

ANALISIS FILOSOFICO

VOLUMEN XXX, NÚMERO 1
MAYO 2010

El canon filosófico

María Cristina González y Nora Stigol
(compiladoras)

*Presentación: cinco respuestas
a un desafío*

María Cristina González
Nora Stigol

*Cánones filosóficos y tradiciones filosóficas.
El caso de la filosofía latinoamericana*

Jorge J. E. Gracia

Todo canon, el Canon

Alberto Moretti

El "estado de excepción" de la filosofía

Jesús Vega Encabo

El refugio de la claridad

Josep E. Corbí

*La reforma de la universidad
y el futuro de la filosofía*

Guillermo Hurtado

TODO CANON, EL CANON

ALBERTO MORETTI

Universidad de Buenos Aires - CONICET

Resumen

En la consideración de numerosos asuntos y respecto de muy variadas exposiciones, el uso de expresiones como “filosófica” sugiere que debemos remitirnos a proceder, preguntas o exigencias especiales. Rabossi propone un modo de caracterizar el sentido con que usamos esas expresiones y, sobre esa base, concluye que la filosofía tal como se la practica desde hace doscientos años pretende ser una disciplina profesional pero no puede serlo debido a la índole de la preceptiva que la constituye (el Canon). En este artículo se examinan sus argumentos y se sostiene que, aunque no parecen suficientes para la conclusión a la que apuntan, hay razones para modificarlos de cierto modo que conducen a ese resultado.

PALABRAS CLAVE: Canon filosófico; Naturaleza de la filosofía; Diálogo racional.

Abstract

Whenever expressions like “X is philosophical” appear in different questions and assorted statements, the reference to special kinds of actions, questions or demands are suggested by these uses. Rabossi propounds a way for characterizing the sense of our using such expressions and, based on it, he states that philosophy, as it is accomplished from the last two centuries up to now, pretends to be a professional discipline but she cannot to be as such because the nature of its precepts (the Canon). Rabossi's arguments are examined and it is maintained that although they do not seem to be sufficient for the pursued conclusion, there are reasons to modify them such a way to come to that conclusion.

KEY WORDS: Philosophical canon; Nature of philosophy; Rational dialogue.

I.

Creada a comienzos del siglo diecinueve, la universidad moderna ha llegado a ser, desde mediados del siglo veinte y para la mayoría de las comunidades y naciones que nos influyen, la instancia principal para conceder valor, prestigio y legitimidad a numerosas actividades humanas y para proveer subsistencia a numerosas personas. La impresión común y, en consecuencia, la creencia habitual, otorga a esas actividades carácter de profesiones, esto es, de ocupaciones previsibles promovidas por la comunidad bajo la presuposición de que se necesitan para lograr algún fin valioso y que, para eso, requieren un entrenamiento especial

controlado por instituciones públicas (es decir, idealmente, instituciones controladas por todos), que determina el modo normal de su ejercicio. En los tiempos que corren esa promoción consiste en la creación de ofertas de salario a cambio de su realización.

Hacia 1810, mientras creaban la universidad moderna, los alemanes iniciaron con el nombre “filosofía” una actividad del tipo aludido (o al menos produjeron un hecho cultural decisivo para su consolidación y desarrollo) y propusieron, más o menos implícitamente, un sentido para ese rótulo, actuando como si ese sentido determinara esa actividad. Generaron, sin embargo, un uso de “filósofo” que puede mantenerse al margen de las variaciones del sentido que se quiso dar a ese nombre en esa época y en épocas posteriores. Esta caracterización mínima, casi extensional, dada por el uso comunitario, es la de persona oficialmente considerada como “filósofo” o, por lo menos, como capacitada para aplicar cabalmente esa palabra.¹ En última instancia, persona que ha obtenido cierto título profesional universitario o es reconocida como colega por quienes obtuvieron ese título.

Las profesiones se caracterizan por un conjunto más o menos difuso de reglas que establecen sus objetivos, métodos, supuestos y criterios de evaluación de su ejercicio y de los eventuales productos de ese ejercicio, dando por resultado una práctica normalizada. La filosofía profesional universitaria tuvo uno al nacer y con eso, y con tiempo, reformó la connotación común de “filosofía” y sobre todo de “es (un) filósofo”. Se presentó, además, como búsqueda de conocimiento. Cuando una profesión tiene entre sus objetivos principales la formación de creencias especiales llamadas conocimientos, esas reglas están encargadas de suministrar criterios que permitan resolver en general la cuestión de cuándo una creencia alcanza ese rango privilegiado.

A partir de consideraciones como las que anteceden Eduardo Rabossi presenta una contribución “a las controversias acerca de la índole del filosofar y de la condición de la filosofía” (Rabossi 2008, p. 11) para ayudar “a que las discusiones corrientes acerca de la filosofía y el filosofar cambien de tono y de contenido” (p.17) ¿Cuál es esa contribución?: “comprender cómo de hecho concebimos, practicamos y valoramos la filosofía” (p.18) sin partir de una caracterización normativa del filosofar y la filosofía, con miras a alentar el intento de “inaugurar una manera

¹ Forma parte de la arrogancia habitual propalar la sugerencia de que el asunto de los Licenciados y Doctores (y Post-doctores) en Filosofía es tan sublime que ni siquiera ellos, que estudiaron tanto y aprobaron tanto, pueden llamarse filósofos por ese solo improbable esfuerzo del que tan pocos han sido capaces.

distinta de pensar la filosofía” (p. 213). Específicamente sostiene: (1) “lo que concebimos, practicamos y valoramos como filosofía es una disciplina joven: sólo cuenta unos doscientos años de edad” (p. 13); (2) los dos mil quinientos años que se le atribuyen forman parte de la invención moderna de lo que ahora concebimos, practicamos y valoramos como filosofía; (3) “la filosofía, *qua* disciplina, es anómala, anormal” (p. 13). La clave de su trabajo radica, en primer lugar, en el desentrañamiento de las condiciones impuestas a la filosofía entendida como disciplina profesional universitaria, lo que Rabossi llama el Canon y, en segundo lugar, en la tesis de que la naturaleza del Canon implica la imposibilidad de que “nuestra” filosofía llegue a ser una disciplina normal, esto es: el Canon fracasa como canon, “nuestra” filosofía no es una disciplina profesional en el mismo sentido en que las ciencias lo son.² Según parece, entonces, sería prudente imaginar o restaurar un sentido para “filosofar” diferente del que nuestras instituciones, en particular las universidades, implícitamente le adjudican.

El tema, aún acotado a los parámetros que Rabossi utiliza, es enorme. La riqueza de sugerencias, variaciones y discrepancias convocada por la tersa prosa de su libro tampoco es manejable en estas páginas. Aquí sólo se discutirá, hasta cierto punto, el argumento central arriba bosquejado, tratando de conservar el tono que él eligió para el debate.

II.

Cuenta Rabossi. Tal como Kant lo propusiera, la filosofía surgió en la universidad diseñada por von Humboldt como una disciplina autónoma, secular, dedicada al ejercicio de la razón y a la búsqueda de la verdad. Y con el ímpetu del idealismo alemán apareció institucionalmente para ocupar el papel de ciencia fundadora del conocimiento científico. Una disciplina merecedora de ocupar un lugar dominante en la universidad: la Facultad de filosofía. Esta institucionalización dio nueva forma a la práctica filosófica, generó al filósofo profesional, incluyendo la imposición de un lenguaje técnico, la creación de las primeras revistas especializadas, la fundación de asociaciones filosóficas, la convocatoria a reuniones de filósofos y la decantación de una preceptiva específica: el Canon. A mediados del siglo diecinueve el idealismo, a cuyo abrigo nació la facultad de filosofía, perdió vigencia y dejó a su disciplina universitaria

² Excluyo de la comparación otras disciplinas o profesiones que no están orientadas prioritariamente a la formación de creencias lingüísticamente expresables.

sola frente a la consumación del proceso de ruptura entre las ciencias empíricas y la filosofía. Para colmo, en medio del éxito social de los científicos profesionales, requeridos por las nuevas industrias, que reforzaba su insubordinación ante la débil legalidad filosófica. Relegada *de facto* a ser una disciplina profesional más, ella, en cuyas razones estuvo la legitimidad de las otras, debía ahora, para sobrevivir, justificarse ante la comunidad científica. Era el momento del Canon. En el estatuto del filosofar legítimo residía la responsabilidad de la autonomía profesional, el sostén de la Facultad de Filosofía.

