schopenhauer, dedicó su vida al cultivo de la filosofía, y también como él poseyó un pequeño patrimonio familiar que le permitió vivir de rentas,

⁵⁰ Sobre la biografía de Schelling, ver Raúl Gutiérrez Bustos, *Schelling. Apuntes biográficos*, Málaga, 1990.

⁵¹ Sobre la biografía de Schopenhauer debe verse en primer lugar Rüdiger Safranski, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, Madrid, 1991, y también William Wallace, *Arthur Schopenhauer*, Barcelona, 1988; Alexis Philonenko, *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*, Barcelona, 1989 (París, 1980), y Bryan Magee, *Schopenhauer*, Madrid, 1991.

aunque en el caso de Kierkegaard esas rentas se extinguiesen tan prematuramente como su vida⁵².

Otra vida filosófica desarrollada al margen de la Universidad será la de F. Nietzsche, catedrático de filología griega de la Universidad de Basilea, pero que dejará la universidad y su cátedra para dedicarse a la filosofía -viviendo de la pensión que le pagaba su Universidad-, disciplina en la que apenas poseía formación académica⁵³.

Podríamos continuar con los ejemplos, como el caso de L. Feuerbach, K. Marx y tantos otros durante el siglo XIX. En el siglo XX, los casos serán menos numerosos, pero no por ello menos importantes, ya que tenemos figuras como la de Wittgenstein, ingeniero de formación con estudios filosóficos, pero que pasó la mayor parte de su vida al margen de la universidad⁵⁴, o como la de Jean-Paul Sartre, cuya vida corresponde más a la de un profesional de la literatura que a un filósofo académico.

Sería imposible elaborar una nómina de científicos o incluso de historiadores cuya importancia fuese equivalente a la de estos autores en sus respectivos campos de estudio que se hubiesen mantenido como ellos al margen de las instituciones académicas, y que hubiesen aportado descubrimientos fundamentales. En estos campos eso no es posible, pero en filosofía sí, y no sólo eso, sino que a veces da la impresión de que la vida de esos filósofos independientes se corresponde mejor con lo que inconscientemente consideramos como más digno de un filósofo que la de un profesor tranquilamente asentado en su cátedra.

La figura del filósofo posee caracteres en común, por lo menos en su representación popular, con la del artista, y a ambos se les pudo aplicar,

⁵² Sobre la vida de Kierkegaard ver Walter Lowrie, *A short life of Kierkegaard*, Oxford-Londres, 1942.

⁵³ Sobre la biografía de Nietzsche ver Curt Paul Janz, *Friedrich Nietzsche. I. Infancia y Juventud; II. Los diez años de Basilea; III. Los diez años del filósofo errante; IV. Los años de hundimiento, 1889-1900*, Madrid, 1981-1985 (Viena, 1978-79). Una característica fundamental de la filosofía nietzscheana será la importancia que la vida de su autor posee para lograr su comprensión.

⁵⁴ Sobre Wittgenstein ver Brian McGuiness, *Wittgenstein. El joven Ludwig (1889-1921)*, Madrid, 1991 (Londres, 1988).

por ejemplo en el siglo pasado, la teoría del genio. Dicha teoría posee una larga historia que se halla estrechamente relacionada con las diferentes teorías de la creación literaria. Y, como es sabido, alcanzó su culminación en el Romanticismo. En filosofía, aplicada al dominio del arte, es bien conocido el desarrollo que de ella hace un autor tan poco romántico como Kant en su *Kritik der Urteilskraft* (B 180-192), y posteriormente Schopenhauer ampliará la teoría haciéndola extensiva también a la filosofía⁵⁵.

