

## EL SILENCIO Y LA PALABRA

Carmelo Blanco Mayor

«Nadie por ser joven vacile en filosofar ni por hallarse viejo de filosofar se fatigue. El que dice que aún no le llegó la hora de filosofar o que ya la ha pasado es como quien dice que no se le presenta o que ya no hay tiempo para la felicidad. (Epicuro)

### I

Wittgenstein, el primer Wittgenstein, cierra su *Tractatus* con una enigmática invitación al silencio; silencio que ha de cubrir todo aquello que venía llamándose «filosofía»: «De lo que no se puede hablar mejor es callarse»<sup>(1)</sup>. Invitación dolorosa y sincera que, al menos durante un cierto período de su vida, él se tomó muy en serio primero como jardinero de una comunidad religiosa y más tarde como maestro de escuela en las montañas austríacas. A sabiendas, sin embargo, de que en ese tapido silencio quedan veladas las preguntas más acuciantes para el hombre; las que ha intentado desvelar esforzadamente la tradición del pensamiento occidental ya desde Grecia.

Antes hubo de acotar lo que, a su parecer, era el ámbito riguroso de lo que se podía decir: sólo se pueden enunciar con rigor aquellas proposiciones cuya forma «figure» la forma de los hechos —lo que acontece— que constituyen el mundo.

Así mundo y lenguaje son una ecuación; *adaequatio*, era el término que los medievales usaban para expresar el requisito esencial de la verdad que definían *adaequatio intellectus et rei*. Un mundo de hechos iluminados por el conocimiento lógico y un lenguaje cuya entraña es figurar lógicamente esos hechos. Afioranza de la precisión y de la claridad.

Wittgenstein se coloca en una línea de pensamiento que desde Raimundo Llull, pasando por Leibniz y su *mathesis universalis*, busca un único lenguaje restringido y clarificado que permite evitar las vanas discusiones y solucionar los enigmas con operaciones de cálculo:

(1) WITTGENSTEIN, L.: *Tractatus*, versión de Tierno Galván, Rev. de Occ., Madrid 1957, propos. 7.

«dejemos la discusión, sentémonos a calcular» era la invitación y el deseo de Leibniz.

Lo que ha intentado decir el filósofo, más allá de ese límite del mundo y del lenguaje, no se puede decir; a lo más, se puede sólo mostrar. La forma de las denominadas proposiciones filosóficas es una pseudoforma, una argucia del lenguaje; su forma es sólo aparente porque no figura nada mundano. Es una pura forma vacía. Nietzsche había advertido que mientras perdure la gramática seguirá habiendo metafísica; ésta sólo es el riesgo y la extrapolación de aquella<sup>(2)</sup>.

Se le hurta de este modo a la filosofía un campo propio del que poder hablar como de su objeto específico: no hay cuestiones estrictamente filosóficas ni problemas específicamente filosóficos; la filosofía no es ni puede ser un conjunto de teorías. «El filósofo, escribió Wittgenstein, no es ciudadano de ninguna comunidad de ideas. Eso es lo que hace de él un filósofo»<sup>(3)</sup>. También los antiguos habían vislumbrado que la filosofía no toma para sí una parcela del ente; las distintas parcelas del ente son tarea de las ciencias particulares; pero eso no privaba a la filosofía de sentido.

Wittgenstein va más allá. Para él, la filosofía no es una doctrina con dogmas; es, por el contrario, una actividad, la más radical, la actividad de clarificación de proposiciones. Ahora bien, las proposiciones que la filosofía toma para clarificar no son ellas mismas proposiciones de filosofía; son proposiciones no filosóficas acerca del mundo. Cuando tales proposiciones han sido clarificadas, la forma lógica del mundo aparece figurada en ellas. De tal manera, la filosofía exhibirá en proposiciones no filosóficas, lo que no puede ser dicho mediante proposiciones filosóficas<sup>(4)</sup>. El resto es sinsentido o silencio.