Pero la primera misión de un canon profesional es garantizar una práctica normal,³ un desarrollo de la disciplina donde pueda encontrarse suficiente consenso sobre objetivos, problemas propios, métodos aceptables, modos de evaluar proyectos y productos y criterios para resolver desacuerdos. Hacer de una disciplina una profesión. Básicamente, sostiene Rabossi: “los cánones científicos cumplen su misión legitimadora tratando de maximizar el acuerdo comunitario” (p. 90). Sin embargo, recuerda: “Como bien sabemos [...] La vida de la filosofía es tumultuosa y atípica. Lo mejor que puede decirse de la filosofía, como disciplina, es que es anómala, anormal” (p. 64). E identifica “la anomalía disciplinal de la filosofía con la falta de consenso más o menos amplio y permanente, la existencia de problemas crónicos y la persistencia de querellas insuperables” (p. 82). Cuando hay algo parecido a una práctica filosófica normal que abarca regiones amplias, eso responde a factores extrafilosóficos como los que derivan de la distribución desigual de poder político-económico, pero en los últimos siglos nunca se ha visto una hegemonía plena. Hasta ahora han aparecido simultáneamente prácticas incompatibles y la experiencia también sugiere que ninguna puede mantenerse largo tiempo (cap. 4). Y, fundamentalmente, Rabossi afirma que la causa de la anomalía no está en lo extraño de sus motivos, problemas y metas, ni en que se ocupa de cuestiones que provisoriamente quedan fuera de la posibilidad de recibir una respuesta definida, ni en diferencias insalvables de talante filosófico o de cosmovisiones generales basadas en formas de vida incompatibles, ni deriva de la dificultad en discernir los límites del pensar o del conocer, ni consiste tampoco en que aún no se ha encontrado el método correcto, ni, es de suponer, resulta de alguna combinación de estos factores. Nada de eso, en su opinión la causa se asienta en que “El Canon profesional está concebido de una manera

³ Esto puede verse como la venganza de las ciencias: lograda su independencia *de facto* por vía de su éxito social terminaron imponiéndose como modelos de práctica profesional genuina.

tal que prohíba la existencia de querellas insolubles” (p. 82) “Minimiza el acuerdo comunitario en vez de propiciarlo y maximiza la balcanización al incitar la producción de versiones alternativas, sin proveer criterios que permitan dirimir las oposiciones” (p. 90).⁴ Y bien ¿cómo actúa el Canon y dónde está?

El Canon “fija los límites dentro de los que es lícito moverse al caracterizar o definir lo que es y lo que no es filosofía [...] las teorías y los sistemas filosóficos [...] son sus versiones, es decir, las encarnaduras que genera la práctica teórica efectiva, las matrices teóricas que compiten para lograr establecer, digamos, una normalidad disciplinal de tipo kuhniiano y constituirse en la versión canónica legítima” (p. 200). El Canon, pues, oficia de marco general para una hipotética definición filosófica de “filosofía”, y los sistemas y estilos profesionales efectivamente desarrollados en las instituciones deberían ser (en tanto productos de hecho enmarcados en el Canon) implícitas propuestas alternativas de definición. Que deberían serlo es obvio cuando se piensa que el Canon compendia “los rasgos constitutivos de su [de la filosofía] práctica efectiva” (p. 212),⁵ “las condiciones básicas a las que deben ajustarse la filosofía y el filosofar” (p. 76), que

[el Canon] está implícito en la práctica misma de la filosofía institucionalizada. Sus contenidos se infieren de las pautas curriculares vigentes, de las maneras como enseñamos filosofía y de los contenidos que les atribuimos, de lo que hacemos o decimos que hacemos cuando llevamos a cabo nuestro *métier*, de lo que tantos libros introductorios nos dicen que es la filosofía. Más aun, si se presta atención a lo que reconocemos que es la filosofía cuando nos encontramos en situaciones en las que sería impropio o de mal gusto poner el acento en las diferencias (escenarios típicos: la fijación de la política editorial de

⁴ La balcanización del país filosófico ha recibido un detallado tratamiento diferente, que ejemplifica el tipo de abordaje que Rabossi no desea seguir, consistente en la postulación de un sentido para la sucesión de doctrinas y la determinación de este sentido por medio de una indagación trascendental de la posibilidad de esa diversidad doctrinal, búsqueda en la que el replanteo de la idea de verdad tiene un papel central para legitimar las pretensiones de verdad de todas ellas. Cf. Carpio (1977).

⁵ Enfocar la filosofía como práctica social efectiva, obviamente entrelazada con otras prácticas sociales, puede dar lugar a reflexiones, inesperadas para muchos, en favor del carácter esencialmente nacional o político de la filosofía. En cualquier caso, conviene atender la observación que Horkheimer hiciera hace setenta años: “Las cosas no son tan simples. Una doctrina filosófica tiene muchos lados, y cada lado puede tener los más diversos efectos históricos. Sólo en períodos históricos excepcionales, como la Ilustración francesa, la filosofía misma se vuelve política”.

ciertas revistas especializadas, las discusiones departamentales e interdepartamentales, los congresos nacionales o internacionales de filosofía) es fácil advertir que las propuestas coinciden en algo que se parece al Canon (p. 200)

La idea de Rabossi parece ser: cuando ante tanta divergencia de estilos y teorías generados por una misma aparente profesión buscamos un denominador más o menos común, un aire de familia, encontramos el Canon. Pero el Canon no puede realmente integrar esos estilos, sistemas y teorías en una misma familia. No es una contingencia corregible, la índole del Canon le hace imposible cumplir esa misión. No puede resolver el conflicto entre las propuestas de sentido emanadas por tan diversos estilos y sistemas. El Canon fracasa, lo que queremos llamar filosofía no es *una* profesión. Se nos revelan varias actividades fundamentalmente distintas. No en el sentido en que la ingeniería civil es distinta tarea que la del ingeniero electrónico, pues ambas tienen canónico derecho a interreconocerse como ingeniería. Pero si la deconstrucción define la filosofía entonces ni la ontología formal, ni la crítica trascendental, ni el análisis terapéutico, ni la dialéctica historicista, ni la escucha del ser o del pueblo, ni el cristianismo, ni la fenomenología, ni varias otras cosas son filosofía (y viceversa). Tal vez tengamos varias profesiones amparándose mutuamente, frente a los reclamos del mundo exterior académico y social, tras una misma palabra que aun mantiene cierto oscuro prestigio en la comunidad. Unidas por el espanto. Tal vez ni profesiones, sino rumbias inerciales sin futuro decente sostenidas por personas que ya no pueden cambiar de empleo sin perder hacienda y autoestima.

Frente a quien recuerde las reiteradas admisiones de los “expertos” en filosofía acerca de que no está claro para ellos el carácter de su disciplina, seguidas de la maniobra encubridora que hace de esto un típico problema filosófico y, en consecuencia, una marca de la atipicidad (admirable) de la profesión, Rabossi señala que se trata de un eslogan falso:

La falsedad resulta de ignorar el peso de la dimensión institucional y de no prestar atención al comportamiento efectivo de los propios filósofos [...] la presencia de la filosofía en el ámbito de las disciplinas universitarias exige, por necesidad, contar con una caracterización general que permita identificarla como tal. El Canon la provee (p. 203)

Los ungidos universitariamente como filósofos no deberían alegar ignorancia de que su estatus implica suficiente claridad sobre las

características de su trabajo. Algo que se revela cuando, ante la mirada de la comunidad, todos

exhibimos nuestra pertenencia a una disciplina auténtica con dominio propio, problemas específicos, propuestas metodológicas, objetivos visualizables, valores y una historia eminente. Esto [...] nos permite presentarnos ante el mundo como prácticos serios de una disciplina seria. Sería catastrófico si no fuera así. Sería mortal para nuestros intereses si no pudiéramos ostentar este consenso acerca de la disciplina (p. 203)