En la actualidad, la teoría del genio no se desarrolla sistemáticamente⁵⁶, y sin embargo dentro de las ideas comúnmente admitidas, la figura del creador literario, filosófico o científico puede ser catalogada bajo esa etiqueta. Dicha etiqueta, sin embargo, se aplica más a los filósofos y a los literatos que a los científicos, en los que sólo es de rigor con el científico de excepción, como por ejemplo A. Einstein. Y es que el filósofo creador y el literato parecen poseer una serie de caracteres en común. En ambos casos se establece una clara distinción entre la creación literaria o filosófica y el estudio de la misma. La primera de ellas correspondería a los escritores y filósofos innovadores, mientras que la segunda sería la labor de los eruditos y los profesores de filosofía. La distinción entre filósofo y profesor de filosofía, o entre aquel que es llamado a la filosofía y aquel que lo es por el Ministerio, era muy del gusto de Schopenhauer, y en ella algo hay de verdad, puesto que en su época y la de Kant el prestigio filosófico académico no se correspondía a veces con la importancia filosófica de los autores. Recuérdese el famoso concurso de 1791 de la Academia Real de Ciencias de Berlín, en el que Kant fue derrotado por autores hoy

⁵⁵ *The World as Will and Representation*, II, XXXI, trad. E.F.J. Payne, Londres, 1958, 3ª ed.

⁵⁶ Sobre la idea de genio ver Penelope Murray (ed.), *Genius. The History of an Idea*, Londres, 1989, y Christoph Hubig: "'Genio'. ¿Tipo u original? Del paradigma de la creatividad al culto del individuo", en *Akal Historia de la Literatura. Literatura y Sociedad en el Mundo Occidental. IV. Ilustración y Romanticismo*, Madrid, 1992 (Frankfurt, 1983), pp. 179-201.

ignotos en el tema de los progresos de la metafísica en Alemania desde Leibniz y Wolf⁵⁷.

Esta distinción entre el creador y el estudioso, que en el campo de la literatura es evidente, se mantiene a medias en el terreno de la filosofía, puesto que si bien es cierto que todo el mundo reconoce que no es lo mismo escribir la *Crítica de la razón pura* que hacer una tesis sobre un aspecto de ella, sin embargo, en el fondo, la figura del profesor tiende a oscurecer -quizás por envidia- a la del filósofo creador.

La filosofía se mueve en el terreno de la ambigüedad. Ni científico ni creador, el profesor de filosofía es en principio un ciudadano como los demás, pero en el fondo pretende ser algo más, ya que la filosofía no es un saber cualquiera, como los demás, sino que se trata de una disciplina, y quizás de una actividad que, por su carácter fundante, reclama inconsciente o conscientemente un lugar de privilegio frente al conjunto de la ciencias y los saberes. Y es que en el fondo seguimos creyendo, aunque muy levemente y sin atrevernos a formularlo, en el ideal filosófico de vida. La filosofía es un destino, la filosofía es una forma de vida, pero es cada vez más difícil formularlo abiertamente.

La Edad Moderna se iniciaba, como habíamos visto, con el divorcio entre filosofía, religión y moral, tres elementos consustanciales durante la Antigüedad y la Edad Media. Sin embargo, este divorcio nunca llegará de hecho a consumarse, puesto que, como ya habíamos dicho, el componente religioso seguirá siendo fundamental en la filosofía europea moderna, filosofía que tampoco se presta fácilmente a renunciar al componente ético.

Pero si la filosofía se profesionaliza, si el filósofo es un académico como los demás, ¿cómo podrá formular su superioridad intelectual o la excelencia de su vida frente a la de sus demás colegas? Evidentemente, la labor le resultará muy difícil, porque la filosofía no poseerá, desde el siglo XIX, el prestigio social y académico de antaño, al verse arrinconada por las ciencias. Por ello van a tener lugar dos movimientos simultáneos

⁵⁷ Sobre esta obra ver la traducción y estudio de Félix Duque, *Los progresos de la Metafísica alemana desde Leibniz y Wolf*, Madrid, 1987.

de aproximación y de rechazo a las ciencias con el fin de tratar de disfrutar de las migajas de su prestigio, o bien de analizarlas considerándolas como una forma de conocimiento limitada, que no puede tener acceso a sectores enteros de la realidad, que serían el objeto de otras ciencias especiales, o de la propia filosofía.

Se acercarán humildemente a la mesa de las ciencias los positivistas y posteriormente los neopositivistas, y en la actualidad los filósofos analíticos y de la ciencia. Todos ellos reconocen la superioridad del conocimiento científico, pero en el fondo se vengan de él, puesto que al ser el filósofo la persona que es capaz de explicar qué es la ciencia, es también la persona capacitada para explicarle al científico lo que en realidad está haciendo. El científico, por su parte, hará caso omiso de los filósofos de la ciencia, y así quedarán contentas ambas partes, ya que el científico disfruta de su prestigio social y es consciente de las capacidades prácticas que se derivan de su saber, y el filósofo, que por una parte lo admira, por la otra alberga en el fondo de su corazón la idea de que en realidad es él quien es superior.