La condena que Wittgenstein hace de las proposiciones filosóficas, calificándolas de sinsentido —ni verdaderas ni falsas, justamente porque carecen de sentido— la aplica a las propias proposiciones del *Tractatus*. Compara su reflexión a una escalera que ha de ser desechada, una vez que se ha subido por ella y se ha alcanzado la meta. También el *Tractatus* fue un intento de decir lo indecible, de hablar de lo inefable. Y es uno de los libros claves de la filosofía actual. No es la primera vez que alguien entra en la nómina de los filósofos por su afán de negar la filosofía.

## II

Adorno afirma que esta sentencia última del *Tractatus* «en la que repercute el extremo del positivismo con el aporte de la autenticidad

(2) NIETZSCHE, F.: «La verdad y la mentira en sentido extramoral» en *El libro del filósofo*, Taubman, Madrid 1974.

(3) RYLE: *Collected Papers*, Hutchinson 1971, I, 249.

(4) WITTGENSTEIN, L.: *Ibid.* 4.112, 4.121.

reverencial-autoritaria, y que ejerce por ello una especie de sugestión de masas intelectual (de hecho se ha convertido en un tópico de nuestro tiempo) es totalmente antifilosófica<sup>(5)</sup>. Es antifilosófica la tesis de que mejor es callarse cuando se puede hablar. No es nueva ni extraña esta postura rebelde ante la exigencia de silencio y pudor. Porque la filosofía, la ciencia siempre buscada como gustaba llamarla Aristóteles, ha de ser definida en estos tiempos de dolor y desidia —si es posible hacerlo de algún modo— «como el esfuerzo de decir algo de eso acerca de lo que no se puede hablar, por contribuir a expresar lo no idéntico, aún cuando la expresión, sin embargo, siempre identifique»<sup>(6)</sup>.

Y eso es lo que hizo Wittgenstein. Rebelarse contra el silencio. Por eso, más tarde, después de su peregrinación por el desierto de las escuelas en las montañas austríacas, se sintió obligado a romper el silencio que a sí mismo se había impuesto. Forzó a la filosofía a justificar con mayor justeza su pregunta, a buscar el sentido de las palabras y los enunciados en un análisis más riguroso. Ello le exigió poner entre paréntesis los presupuestos metafísicos que subyacían a su primera obra acerca del mundo y del lenguaje.

Es la palabra en sentido estricto la que ha dado al hombre —animal que tiene la palabra— la libertad para distanciarse de los hechos, para liberarse de la necesidad de atenerse a los hechos y estar a ellos atado. Erguido firmemente sobre sus pies el hombre encontró libres sus manos para manipular las cosas; pero en el trabajo construye la palabra que le libera de la sujeción a las cosas. La palabra permite al hombre construir los hechos y el mundo; un mundo nuevo de símbolos y cultura en el que encuentra el hombre su morada.

Es verdad que las palabras no se pueden entender al margen y fuera del texto de las actividades humanas en las que el uso del lenguaje está entretreído como retícula de signos y símbolos. Esto exige lo que Ryle llama la «descripción densa». Un gesto, un tic, un guiño está inserto en un universo de relaciones y supuestos que han de ser desentrañados y sin los que carece de sentido. La manera correcta de entender una proposición es situarla en el juego del lenguaje a que pertenece, para ver cómo la palabra contribuye a la actividad comunal de un grupo de usuarios del lenguaje. El significado de una palabra es su uso en el lenguaje.

Esta es la nueva tarea de la filosofía para Wittgenstein: «La filosofía desata los nudos de nuestro pensamiento, nudos que nosotros estúpidamente hemos hecho en él; pero para desatarlos hemos de hacer movimientos tan complicados como esos nudos. Aunque el resultado de la filosofía es simple, su método, si se quiere llegar a ese resultado,

(5) ADORNO, T. W.: *Tres estudios sobre Hegel*, Taurus, Madrid 1969, pág. 134.

(6) ADORNO, T. W.: *Ibidem*.

no puede serlo. La complejidad de la filosofía no reside en su tema, sino en lo enredado de nuestra comprensión<sup>(7)</sup>.