Rabossi construye un sentido de “filosofía”, dependiente de la idea de profesión, que explica el uso de esa palabra dentro de la comunidad. Sostiene, además, que los miembros de la secta así aludida también usan ese sentido cuando tratan con los bárbaros, porque si no lo hicieran perderían su reconocimiento público y, con ello, su salario. Pero entonces están obligados a elaborar un sentido de “filosofía” compatible con aquél, en particular, uno que los siga cobijando a todos. Podrían alegar que es una tarea tan difícil (incluso podrían asimilarla al descubrimiento de la naturaleza humana) que necesitan más que los dos siglos o los veinticinco siglos transcurridos en el empeño, que tal vez requieran un lapso indefinido de tiempo para completarla. Pero en este punto Rabossi tiene algo que objetar: ni la eternidad les va a alcanzar. Porque el sentido común de la palabra exige un canon y el que adoptaron los filósofos reclamados profesionales imposibilita aquel logro. Bajo ese Canon no puede haber un sentido filosófico de “filosofía” que los una profesionalmente. Virtualmente cada uno de los rasgos del Canon, según el análisis de Rabossi, lo conducen al desastre. En tal situación, si excluimos una de las opciones más interesantes –el cambio de organización de la comunidad– aparecen enseguida algunas otras: bregar por el destierro de muchas subsectas (quizás todas menos la de uno) y embarcarse, probablemente, en una campaña de concientización pública; admitir la pérdida de la condición profesional y el peligro de la expulsión del paraíso (¡ay!) universitario; modificar el Canon, esto es, encarar el trabajo siempre difícil de trastornar las maneras acostumbradas; cambiar la idea de profesión y trabajar para que los demás lo admitan; encontrar un sustituto de esta idea que permita mantener el reconocimiento público y sus agradables consecuencias.

La tesis de Rabossi, en la versión extrema que acabo de presentar, depende, entre otras, de dos cosas: que su identificación del Canon sea correcta y que el Canon, en efecto, implique la anormalidad disciplinal. Concediendo muchos de sus puntos, en honor a la brevedad y a mi

ignorancia, trataré de ver si es posible sostener: (1) que las críticas que Rabossi formula a cada uno de los preceptos del Canon tal como lo reconstruye (en adelante CR) no ofrecen una base suficiente para mostrar su fracaso, (2) que CR merece algún reparo en tanto se presente como destilado conceptual de la práctica efectiva que en los últimos dos siglos se considera filosofía y (3) que cuando CR se repara para que sea el Canon genuino, implica la anomalía disciplinal perpetua. También compartiré, en buena medida, lo que me parece Rabossi, cautelosamente, propone: buscar “una concepción del quehacer filosófico que dé cabida al pluralismo doctrinario y permita superar, al mismo tiempo, el problema del disenso” (p. 207), “una manera distinta de pensar la filosofía” (p. 213) que, presumiblemente, la haga digna de aliento público.

III.

La enumeración que sigue es una reformulación de CR que tiene por objetivo obviar algunos rasgos de la presentación de Rabossi que me ofrecen dudas pero que no me parecen esenciales para sus propósitos. Así, CR será: (1) La filosofía tiene un dominio propio de problemas fundamentales hacia los que confluyen todos los problemas sobre los que se filosofa. (2) La filosofía es, principalmente, búsqueda de respuestas a esos problemas. (3) Las respuestas correctas a los problemas filosóficos constituyen un saber integrado por verdades necesarias y a priori. (4) Para responder a los problemas filosóficos se requieren conceptos especialmente contruidos. Estos conceptos pueden determinar un dominio de entidades o temas propio de la indagación filosófica. (5) El diálogo racional es el método filosófico fundamental. (6) De la respuesta a los problemas filosóficos depende la justificación de todo conocimiento y de toda acción. Por ende, la filosofía no depende de ningún pretendido conocimiento independiente del saber filosófico. (7) Filosofar es estar obligado, por la razón, a defender las ideas que han pasado la prueba de la crítica racional. Esto exige la identificación de problemas filosóficos en distintos ámbitos de la vida humana, lo que, a su vez, suele exigir el desarrollo de áreas filosóficas específicas cuyo cultivo exige especialización. (8) La práctica de las disciplinas no filosóficas no requiere, en general, el conocimiento de la historia de la disciplina, pero la filosofía tiene relación esencial con su historia. La filosofía empezó hace unos dos mil quinientos años.

Es de suponer que la índole de lo aquí reconstruido (un conjunto de preceptos implícitos en la práctica) y del proceso de reconstrucción (un examen lúcido pero somero y sin la pretensión de lograr un tratado

“minuciosamente argumentado, con cientos de notas de pie de página e interminables referencias bibliográficas” (p. 12)) no hace de este octólogo un conjunto de condiciones necesarias para ser canónico, aunque ha de pretenderse, desde luego, que para serlo se respete hasta cierto punto, variable según los casos, una cantidad suficiente de mandamientos.

Rabossi alega que cada uno de estos rasgos adolece de un defecto que hace extensivo al conjunto: permite interpretaciones incompatibles y no da pautas para resolver el eventual conflicto. Pero me parece que lo primero está en la naturaleza de lo que se presenta como mero marco general para un tipo de actividad: el tipo tiene casos, no está claro cuáles o cuántos y los postulantes pueden excluirse. Tampoco es menester que cada rasgo incluya pautas para disminuir los casos del tipo a que da lugar, basta con que algún precepto se encargue de la tarea en general.

Consideremos el presunto *domino proprio* de entidades o temas acerca de las que se filosofa. Rabossi enumera candidatos: conceptos, entidades abstractas, ideas, esencias, significados, convenciones, reglas, procesos histórico-sociales, la realidad, el ser, lo a priori, el espíritu, la naturaleza. Y dice “es obvio que se carece de criterios mínimamente consensuados para decidir la cuestión”. Pero ¿qué cuestión hay que decidir? Aquellos temas o “entidades” que no puedan reducirse a otras de la lista pueden formar parte de un conjunto generoso de elementos despojados de pretensiones de exclusividad.

Respecto de la propiedad filosófica de ciertos grandes problemas pretendidamente eternos (por ejemplo: acerca del conocimiento, la realidad, los valores, el yo, el libre albedrío, el significado) Rabossi reprocha que no hay consenso acerca de su contenido o la manera de abordarlos y que, todo indica, no son resolubles. Por ende, concluye, “no son problemas en un sentido estándar” y, además, “no hay una propuesta creíble que permita dar sentido a la noción de problema filosófico canónica” (p. 78). Sin embargo, la falta de consenso acerca del contenido de un presunto problema no lo hace vacío, ya que no impide que haya propuestas acerca de su contenido y de la manera de abordarlo y consecuentes respuestas más o menos compartidas. Y aún admitiendo por un momento que la resolubilidad sea un componente de la condición de problema (¿no habrá tesis inteligibles acerca de la irresolubilidad de ciertos problemas?) debe advertirse que esa es una noción modal de difícil aplicación sobre la base de un conjunto (muy) finito de hechos. Tratar de dar solución a un problema demostradamente irresoluble no es sensato, pero no es fácil estar seguros de que un problema sea irresoluble. “Conocimiento” es ejemplo de palabra habitual en el planteo de presuntos problemas perennes. Con esa palabra traducimos otras, de otras lenguas

o culturas. También con esa palabra “traducimos” esa “misma” palabra cuando es usada por otro en otras épocas de nuestra cultura (y, estrictamente, también en esta época y también respecto de nosotros mismos). En nuestra palabra resuenan⁶ otras (y con eso, otras experiencias y conceptos y creencias) que, en general, no serán las que resuenen junto con las que traducimos por ella. Pero eso no excluye la importancia, para nuestra autocomprensión tanto como para la comprensión de esos otros, de comparar ambos grupos de palabras, experiencias, conceptos y afirmaciones. Por lo demás si, por ejemplo, el “problema del conocimiento”, como tal, no se plantease nunca ya que en cada caso debe reformularse en términos más precisos, esto no desecha la formulación ambigua o confusa, que puede continuar marcando la necesidad de revisar el modo especial en que se le dio contenido y de considerar la posibilidad de que haya otros problemas estrechamente relacionados con el planteado por la reformulación provisoriamente elegida.⁷ Por otra parte, para cualquier estado del conocimiento es posible, y racional, pedir razones a favor de sus principios, métodos y evidencias (sin prejuizar que las habrá buenas). Probablemente siempre habrá supuestos, la tarea es advertirlos e intentar ponerlos en duda o cambiarlos. No hace falta creer que hay problemas perennes u omnipresentes, basta creer que siempre tendremos problemas últimos.⁸ Otra vez el peso de la objeción de Rabossi recae en la aparente ausencia de un método de decisión, ahora respecto de las varias propuestas de reformulación de problemas últimos.