El rechazo a las ciencias adquirió innumerables formas que van desde el irracionalismo a la formulación de filosofías de diverso cariz, como el neokantismo y las corrientes fundamentadoras de las ciencias del espíritu, los vitalismos y los existencialismos. No tendría sentido describirlas aquí, puesto que lo único que nos interesa es caracterizar la concepción del filósofo que se deriva de estas corrientes. El filósofo ya no será un científico, como Platón, Aristóteles, Descartes o Leibniz, sino única y exclusivamente un filósofo, y desempeñará su actividad en un coto cerrado, en el que tampoco cabe la religión, aunque sí ciertos restos de la moral.

Este tipo de filósofos consideran que el conocimiento que ellos cultivan es claramente superior, por su naturaleza, al conocimiento científico, aunque no disfrute de prestigio social ni posea aplicaciones prácticas. Entre los filósofos y los científicos se abrirá un gran foso, pero también entre los filósofos y la vida cotidiana, y entre los filósofos y las masas, ya que éstas vivirían sumidas en el mundo de la producción y llevarían una vida alejada de ese ideal filosófico de vida que nadie se atreve a formular claramente. Por esa razón, muchas de esas filosofías adquirirán un tono

elitista, como ocurrió en España con la de J. Ortega y Gasset⁵⁸, y como ocurre con la del propio Heidegger⁵⁹. Es evidente que este elitismo no las descalifica filosóficamente hablando, pero conviene tenerlo presente si se quieren comprender, por ejemplo, los compromisos políticos de algunos filósofos, que parecen chocar con el espíritu de su filosofía⁶⁰.

El contraste entre el filósofo y sus conciudadanos y entre el filósofo y la multitud estaba claramente formulado en la filosofía antigua, en la que la existencia explícita de un ideal filosófico de vida hacía posible formular la distinción entre la vida del filósofo y la de los demás sin ningún tipo de mala conciencia. En la filosofía contemporánea, por el contrario, al desprenderse de sus raíces religiosas y dejar de formular claramente -excepto en algunos autores, como Schopenhauer- la teoría de la filosofía como vocación vital, el filósofo cae en una especie de contradicción, ya que no se atreve a expresar claramente lo que en el fondo piensa. Sabría que al formularlo sería ignorado por la mayoría, y sólo una situación política en la que se le reconociese su superioridad como teórico o ideólogo de un partido o un Estado podría resultarle reconfortante.

Además de estos dos tipos filosóficos, podríamos añadir un tercero, que será marginal en la tradición académica, pero que poseerá una gran importancia histórica. Se trata del filósofo militante, normalmente afiliado a un partido de izquierdas de orientación socialista o comunista. Muchos de ellos permanecieron como Marx al margen de la vida académica y dedicados a sus compromisos políticos, como por ejemplo Gramsci. Ese filó-

⁵⁸ Sobre él, ver el libro de M. Burón González, *La Historia y la Naturaleza. Ensayo sobre Ortega*, Madrid, 1992, en el que se insiste sobre este aspecto del pensamiento orteguiano.

⁵⁹ Ver en este sentido el excelente libro de Pierre Bourdieu, *La ontología política de Martin Heidegger*, Barcelona, 1991 (París, 1988).

⁶⁰ Como en el famoso caso de Heidegger. El debate provocado por el libro de Víctor Farías *Heidegger y el nazismo*, Barcelona, 1989, que ilumina algún aspecto de la vida de ese filósofo, pero en modo alguno su filosofía, podría haberse obviado si se hubiese formulado en estos términos, en los que lo plantea P. Bourdieu. Sobre Heidegger sigue siendo interesante Karl Jaspers, *Notas sobre Martin Heidegger*, Madrid, 1990 (Munich, 1978).

sofo pretende hacer de la filosofía un instrumento más de la lucha política, pero en el fondo se trata también de un instrumento privilegiado⁶¹, que podrá convertirse cuando el partido llegue al poder, como en el caso de la URSS y los antiguos países del Este, en un elemento fundamental de la ideología política, y en una caricatura de la propia filosofía cuando los que pretenden ser orientadores del pensamiento filosófico son, por ejemplo, el matrimonio Ceaucescu.