No ha faltado quien interpretó la llamada de Wittgenstein como una invitación al mero análisis formal del lenguaje, a lo que quedaría reducida toda filosofía. Y es verdad que la filosofía necesita un análisis serio del lenguaje. Pero no descansa en ello, sus pretensiones van más allá. Quiere ocuparse de la realidad. También para Wittgenstein y desde el principio la filosofía «se ocupa de la realidad tal y como ésta nos viene dada y, a un tiempo, deformada en y por el lenguaje. De ahí que toda obra filosófica conste esencialmente de dilucidaciones<sup>(8)</sup>. Lo que a través de las dilucidaciones se persigue no es el lenguaje mismo sino la realidad plasmada en conceptos. «En este sentido son las investigaciones filosóficas investigaciones conceptuales<sup>(9)</sup>. Tarea que no se distancia tanto de las preocupaciones de Hegel.

La proposición, el lenguaje, describe y dice la realidad. La realidad es mostrada, figurada, en el lenguaje; pero la realidad no es la figuración, el lenguaje no es la realidad única. La realidad se dice en el lenguaje, sin embargo, el decir no es un alcanzar.

### III

Porque el lenguaje, el *logos* es mediación y método entre el pensar y el ser. Si el lenguaje es el lugar de la realidad es porque, previamente, brota de ella y está en ella. «El *logos* y la razón, escribe Zubiri, no necesitan llegar a la realidad sino que nacen de la realidad y están en ellas<sup>(10)</sup>. La intelección humana es formalmente mera actualización de lo real; actualidad es un estar presente desde sí mismo, desde su propia realidad. Por eso, la actualidad —el concepto, la palabra, el discurso— pertenece a la realidad misma de lo actual, pero no le añade ni quita nada, ni modifica ninguna de sus notas actuales<sup>(11)</sup>.

También para Zubiri este quehacer de las dilucidaciones, el quehacer de la filosofía, se hace urgente en nuestro tiempo, porque «hoy estamos innegablemente envueltos en todo el mundo por una gran oleada de sofística. Como en tiempos de Platón, también hoy nos arrastran inundatoriamente el discurso y la propaganda... Por eso es necesario hoy más que nunca llevar a cabo el esfuerzo de sumergirnos en lo real en que ya estamos para arrancar con rigor a su realidad

(7) WITTGENSTEIN, L.: *Philosophische Bemerkungen*. Basil Blackwell, 1964, pág. 52.

(8) WITTGENSTEIN, L.: *Tractatus*, 4.112.

(9) WITTGENSTEIN, L.: *Zettel*, Oxford 1967, 458.

(10) ZUBIRI, X.: *Inteligencia sentiente*, Alianza, Madrid, pág. 14. Afirma Zubiri que toda su obra no es sino la explicación de esta única tesis.

(11) *Ibid.* pág. 13.

aunque no sean sino algunas pobres esquilas de su intrínseca inteligencia»<sup>(12)</sup>.

La denuncia zubiriana de la gran «oleada de sofística» no es ajena al ámbito de la educación. También en este campo el discurso y la propaganda nos arrastran inauditoriamente. Y no sólo el discurso y la propaganda política que ha tomado en sus manos la definición de los fines y las jerarquías de programas, planes y proyectos en torno a la educación y la investigación.

Gustavo Bueno la descubre en el terreno mismo de las llamadas «ciencias de la educación». «En nuestro siglo, escribe, los sofistas renacen bajo formas nuevas. ¿Podemos identificarlos? Con toda seguridad, porque estos nuevos sofistas son ahora los que se autodenominan «científicos de la educación»... Porque son las llamadas «Ciencias de la educación» indudablemente la versión que en nuestro siglo encarna mejor a la sofística que Sócrates ataca en el *Protágoras*. Este tratamiento global de la educación, precisamente por serlo, no puede ser científico sino filosófico»<sup>(13)</sup>. Lo demás, continúa, es pura propaganda gremial.

Son duras las palabras de Gustavo Bueno. Aunque siempre queda como consuelo el derecho a discrepar o a compartirlas sólo parcialmente. De todas formas he creído oportuno retomarlas como un síntoma y un toque de alerta de la inundatoria presencia de la sofística en el ámbito de la educación. Escritas hace once años mantienen fresca su vigencia. También aquí es urgente la tarea dilucidatoria de una seria reflexión filosófica. Incluso en estos días en que la llamada «filosofía» va siendo desterrada como disciplina de los planes de estudio universitarios.