El criterio pedido no puede ser un algoritmo que encuentre o que elija sólo una propuesta. Las prácticas científicas modernas son los ámbitos que han modelado la noción de profesión utilizada en el sentido común contemporáneo de “filosofía”. Lo hicieron debido a la acción conjunta de su éxito social, la contigüidad histórica de su formación como ámbitos académicos con el surgimiento de la filosofía universitaria, y la creciente sospecha social acerca del valor de la filosofía. Pero en esos terrenos científicos no hay algoritmos tales, hay, a veces, un difuso

⁶ El modo típico de exponer esa resonancia es el tejido de una trama de oraciones.

⁷ Produciendo un efecto parecido al que pueden lograr ciertas obras literarias, puestas escénicas o películas: moderar el éxito de las abstracciones. Y, según el tamaño del fracaso, sustituir las por otras artes (después de todo, hablar no es lo único que podemos hacer).

⁸ Sobre la idea de problema filosófico, desde una perspectiva gadameriana, véase Gutiérrez (1996). Ese número de esa revista está dedicado al tema e incluye artículos de A. Barrio, S. Cabanchik, F. Naishtat, O. Nudler, O. Porchat Pereira, P.R. Margutti Pinto, C. Scotto y P. Junqueira Smith.

consenso, que nadie se preocupa por aclarar, sobre cuál es, en cada estadio, la formulación más útil o sugerente o fructífera para seguir adelante en el examen de un problema y/o para efectuar predicciones exitosas.⁹ Según CR el método filosófico es el diálogo racional, el cotejo y evaluación, preferentemente con otros, de razones o relatos. Los muchos métodos aludidos por Rabossi: dialéctico, fenomenológico, hipotético-deductivo, analítico, hermenéutico, deconstructivo, arqueológico, entre otros, serían versiones específicas de aquel tipo general, ninguna de las cuales queda descartada ni especialmente señalada por el método general, pero que conducen a verdades incompatibles entre sí. Y si algún precepto de CR da pautas para elegir entre opciones filosóficas del tipo que sean, es el que establece este método general. Por tanto, aquí sí estamos ante un precepto que parece obligado a no tener el defecto de permitir versiones incompatibles sin mostrar cómo elegir entre ellas. En este caso la incompatibilidad entre métodos se infiere de la incompatibilidad de los resultados de su uso. Pero si las diversas formulaciones de los problemas dan lugar a problemas o preguntas diferentes y, como parece, el modo de reformulación está estrechamente ligado a los conceptos y métodos de examen que se privilegien, no resulta claro cómo puede establecerse que las diversas verdades alegadas sean incompatibles entre sí. Esto debilita fuertemente la presunción de que se necesita especificar de modo unívoco una versión detallada del hipotéticamente necesario método filosófico.

Es cierto que el diálogo racional no es propiedad privada de los que filosofan, pero la especificidad de la filosofía no requiere la especificidad de método general, aunque promueva la aparición de métodos específicamente filosóficos pero de aplicación restringida. La especificidad puede depender de una combinación de rasgos (temas, problemas, métodos, actitudes). También es cierto que las condiciones para que seres como nosotros podamos producir un diálogo racional lo hacen menos frecuente de lo deseable por CR. Y la dificultad se agrava cuando se pretende dialogar acerca de la pertinencia o importancia relativa de temas, problemas, métodos o actitudes radicalmente diferentes. Por ejemplo, acerca de en qué consiste un diálogo racional y filosófico. En este último caso Rabossi dirá, seguramente, que el diálogo racional es imposible. Si la situación fuera tal que los protagonistas no compartiesen un conjunto importante de presuposiciones y sin embargo esperasen lograr

⁹ La predicción exitosa, marca central de la ciencia, da sensación de seguridad y control. Pero tanto el éxito como la seguridad y el control dependen de los objetivos, peligros y circunstancias que puedan advertirse. En general remiten al corto plazo y al prejuicio.

personalmente algún acuerdo, el caso parecería terminal. No compartirían, es cierto, vocabulario teórico suficiente pero, no obstante, tratándose de una pregunta última, podrían recurrir al lenguaje que tengan en común (¿o acaso no podrán hablar entre sí en modo alguno?) y deponer la expectativa de ser ellos, personalmente, quienes claramente resuelvan, mitiguen o disuelvan la diferencia: el diálogo racional, dicho esto en vena canónica, lo realiza la razón consigo misma, los dialogantes son sus instrumentos ocasionales. Y, hasta aquí, nada impide que la razón cambie a medida que discurre; no estamos obligados a una razón inmóvil, completamente autónoma y transparente para sí misma.¹⁰ Esforzarse por mellar la legitimidad filosófica de lo que otros hacen puede responder a intereses variados, pero también puede servir a la clarificación de los dialogantes, presentes o futuros (no todo lo que los hablantes hacen con lo que dicen es algo que quisieron hacer). Y, fundamentalmente, los dialogantes no necesitan presuponer que hay un modo objetivo de decidir la cuestión en los términos en que se está planteando (aunque frecuentemente ésta sea la presuposición que la debilidad individual reclame). Siempre parece posible construir conjuntamente nuevos lenguajes teóricos y dialogar con ellos. Conversiones, se dirá, a nuevos modos de ver las cosas (las cosas “últimas”); acontecimientos similares a otros de tipo político, religioso o artístico. Tal vez, pero no debe olvidarse que habrán sido conversiones deudoras de esfuerzos dialógicos racionales, reflexivos. Ser dialogante racional es admitir que no todo da igual en toda circunstancia,¹¹ pero admitir también que puede ser difícil, allí mismo, saber si algo es peor o si acaso sería mejor cambiar de tema. Ser filósofo, por otra parte, no se agota en ser dialogante racional.

Las consideraciones precedentes intentan mostrar que las críticas que Rabossi dirige a los preceptos canónicos no garantizan suficientemente la conclusión de que CR es intrínsecamente incapaz de propiciar períodos de normalidad disciplinal. En consecuencia, tampoco avalan adecuadamente la conclusión de que la filosofía tal como la conocemos, la filosofía universitaria, no constituye una genuina disciplina profesional, al menos

¹⁰ Algunas personas, influidas por pensadores contestatarios de culturas donde las rigideces hicieron estragos, tienden a sentir alivio cuando creen que, lo que sea, puede cambiar. A partir del alivio ingenuo también tienden a olvidar su responsabilidad y alientan cualquier cambio (por ejemplo: cualquier nuevo producto del complejo escolar-editorial).

¹¹ Esto implica que la razón actúa según principios. El problema está en saber, o resolver, cuáles concurren en cada caso y si pueden ser sustituidos por otros. La razón, como G. Marx, parece tener principios para todos los gustos. La reflexión tendrá que tomar esta apariencia en cuenta.

teleológicamente.¹² Sin embargo, la reconstrucción rabossiana del marco general de la filosofía universitaria omite lo que, me parece, es su precepto fundamental. Se trata de la recomendación de una actitud tantas veces aludida que puede parecer ocioso destacarla. El precepto cero: todo principio, método, regla, tesis, concepto, acción o disposición es cuestionable por la razón.¹³ Incluso este precepto, claro. Conviene observar que la disposición a cuestionar algo¹⁴ no presupone que han de hallarse buenos motivos en su contra; un resultado del cuestionamiento, provisorio como todos, puede ser su conservación fortalecida. Por otra parte, no es superfluo observar que, para ser filósofo, las consecuencias de la cuestionabilidad de toda acción o disposición pueden ser serias: enunciar tesis o relatos filosóficos puede evitarse, pero estar, actuar, en el mundo (y ‘mundo’ se dice de muchas maneras) no puede evitarse. Quizás el mejor lugar para ver este principio operando implícitamente, esté en la insistencia de la filosofía universitaria por adjudicarse un pasado de dos mil quinientos años. ¿Quién redacta la Historia¹⁵ de la filosofía? Dice Rabossi:

Desde Diógenes Laercio en más, en las circunstancias y los contextos más variados, movidos por ideas e intereses muy diferentes, distintas personas se interesaron en relatar e interpretar los antecedentes de lo que en esos contextos dieron en llamar “filosofía”. Esto es lo real, lo concreto. Pretender lo contrario implica sostener que esas personas compartieron, de una manera misteriosa, un mismo criterio para decidir a priori qué es y qué no es filosofía... (p.168)

Y completa:

Ante un panorama tal se hace difícil entrever la existencia diacrónica de una disciplina que dé cuenta de un mismo objeto teórico, persiga finalidades parecidas y se valga de métodos equiparables. No es exagerado decir, pues, que la Historia de la filosofía *qua* clase natural disciplinal, no existe. (p. 168)

¹² Las críticas que el texto de Rabossi dirige a los preceptos 2, 3, 6 y 7 de CR se enmarcan en las aquí comentadas.