El filósofo militante no pretende ser superior a los demás, ni cree que haya una vida filosófica especialmente digna. Por el contrario, lo que sí hace es unir la filosofía a un compromiso político y moral muy profundo, que sería mucho más amplio que la filosofía misma, y que sobre todo rebasa los límites académicos en los que la filosofía parece destinada a estar confinada.

Existe una relación indudable entre las orientaciones filosóficas y el estatus que cada una de ellas otorga al filósofo, pero también es cierto que a veces es la propia situación institucional la que condiciona la formulación de la filosofía. Nadie puede prescindir hoy en día, por ejemplo, del enorme prestigio y del conjunto de conocimientos que nos proporcionan las ciencias a la hora de formular su filosofía, y tampoco es posible pretender desarrollar la actividad filosófica totalmente al margen de las comunidades académicas, que con sus convenciones, sus gustos y sus normas condicionarán enormemente el desarrollo de esa actividad. La filosofía, como habíamos dicho, es una institución, pero - en el momento presente -, una institución contradictoria, atrapada en unas redes académicas que a la vez la benefician y la perjudican, de las que no quiere salirse del todo, pero a las que parece querer superar sin saber muy bien cómo.

Existe una distancia notoria entre los filósofos creadores y la mayoría de los profesionales de la filosofía, que es reconocida a veces de mala gana. La vida de los grandes filósofos parece alejarse de la normalidad, si

⁶¹ Los trágicos avatares de un filósofo militante han sido narrados en primera persona por Louis Althusser, *L'avenir dure longtemps. Suivi de Les faits*, París, 1992. Sobre Gramsci, ver Giuseppe Fiori, *Vida de Antonio Gramsci*, Barcelona, 1968 (Bari, 1967).

no por sus grandes hechos, sí por su propia constitución psicológica, por lo menos en opinión de Ben-Ami Scharfstein, quien se ha molestado en rastrear los rasgos de desequilibrio psíquico de los grandes creadores, que parecerían ser consustanciales a su propia creatividad⁶². La neurosis no parece especialmente digna de emulación para un académico que se precie. La vida académica es por lo general bastante conservadora⁶³, y las libertades y desequilibrios que puede permitirse un gran creador no parecen estar al alcance de cualquiera. Incluso en el terreno meramente profesional, la libertad de no citar que se tomaron Wittgenstein, Heidegger y tantos otros es evidente que no está al alcance de cualquier profesor o aspirante al título de doctor en filosofía.

A esta distancia entre el creador y el estudioso deberemos añadir la que existe entre el filósofo y el ser que encarna socialmente el conocimiento: el científico, insalvable sea cual fuere una de las dos posturas a adoptar en este sentido: la aproximación o el rechazo.

Y por último tendremos la distancia entre el filósofo y sus conciudadanos, que la enseñanza de la filosofía no es capaz de superar, y que sólo sería salvable si, como en la Antigüedad tardía o en la Edad Media, la filosofía se hiciese cabeza de lanza de una religión compartida por el pueblo, o bien si el filósofo es el productor de una ideología política de masas. Pero estas dos últimas opciones, con razón, no parecen ser muy del gusto de los filósofos actuales.

¿Qué es pues actualmente un filósofo? Básicamente, un profesor al que no le resulta del todo fácil justificar, ante los demás y ante sí mismo, su propia actividad, y es más, que dedica buena parte de ella precisamente a encontrar esa justificación, formulando constantemente la pregunta "¿Qué es la filosofía?", y tratando desesperadamente de encontrar nuevas respuestas que sean más satisfactorias que las encontradas hasta ahora. El camino más seguro para él será el de la erudición, y por ello la Historia de la Filosofía le será especialmente reconfortante. Si no podemos escri-

⁶² Ver su libro *Los filósofos y sus vidas. Para una historia psicológica de la filosofía*, Madrid, 1984 (Londres, 1980).