En el corazón mismo de la filosofía radica el cuestionarse a sí misma cada vez que exige la busca del fundamento de otros saberes. La filosofía no se presenta como algo enseñable; no se puede enseñar porque no es un saber acabado que se trasfunde y se transmite de generación en generación como un conjunto de filosofemas; por eso mismo, tampoco puede ser un instrumento de socialización y enculturación. Y si en algún tiempo y lugar se la ha pretendido instrumentalizar es porque previamente se la ha reducido, cuando menos, a escolástica; justamente la negación pragmática e interesada de la filosofía. Se puede enseñar a filosofar, decía Kant, pero no filosofía.

Aristóteles, vale recordarlo una vez más, llamó a este saber «ciencia primera» pero también la llamó «la ciencia buscada», no hecha, no acabada; y ello, no por razones fácticas o sociológicas sino por su propia índole, por su más íntima condición: ella es a la vez la busca y lo buscado.

(12) *Ibíd.* pág. 15.

(13) BUENO, G.: *Introducción al Protágoras de Platón*, Pentalfa, Oviedo 1980, pág. 82.

La filosofía, como el hombre, está condenada a ser búsqueda, permanente cuestión y pregunta acerca de sí misma.

Heidegger pretende que la filosofía extravió el camino casi en su mismo origen; que desde su inicio no supo no ya dar una respuesta adecuada, sino ni siquiera plantear adecuadamente la pregunta. Preguntó por el ente y las cosas en vez de preguntar por el ser y la libertad. Era también ésta la gran sospecha de Nietzsche.

Toda la filosofía occidental —si es posible tal saber en otros lares— vendría en su misma entraña viciada por una desviación original; lo que ha tenido graves consecuencias: el olvido de la pregunta por el sentido del ser y la trivialización de «lo que en otro tiempo se arrancó a los fenómenos en el supremo esfuerzo del pensamiento, aunque fragmentariamente y en primeras arremetidas»<sup>(14)</sup>.

#### IV

Hay una urgente necesidad de vuelta al seno primigenio y una aforanza de los orígenes para desempolvar el olvido. Y esto obliga a replantearse la pregunta acerca de la cuestión misma originante que, por otra parte, dispensa de una nueva «gigantomakia peri tes ousías».

¿Filosofía y preguntar por la palabra es lo mismo? ¿Por qué el ser y no más bien la nada? es la grave pregunta que ha atormentado a los grandes pensadores. Hoy cabe traducirla a nuestros días por esta otra pregunta ¿por qué la palabra y no más bien el silencio? En uno y otro caso se muestra la radicalidad y permanencia de la pregunta originante: ¿por qué la filosofía? Y no es ésta, como escribió no sin ironía Ferrater Mora, una cuestión metafilosófica sino el corazón mismo del filosofar, que pregunta sin cesar por su propio estatuto<sup>(15)</sup>.

En la época de la filosofía griega, por ese olvido del ser detectado por Heidegger, apareció un rasgo determinante de la filosofía posterior: la formación de ciencias dentro del horizonte que la filosofía iba abriendo; pero la formación de las nuevas ciencias significa, al mismo tiempo, su emancipación de la casa paterna y el establecimiento de su autosuficiencia. Este suceso pertenece, para Heidegger, al *acabamiento* de la filosofía. Su desarrollo está hoy en pleno auge en todos los ámbitos del ente.

El despliegue de la filosofía en ciencias independientes, aunque cada vez más relacionadas entre sí, es su legítimo *acabamiento*. Porque ahora las ciencias asumen como tarea propia lo que, a trechos y de manera fragmentaria e insuficiente, intentó la filosofía a lo largo de su

(14) HEIDEGGER, M.: *El ser y el tiempo*, FCE, México 1968, pág. 11.

(15) FERRATER MORA, J.: *Modos de hacer filosofía*, Crítica, Barcelona 1985, pág. 26.

historia: exponer las ontologías de las correspondientes regiones del ente, naturaleza, derecho, historia, espíritu, etc. Pero, en su acabamiento ¿qué tarea le queda al final a la filosofía? La filosofía se nos ha vuelto radicalmente problemática para nosotros, porque ¿hay alguna cosa que no sea región del ente y, por tanto, objeto de una ciencia particular?