¹³ Para incorporarlo a CR probablemente baste con completar la primera oración del precepto 7 de esta forma: “Filosofar es estar obligado, por la razón, a defender las ideas que han pasado la prueba de la crítica racional y a indagar los fundamentos racionales de cualquier creencia, regla o acción”.

¹⁴ No es posible cuestionarlo todo a la vez. Es por turnos.

¹⁵ Uso, como Rabossi, “historia” para referir a la sucesión temporal de acontecimientos humanos, e “Historia” para referir a los relatos de esa sucesión.

Que la Historia-de-la-filosofía *qua* clase natural disciplinal no haya comenzado en el siglo tres no implica que la-filosofía-*qua* clase-natural disciplinal no exista, y tampoco que no sea cierto que exista desde hace mucho. Lo importante en este contexto es qué Historia de la filosofía escribe la filosofía universitaria y en qué sentido esta filosofía es tema de esa Historia. Si lo que fuera la filosofía para Diógenes Laercio o para Stanley o para Aristóteles difiere de la filosofía universitaria (algo bastante probable por cierto), importa menos aquí. Hay, creo que Rabossi lo admite, una clase natural disciplinal, más aun, una profesión, la Historia moderna de la filosofía, conectada con la filosofía universitaria, aunque canonizada después, hacia fines del siglo diecinueve. Pero claro, esta disciplina no coincide con la filosofía, ni es parte propia de ella. No es más fuente de preocupación filosófica que la contemplación de la distribución del ingreso nacional, la música, la corrupción de la carne o la física cuántica. Sin embargo, el Canon alienta una forma filosófica de pensarla y sugiere que tal cosa es indispensable a la reflexión filosófica, incrementando notablemente su complejidad. Y puede ocurrir, inversamente, que la consideración filosófica de la (moderna o antigua) Historia de la filosofía contribuya a mejorar la Historia moderna de la filosofía o que, más aun, le sea indispensable, convirtiéndola también en una disciplina enormemente más ardua. La filosofía, como cree Charles Taylor, “involucra la explicitación de lo que se halla tácito [...] dar cuenta de los orígenes de nuestros pensamientos, de nuestras creencias, de nuestras suposiciones y de nuestras acciones presentes” (citado por Rabossi, p. 182). Si la reflexión filosófica no pudiera lograrse sin rastrear largamente el origen o el trasfondo histórico de los temas que afronte o las cuestiones que plantee, si nada filosóficamente fructífero, ninguna comprensión, o cambio de rumbo reflexivo, se pudiese esperar sin esta indagación genética, si ninguna claridad se obtuviese con el mero uso implícito de las articulaciones conceptuales previas que aún sigan operando en los planteos presentes, entonces, como cree Taylor, la filosofía sería ineludiblemente histórica. Pero tal vez Rabossi esté en lo cierto cuando afirma que “no existen razones concluyentes que lleven a excluir la posibilidad de cortes sincrónicos saussurianos, por así llamarlos, para explicar y comprobar los fenómenos de que se trate” (p. 183). Aunque advertir que se ha producido un corte de este tipo requiere análisis históricos (lo que haría reaparecer la indispensabilidad de la Historia) no es necesario advertirlo para estar embarcado en una reflexión filosófica saussuriamente separada de la historia de la reflexión filosófica; esto es, se puede estar filosofando genuinamente, sin dependencia esencial de algunas

fundamentales articulaciones conceptuales del pasado y sin saber de esta independencia. Así como también parece que aun en los casos cuando tal dependencia exista, ignorarla no invalida *ipso facto* lo alcanzado en la reflexión.

Supongamos que nos proponemos poner genuinamente entre paréntesis una creencia o formación ideológica a fin de estar en condiciones de discutirla más o menos libremente. Imaginemos que sea tan central a nuestro actual modo de comprender que esté ínsita en alguna práctica corriente y general de nuestra comunidad (ese involucramiento la oculta o establece su carácter de obviada). En tal caso puede ocurrirnos que para llevar adelante la discusión sólo cabe explicitar y evaluar esa práctica presente. Entonces tendremos que considerar la necesidad o conveniencia de dos cosas: la primera es la participación diestra en esa práctica (algo que en muchos casos puede ser difícil, pensemos, por ejemplo, el caso de la práctica tecno-científica), la segunda es el esclarecimiento de sus orígenes (algo que casi siempre será difícil). La segunda, que es la actividad reclamada por quienes defienden el carácter esencialmente histórico de la crítica filosófica, nos enfrenta con dos obstáculos. Por un lado, puesto que todas las prácticas importantes están interrelacionadas, en particular las prácticas conectadas con los “grandes interrogantes últimos” ¿deberemos buscar los orígenes de todas para encontrar los orígenes de cualquiera de ellas? Recordemos que buscar “orígenes” pretende ser algo más hondo que buscar “inspiración en el pasado”. Por otro lado, si el trabajo de restitución de orígenes dirigido a quitar carácter hegemónico a ciertos conceptos y doctrinas (considérese, en particular, los vinculados con la idea de conocimiento) puede hacerse sin dependencia esencial de esos conceptos y doctrinas, entonces algo puede hacerse sin esa dependencia antes de haber restituido sus orígenes. Y si no puede hacerse sin ellos la estrategia no parece coherente. Tenemos pues, sin resolver, la cuestión de cuándo nuestra participación en la práctica, esto es, nuestra pre-comprensión vivencial de ella, es suficiente para autorizarnos a buscar con cierta confianza sus orígenes; también sin resolver, la pregunta por cuándo detener la búsqueda de orígenes (en ambos sentidos, “lateral” y “longitudinal”) y nos queda todavía la aparente paradoja que parece implicar la no necesidad (que desde luego no excluye la conveniencia) del retorno a los orígenes. El asunto, desde luego, es muy intrincado y merece un examen pormenorizado en el que ambas partes consideren ejemplos pertinentes. En particular, creo que el que he llamado precepto cero permite articular un nexo entre cualquier reflexión filosófica actual (para cualquier actualidad) y las reflexiones del pasado. Un nexo que, si no

alcanza para sostener la indispensabilidad de la comprensión histórica, al menos refrenda la tesis kantiana de la existencia de un modo filosófico de pensar la historia de la filosofía. Como veremos, el mérito que la explicitación del Canon pueda tener para pensar la idea de la filosofía, depende de que se piense filosóficamente esa explicitación y no se la adopte como mero resultado historiográfico.¹⁶ Es apropiado recordar ahora este célebre texto:¹⁷

Sólo se aprende a filosofar, es decir, a ejercitar el talento de la razón, siguiendo sus principios generales, sobre ciertos ensayos existentes, siempre salvando el derecho de la razón a examinar esos principios en sus propias fuentes y a refrendarlos o rechazarlos. (Kant 1781 B, p. 866)