⁶³ Véase el estudio sociológico de P. Bourdieu, *Homo Academicus*, París, 1984.

bir grandes obras, por lo menos comentemos las existentes. Pero no se resignará nunca del todo a su labor exegetica - ya sea histórica o doctrinal, comentando sin propósitos históricos las opiniones de los demás, y el filósofo sería así un paremiógrafo -, y siempre añorará ser un filósofo original, cuyas obras, a su vez, pasen a ser dignas de ser comentadas.

Las salidas no parecen fáciles. La institucionalización de la filosofía le favorece, ya que contribuye a incrementar su investigación y a difundir sus resultados mediante la docencia. Escapar de ella sería renunciar a ello y al poco prestigio social que la filosofía puede aún poseer. Asimilarse a la creación artística y pretender hacer de cada filósofo un individuo creador sería absurdo. Lo más satisfactorio sería convertirse en científico, cultivando aquellas ramas de la filosofía, como la lógica o la epistemología, que más parecen aproximarse a las ciencias, y renunciar a formular buena parte de las preguntas filosóficas tradicionales. Pero esta solución tampoco es del todo satisfactoria, y dentro de la filosofía analítica surge la Metafilosofía, que vuelve a plantear de nuevo esas preguntas, resucitando la filosofía por encima de los saberes filosóficos formalizados⁶⁴.

Podríamos decir que el filósofo se halla en la actualidad atrapado en una especie de trampa de carácter trágico. Su propia figura y su ocupación poseen un carácter contradictorio. Tratar de salvar la contradicción es naturalmente tentador, ya que es humanamente comprensible querer salir de ella. Sin embargo, en el momento presente quizás en esa misma contradicción radique una cierta grandeza.

La situación de la filosofía era tranquilizadora en la Antigüedad, cuando la filosofía se asimilaba al saber. Lo siguió siendo con el cristianismo, cuando el saber humano se fundía con el divino en gigantescas *Summas* filosóficas y teológicas. En cierto modo lo siguió siendo durante la Edad Moderna, cuando el desarrollo de la filosofía y de la ciencia iban a la par. La contradicción surgió al llegar la Edad Contemporánea, cuando las ciencias arrebataron la mayor parte de los campos que antaño correspondían a la filosofía, y cuando el filósofo se tuvo que construir una nueva

⁶⁴ Como puede verse en C. Ulises Moulines, *Pluralidad y recursión. Estudios epistemológicos*, Madrid, 1991.

identidad. Pero en esa misma identidad residía una gran aporía de la que quizás no sea posible salirse, o de cuya resolución podría surgir algo nuevo que enterrase esa palabra tantas veces repetida y con tan variados significados durante dos milenios y medio de historia de la civilización occidental.

No nos corresponde hacer profecías. Habíamos dicho que la filosofía no sólo está en el tiempo, sino que es el tiempo. Su destino no será trazado por ella misma, sino por todos los elementos que junto con ella forman la totalidad en la que está inmersa y a la que todos pertenecemos. En ella, si bien la filosofía puede ser discutida como disciplina e incluso sus papeles institucionales pueden ser puestos en duda, sin embargo es cierto que la actividad filosófica sigue teniendo un sentido. Pero esa actividad no podrá ser un monopolio del filósofo, como no lo fue nunca, sino que será una actividad ampliamente compartida con los científicos de todo tipo y con los conciudadanos en general. Su destino no será ni más ni menos que nuestro destino, y mientras se teje su día a día recordemos aquel dicho aristotélico: "Si se debe filosofar, hay que filosofar, si no se debe filosofar, hay que filosofar, en cualquier caso hay que filosofar" (Frag. 61 Rose).

No hemos contestado en términos absolutos a nuestra pregunta inicial. Pero ello es así porque dicha respuesta no existe. Respuestas de ese estilo han sido buscadas durante dos milenios y medio. Al verlas en perspectiva, podremos apreciar cómo han ido variando en cada caso a la par de una serie de circunstancias. Quizás lo único que se haya conservado constante en todo este proceso haya sido la capacidad de preguntar, y es en la misma pregunta en donde se esconderá la grandeza o la miseria de la respuesta.