Cualquier resultado de estas consideraciones sobre la esencialidad de su historia para la filosofía, es compatible con sostener, junto con Rabossi, que el trabajo en Historia moderna de la filosofía no es *per se* filosofar. Filosofar implica (aunque no se agote en) examinar racionalmente opiniones y argumentos, discutirlos. ¿Cómo discutir, digamos, con Platón? Los modernos historiadores de la filosofía aseguran que para comprender los textos es necesario situarlos en sus contextos, mediante técnicas filológicas e históricas. También señalan que esta operación inevitablemente pone en juego presuposiciones generales y específicas propias de la época del historiador. Esto, sugieren con razón, pone en duda cualquier creencia ingenua en la pureza de los hechos históricos. Pero las “impurezas” presupuestas no los transforman en filósofos, precisamente por ser suposiciones puestas al margen de la discusión. Hasta aquí pues, no se ha discutido con (no contra) Platón. Para hacerlo puede pretenderse la ilusa aventura de intentar hablar, experimentar y pensar como un contemporáneo del griego. Pocos hoy dirían que pretenden eso. Lo que resulta más común es asumir la inescapable ajenidad cultural y plantearse las propias contemporáneas y personales preguntas, tesis y argumentos (incluso las presuposiciones

¹⁶ Cuando abrimos la puerta a la consideración filosófica del pasado surgen sorpresas. Por ejemplo, allí donde Rabossi filosóficamente (“naturalísticamente”) puede ver la constitución de la idea canónica de filosofía, otro puede ver lo ocurrido en el ámbito de la universidad alemana de comienzos del XIX como un esfuerzo de auto-preservación de la metafísica de la subjetividad amenazada por la realidad socio-histórica posterior a la revolución burguesa, esto es, por el surgimiento del proletariado. Y, claro, no es todo.

¹⁷ Un detallado estudio sobre la posición de Kant acerca de este asunto se presenta en García Belsunce (1987).

interpretativas usadas en la etapa anterior) que parezcan vincularse con lo que se ha entendido de lo dicho por Platón. Considerando así un conjunto de ideas que busquen iluminarse mutuamente mediante una crítica racional donde los dialogantes se comprometan con el intento de “refrendarlas o rechazarlas”. El ejercicio puede tener un efecto en la Historia al sugerir un regreso a la interpretación histórica, al intento de contextualizar en su época al antiguo, esta vez con cambios en los presupuestos con que se la vaya a efectuar. Hasta cierto punto, cualquier historiador de la filosofía toma en cuenta los enfoques, problemas y respuestas filosóficas que le son contemporáneas cuando trata de establecer lo que un autor lejano decía a sus contemporáneos. Pero en tanto lo haga porque ese ambiente filosófico suyo es presupuesto por su indagación como consecuencia de ser parte de la cultura de su época, actúa como historiador. En cambio, en la medida en que su tarea se centre en la discusión parcial de su propio contexto filosófico, esto es, si su intento de comprensión del autor ilustre es parte de su intento principal por adquirir una opinión fundada sobre algún asunto que lo ocupa personalmente y es calificado como filosófico por sus propios contemporáneos, actúa como filósofo. Es de rigor, en estos casos, agregar que no se pretende establecer una distinción tajante sino gradual. Eso permite evitar opinar sobre si quien produjo cierto texto particular es un historiador o un filósofo. Pero no exime del juicio sobre si el texto producido debe evaluarse total o principalmente como una contribución a la Historia o a la filosofía.¹⁸

La Historia de la filosofía es resultado del ejercicio de la profesión de historiador, con todas las deudas que se hayan contraído con ciencias auxiliares y con alguna filosofía. Pero, la profesión de historiador, debido a su indisputabilidad social, habilita empleos más seguros que los permitidos por la filosofía y entonces se expone, como ha señalado Paul Ricoeur, a propiciar escondrijos para quienes quieren o necesitan pasar por filósofos pero no pueden tolerar la angustia que genera “la responsabilidad de haber afirmado algo”.¹⁹ Que la filosofía universitaria se atribuya una prosapia milenaria ayuda a que estas personas se sientan respetables, sobre todo cuando la filosofía universitaria empieza

¹⁸ Para otro examen de este tema véase Santa Cruz (2003). La compilación de la que ese trabajo forma parte reúne otras contribuciones valiosas para la discusión del tema general del presente artículo

¹⁹ También otras ocupaciones ofrecen escondites similares (por ejemplo los juegos formales, la asociación libre, la “improvisación brillante”, el resentimiento ensayístico, la representación letrada de profesores actualmente influyentes en ámbitos envidiados del primer mundo). La simulación de la filosofía es proteica.

a ser vista con desinterés y pesada desconfianza por la comunidad. Pero no es el único motivo. Cualquier reconstrucción del Canon debería explicitar una fuente más raigal para reclamar tanta herencia, pues no debe olvidarse que el Canon se formó en un tiempo que, a diferencia del nuestro, era culturalmente muy propicio para decirse filósofo profesional. Junto con el deseo de encontrar verdades incommovibles, heredado de otras actividades del pensar, en Jonia ocurrió la primera manifestación del precepto cero.²⁰ Enseguida se recomendó: examinen racionalmente sus vidas, es decir, sus creencias, propósitos, acciones, inquietudes, comunidades, mundos, políticas. La filosofía universitaria acudió implícitamente a esta idea cuando creyó que algo permite pensar unidas a tantas personas diferentes desgranadas durante tanto tiempo en ámbitos tan diversos: manifiestan esfuerzos intelectuales, reflexivos, que responden al consejo y ayudan a examinar la vida. Discutir la historicidad esencial de la filosofía también hace sentir la típica dificultad derivada del precepto: supone alguna determinada concepción del tiempo, el pensar, la intersubjetividad, la historia, y toda suposición debe ser filosóficamente cuestionable.

El precepto cero, creo, tiene el efecto benéfico de dismantelar los rasgos del Canon, según la versión CR, que están más ligados a posiciones específicas derivadas del idealismo alemán que lo hizo nacer.²¹ En particular, desdibuja la impresión, que el idealismo transmitió a las generaciones posteriores, de que una profesión universitaria llamada filosofía era el telos racional hacia donde se dirigía aquella intención reflexiva comenzada por los griegos. Incluso la vieja idea de buscar verdades necesarias tambalea en ese suelo. Porque no se vea la necesidad o porque no se espere verdad alguna. Exactamente por efectos como éstos es que su incorporación al Canon impide que la disciplina filosófica propicie alguna normalidad profesional. La máxima socrática propone sostener siempre la disposición a cuestionar todo, ejerciendo el diálogo racional y aceptando vivir conforme a lo que resulte de la reflexión.²² Qué vaya resultando no está fijado. Teorías, silencio, ebanistería, neo-pensar, acción política, poesía, matemática,

²⁰ Véase, por ejemplo, Cordero (2008).

²¹ Es posible que CR esté sesgada por los rasgos peculiares de la filosofía universitaria sudamericana del siglo veinte donde, como ocurre en las comarcas dependientes, los efectos de los cambios metropolitanos tardan en llegar (situación que a veces favorece la independencia, pero a veces no).

²² ¡Dubitare aude!, para mantener con vida la exhortación ilustrada que abrió paso a la filosofía universitaria.

crimen, (hasta son posibles la historiografía y la docencia).²³ La filosofía universitaria se detiene antes, pero el filosofar continúa en sede personal.²⁴ Pero aun así, la filosofía universitaria ya no puede construir un sentido para “filosofía” que ponga a la filosofía en el seguro camino de las profesiones.

Con el Canon así visto podemos mejorar el apoyo a la tesis de Rabossi según la cual la filosofía universitaria no es una profesión (en el sentido hoy usual de “profesión”). Pero no confirmamos su posición de que la filosofía según la filosofía universitaria, es decir, según la filosofía tal “como la concebimos, practicamos y valoramos” tenga que ser filosofía profesional (aunque no pueda). Recordemos la diferencia que el propio Rabossi hace (*cf.* p. 20) entre el sentido de “filosofía” que llama “extensional”: el tipo de práctica teórica que transcurre en los departamentos universitarios llamados “de filosofía”, y otro sentido, que corre por cuenta de esos practicantes. Rabossi ve desplegado este segundo sentido en las distintas versiones de CR y entonces no puede verlo incompatible con CR. Pero como CR no es más que la explicitación de la práctica de la filosofía universitaria, el segundo sentido no podría ser más que una especificación del primero. Por tanto, piensa,

²³ Estar dispuesto a cuestionar racionalmente todo es disponerse a perder la calma. La serenidad puede ser meritoria y provenir de la filosofía, la casualidad o la estupidez, pero en ningún caso es filosofía. Filosofar es una manera de desear y eso nunca tranquiliza. El entusiasmo, en cambio, incluso la exaltación, son modos de resistir la fruición de cuestionar, maneras de avanzar algún trecho, son compatibles con filosofar. También la tristeza. La aparente calma de algunos filósofos sólo es momentánea y racional indecisión.

²⁴ Al hacer ciencia se atiende un problema procurando hacerlo como lo haría cualquiera. Al filosofar se atiende también a las resonancias personales. Con cada pregunta se plantea la cuestión de quién la hace. Si cuando H pregunta P acepta que la circunstancia de que pregunte P le plantea preguntas (¿quién pregunta?, ¿preguntar? ¿qué es eso?) tan propias de su disciplina, de su preguntar, como lo es P, y acepta la perspectiva de verse conducido hacia vastas perplejidades por el momento “últimas”, entonces actúa como filósofa. No está obligada a ocuparse con las nuevas preguntas antes, o después, de decirse algo, presumiblemente inteligible, en voz alta, sobre P. Salvo que vea ese ocuparse con precisamente esas preguntas, como parte urgente del examen de su propia vida (para otros eso puede sentirse como un excesivo autointerés). La razón filosofante, tal como la entiendo, no consiste en abstraer las circunstancias concretas (psico-socio-históricas) de enunciación de una tesis. Consiste en abstraer algo, porque no todo puede ser cuestionado a la vez, pero no hay límite para lo que no se quiera abstraer, aunque lo haya para lo que se pueda atender.

la institucionalización y la práctica profesional de la filosofía no son adornos circunstanciales, sino factores constitutivos de la manera como la concebimos, practicamos y valoramos; es decir, no son cosas que le ocurrieron fortuitamente a la filosofía en un determinado momento de su despliegue histórico, sino elementos necesarios del complejo cuadro institucional-doctrinal-comunitario-cultural que compone lo que damos en llamar “filosofía” (p. 195)

Que la institucionalización universitaria con pretensiones de generar una profesión autónoma es constitutiva de la filosofía universitaria es obvio por el modo en que se han elaborado estos conceptos, pero Rabossi quiere aquí oponerse a la tesis de que

existe una práctica teórica transhistórica, la filosofía, que se manifiesta aquí o allá, de distintas maneras, en diferentes momentos o períodos. Dado este supuesto, es natural inferir que el formato que adquiere en cada corporización es contingente respecto de su modo específico de ser... (p. 195)

Intenta mostrar que la filosofía universitaria no permite pensar que haya otra actividad diferente que pueda llamarse filosofía. Que así como no existe la Historia de la filosofía como una disciplina única y permanente, como una clase natural disciplinal, “la filosofía, tampoco existe como una clase natural disciplinal” (p. 197)

Para explicar el carácter general de un predicado o de un concepto, por ejemplo el concepto de filosofía, no es preciso creer que los rasgos que se utilicen para aplicarlo sean abstractos o ahistóricos, ni creer que establecen condiciones necesarias y suficientes para su aplicación. Déjese en suspenso el carácter de esos rasgos y sustitúyase la idea de condiciones necesarias y suficientes por la de parecidos de familia. Basta con eso para encontrar similitudes entre ciertas prácticas alojadas en el Liceo, en las universidades medievales, en salones del siglo dieciocho y en circunstancias parecidas. Semejanzas suficientes para justificar el empleo de “filosofía”, con el mismo significado, para todas ellas. El precepto cero es buena guía. Ayuda también despojarse de la idea, vinculada al Canon, si no perteneciente a él, de que las prácticas anteriores llamadas “filosofía” fueron ensayos fallidos de lo único que vale la pena llamar así: lo que hoy hacemos bajo ese nombre. El cuestionamiento racional de lo que fuere ha tomado muchas formas, y obliga a criticar la pretensión de cualquiera de ellas de ser la única adecuada. Basta con advertir que todo cuestionamiento supone alguna

lógica y algunos conceptos, que lógicas hay muchas, lo mismo que grupos y sistemas de conceptos, y que sin argumento, esto es, sin lógica, conceptos y esfuerzo por contemplar alternativas, no cabe elegir, provisoriamente, una forma de pensar, preguntar o cuestionar.²⁵

En tanto el Canon se infiere de las presuposiciones y prácticas efectivas dentro de la institución universitaria, y su cumplimiento –por lo que acaba de decirse– no equivale al cumplimiento pleno de todos sus preceptos (basta una ponderada disyunción para generar el debido aire de familia), la exhumación del Canon debe tomar en cuenta el notorio papel institucional del naturalismo del siglo diecinueve y del pragmatismo, el neonaturalismo, el heideggerismo y wittgensteinismo del veinte. Al hacerlo no puede sostenerse que la autonomía disciplinal, entendida no sólo como “independencia operativa” (p. 205) sino también como “no contaminación disciplinal” y acceso a conocimiento sui generis (p. 205) sea una condición necesaria para el cumplimiento del Canon. Versiones canónicas como las aludidas no sólo ponen en cuestión la “pureza” del saber filosófico, o del filosofar en general, sino también la meta fundacionista o, incluso cognitivista que otras versiones pretenden.²⁶

IV.

El argumento de Rabossi era: (1) El comportamiento estándar de la comunidad filosófica y los presupuestos de sus prácticas y de los sistemas filosóficos de los últimos dos siglos determinan una preceptiva: CR; (2) CR reclama la fijación de una normalidad disciplinal que caracterice la filosofía como profesión autónoma y CR establece el marco donde los sistemas y enfoques alternativos compiten para fijar esa normalidad disciplinal; (3) pero CR no permite resolver la disputa entre las alternativas que promueve, por tanto, (4) CR impide la normalidad profesional, esto es, un estadio de la práctica disciplinal en el que “no hay disputas acerca de la manera de llevar a cabo la práctica específica [y hay] consenso acerca de cómo plantear las discrepancias e identificar los tipos de prueba pertinentes” (p. 204)

²⁵ No se trata de que hacer ese esfuerzo racional arrojará un resultado claro (es fácil imaginar que no lo hará), sino que sin hacer ese esfuerzo la elección no es racional. Incluso puede ocurrir que, hecho el esfuerzo reflexivo, la elección que siga lleve a pensar que el esfuerzo resulta ahora casi ininteligible, como pasaba con las escaleras de Wittgenstein. La filosofía parece un arte precedido de ciencia.

²⁶ Cf. nota 13.

En los párrafos precedentes se puso en duda el fundamento que Rabossi presenta para su tercera premisa. Luego se justificó el reemplazo de CR por un Canon centrado en la máxima socrática y, en lo que hace a su versión decimonónica, más o menos similar a CR. De este modo se encontraron motivos suficientes para sostener aquella tercera premisa y lo esencial de la conclusión del argumento.

Ante un panorama como este Rabossi sugirió transgredir CR (p.207) (aunque se eximió de recomendarlo (p. 212)), radicalizando una propuesta de Nozick a fin de considerar que

La filosofía no es una disciplina, el filósofo no es un descubridor de verdades, las teorías filosóficas no transmiten conocimiento, la misión de la filosofía no consiste en fundamentar o justificar. El quid de la filosofía es alcanzar algo mucho más importante y original que todo eso: desplegar las lecturas posibles del mundo actual para comprender cómo las cosas se relacionan entre sí. (p. 207)

Rabossi dice muy poco más a fin de aclarar la presumible diferencia –que necesita– entre “comprender cómo las cosas se relacionan entre sí” y “tener afirmaciones alternativas, con pretensiones de verdad, o de aceptabilidad general, acerca de cómo las cosas se relacionan entre sí”, o entre “lecturas posibles del mundo” y “elucidaciones o propuestas alternativas de sistemas de conceptos”. Sobre todo cuando tan deseada comprensión se piensa compatible y complementable con una visión naturalizante de la filosofía. La convicción, adquirida reflexivamente, de que cierto presunto problema sólo es un pseudo-problema o es un sinsentido o puede ser evitado cambiando la manera de hablar, reúne las condiciones usuales para ser considerada conocimiento, o afirmación con pretensiones de verdad o de aceptabilidad universal. Y si la reflexión consistió en un examen de la organización de los conceptos involucrados y/o una propuesta de reorganización o de cambio, entonces hasta parece calificar como pretendido conocimiento necesario o *a priori*. Decir que en casos así sólo se ha hecho una propuesta de cambio conceptual o de cambio de formas de hablar o vivir, no ayuda mucho. Si sólo es una propuesta entre otras y no hay motivo para elegirla, ¿por qué hacerlo? cuando se puede seguir con lo que ya sabemos hacer y nada garantiza que con el cambio no tendremos iguales o peores sorpresas. Si el motivo es la esperanza de sentirnos mejor (al menos despojados de un problema), la cuestión es ¿mejor respecto de qué fines? Y todo fin merece esclarecerse y ser cuestionado, de modo que la aceptación *simpliciter* de los fines implícitos

no resulta cómoda. En sintonía con la breve referencia de Rabossi no me ocuparé ahora de estos importantes asuntos. Sólo quiero suscribir la sugerencia que él formula, con dos cambios, tal vez menores.

El primero consiste en negar carácter profesional a la filosofía pero alentando su carácter disciplinal, por variado que pueda ser (con la carga de educación, exigencia, entrenamiento, coerción, y hasta de azotes, que suele vestir junto con otros atuendos menos sombríos), a fin de distinguirla de otras actividades que también involucran el habla pero son más frívolas o más dogmáticas o menos ecuménicas.²⁷ El segundo consiste en dar cabida, y quizás privilegio, a la actitud de no buscar ni esperar verdades o teorías o fundamentos, pero sin negar por eso que, aun para comprender sin conocer, esté permitido afirmar algo y juzgar tesis o considerar estructuras inferenciales. En particular, plantear preguntas o problemas “últimos” e intentar construir y evaluar respuestas o “superaciones”. No podemos saber si hay problemas “perennes”, pero al Canon no le hace falta decretar que bajo las mismas palabras, o palabras parecidas, encontramos (o debemos encontrar) en la larga historia humana la misma pregunta o el mismo problema, para imaginar que es razonable el esfuerzo por ver si en palabras de otros, lejanas o cercanas, podemos encontrar conceptos o inspiración para aclararnos las preguntas que estemos haciéndonos. Tan razonable, probablemente, como creer que esas personas, sus comunidades, sus culturas, están suficientemente ligadas a nosotros como para que no las olvidemos cuando nos dispongamos a entendernos nosotros mismos. Tal cosa no supone la posibilidad de ver el mundo ahistóricamente, saliéndose de la propia piel; a lo sumo, a veces, supone la posibilidad de vincular estrechamente una pregunta presente con alguna anterior.

No es clara la relación entre el Canon y la Facultad de filosofía. Cuando Rabossi estudia las transgresiones a CR parece creer que consisten en el rechazo de algunos preceptos canónicos junto con la promoción del cambio o supresión de las facultades de filosofía, al menos tal como fueron diseñadas en el siglo diecinueve. El Canon deflacionado y socrático presentado en estas páginas incorpora muchos de los transgresores a CR y, al menos por esa razón, propicia cambios en las facultades de filosofía. Otro tema es si la comunidad, tantas veces conducida por productores veloces de bienestares breves, va a encontrar conveniente proveer instituciones públicas para meditar, de modo tan

²⁷ No es que algunas de esas actividades impidan ser sabios, simplemente no constituyen filosofía.

moroso, vacilante y poco productivo,²⁸ no sólo sobre asuntos perentorios sino también acerca de asombros impopulares, ideas incorrectas, dilemas inoportunos, cambios imprudentes, obviedades inofensivas, dudas disolventes, ocurrencias vertiginosas; en fin, si va a querer dar lugar a lo que está fuera de lugar. No es seguro, en otras ocasiones no lo hizo. El peligro es mutuo. No está de más recordar que lo que resulta apremiante o importante es relativo a circunstancias que pueden modificarse de modo drástico e inesperado. Incluso un objetivo tan comunitario como discutible, el de la mera sobrevivencia, se beneficia cuando se cuenta con múltiples perspectivas sobre lo que ocurre o puede ocurrir. Aún para financistas, revolucionarios, asalariados, profesionales, políticos, funcionarios, académicos y otros urgidos por el éxito, no sería del todo inútil permitir tales desvaríos a un conjunto estadísticamente controlado de personas raras. Pero esto no es necesariamente una buena noticia para el ejercicio de la filosofía. Cuando Nietzsche creyó que el pueblo tiene necesidad de anormalidades se refería a otra cosa.

Si las disputas filosóficas en torno a la naturaleza de la filosofía son indecibles, y si no quiere verse esta circunstancia como determinando parte de la naturaleza de la filosofía, sino que se prefiere verla como prueba de la vaciedad de la pregunta por la naturaleza de la filosofía, entonces sólo nos queda el sentido común de “filosofía”, esto es: lo que se pueda inferir, tras indagaciones socio-históricas, como conjunto de rasgos que caracterizan las prácticas que en cada caso se llamen “filosofía”. Y ninguna de esas prácticas podrá nunca proponer nada mejor. Pero entonces, ¿por qué valdría la pena intentar “una manera distinta de pensar la filosofía”, como propone Rabossi al cerrar sus reflexiones? Deberíamos hacer lo que queramos y tal vez alguien crea, *post mortem nostram* seguramente, que estábamos inaugurando un filosofar diferente. No hay un punto de vista externo a la filosofía para develar la naturaleza de la filosofía. El sentido provisto por el Canon es externo, salvo decisión filosófica.²⁹ Y no hay sólo un tipo de práctica autodenominada filosófica. Al fin, pues, cada práctica decide la cuestión para sí misma, resuelve, *de facto* al menos, la cuestión normativa. Por otra parte, un modo de

²⁸ La productividad y el éxito son objetivos muy buscados. No es casual el énfasis de la filosofía universitaria en la producción filosófica y, menos aún, la facilidad con que la mide.

²⁹ Decisión que puede ser canónica siendo naturalista, por ejemplo: no hay más comprensión de la naturaleza de la filosofía que la provista por una correcta investigación psico-socio-histórica de ciertas prácticas. O canónica sin ser naturalista, por ejemplo: es parte del concepto de ser humano la capacidad de preguntar y responder dialogando acerca de todas las cosas.

imaginar la filosofía que transgreda CR no deja de ser un modo canónico, ya que el canon se infiere de la práctica que surja, cualquiera sea. ¿Será un canon que dé lugar a una profesión? Sólo si rechaza el precepto cero. Pero ¿por qué haría falta constituirse en profesión? ¿Por qué una vida inflexiblemente profesional sería preferible a una vida permanentemente examinada? Si se hace un esfuerzo por contestar estas preguntas se cumple el precepto cero a fin de rechazarlo. Pero si no lo rechaza será una filosofía tan Canónica como cualquiera de las actuales. El aire de familia la alcanzará. La investigación que descubre un canon es socio-histórica, pertenece a la Historia de la filosofía. Para que tenga importancia filosófica se necesita una filosofía que la haga suya, una evaluación racional que eventualmente la acepte y sostenga el canon descubierto. Se requiere pasar de la descripción a la norma, preguntarse, por ejemplo: ¿seremos, precisamente nosotros, canónigos de este canon? o, más brutalmente, ¿qué queremos hacer? Si nos interesa más la filosofía y menos la profesión estaremos de acuerdo: todo canon es el Canon.

Bibliografía

- Carpio, A. (1977), *El sentido de la historia de la filosofía*, Buenos Aires, Eudeba.
- Cordero, N. (2008), *La invención de la filosofía*, Buenos Aires, Biblos.
- García Belsunce, E. (1987), “La idea de filosofía en Kant”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, XIII (2), pp. 143-160.
- Gutiérrez, C. (1996), “¿Problemas o preguntas?”, *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Série 3 (6), Nro. Especial, pp. 57-71.
- Kant, I. (1781/2007), *Crítica de la razón pura*. Riga, traducción de Caimi, M., (2007), Buenos Aires, Colihue.
- Rabossi, E. (2008), *En el comienzo Dios creó el Canon. Biblia berlinensis. Ensayos sobre la condición de la filosofía*, Buenos Aires, Celtia-Gedisa.
- Santa Cruz, M. I. (2003), “Filosofía e historia de la filosofía: una falsa disyuntiva”, en Nudler, O. y Naishtat, F. (eds.), (2003), *El filosofar hoy*, Buenos Aires, Biblos.