Propone Heidegger como tarea última *el pensar* en la apertura libre (lichtung) que hace posible la claridad, la presencia del ser del ente, incluso la sombra y la iluminación de la razón. «Quizá un día el pensamiento no se asuste ante la pregunta de si lo abierto libre (lichtung) no sea precisamente aquello en lo que el espacio puro y el tiempo estático, y todo lo presente y ausente en ellos, encuentren el lugar que reúne y acoge a todos»<sup>(16)</sup>.

De ser ahora necesaria una crítica a la filosofía, debería entonces recaer sobre el intento, cada vez más apremiante desde la escritura de *El ser y el tiempo*, de preguntar al final de la filosofía por una posible tarea del pensar o, lo que es lo mismo, por el pensar como tarea inalienable.

Porque todos nosotros tenemos necesidad aún de una educación en el pensar, y, antes que esto, de saber qué significa tener o no educación en materia de pensamiento. Esto es lo que realmente se abandona acuciados por la urgencia y necesidad de llenar la educación con fórmulas, contenidos y técnicas útiles para mejorar la situación económica y social: así los planes de estudio parecen buscar la memorización de formalismos y la ausencia de todo pensamiento.

Aristóteles, más clarividente, escribió: «Es en efecto falta de educación no saber con respecto a qué es necesario buscar una prueba y con respecto a qué no lo es»<sup>(17)</sup>. Este quehacer, como pregunta irreductible, es la pregunta universal del pensar. ¿Es verdad que este mundo, creado por el hombre, tan avanzado en tecnologías y, a la vez, tan amenazado, es más humano y racional? Heidegger termina con una admonición, entre misteriosa y profética, para el hombre asustado de la era atómica: «Lo que será de la tierra, y la existencia del hombre en esta tierra, depende de su respuesta»<sup>(18)</sup>.

Acaso para el hombre de hoy sea demasiado grande la grandeza de lo que hay que pensar. Acaso le falte la audacia necesaria. Es su riesgo, nuestro riesgo.

## V

De la urgente necesidad de esta audacia filosófica habla también

(16) HEIDEGGER, M.: *Qué es filosofía*, Madrid 1980, pág. 111.

(17) ARISTÓTELES: *Metafísica*, IV, 1.006a.

(18) HEIDEGGER, M.: ob. cit., pág. 93.

Piaget<sup>(19)</sup>. Audacia que no es un lujo, como pudo ser en otro tiempo, o una mera cuestión de teoría, sino una cuestión vital. Se debe reconocer, dice Piaget, que quien no ha pasado por la filosofía queda incurablemente incompleto; para Piaget es necesario pasar por la filosofía y no quedarse; confiesa su *deconversión* de la filosofía, cuando se sintió encorsetado por una filosofía esclerótica que intentaba normativizar su propio afán investigador, científico y libre. Sin embargo, aunque pretendió dar de lado a la filosofía, nunca pudo prescindir de ella; fue su más honda preocupación que aflora no sólo en *Sabiduría e ilusiones de la filosofía*, sino en toda su obra decisiva. Es filósofo, *malgré lui*. Y la razón la encontramos en Jaspers: «Porque el hombre no puede prescindir de la filosofía. Así está presente siempre y en todas partes... la única cuestión que se plantea es la de saber si es consciente o no, buena o mala, confusa o clara»<sup>(20)</sup>.

Necesidad y muerte de la palabra frente al silencio. Necesidad y muerte de la filosofía. Afirmación y descalificación. Parecen una yunta inseparable y es que hay que seguir repitiendo con Aristóteles que hasta para negarla es necesario ejercerla. Quizá porque la imposible negación de la palabra y de la filosofía, que a pesar de todo queda injustificada, sea también la negación del hombre en tanto que interrogante permanente y libertad no justificada.

Adorno lleva más lejos la crítica. Apunta no sólo a la filosofía sino incluso a la pregunta por la filosofía. Es verdad que hay un leve matiz diferenciador en el modo mismo de plantear la pregunta. *Wozu noch Philosophie*, pregunta Adorno y habría que traducir ¿para qué aún filosofía? Si hasta ahora se ha preguntado por la fundación de la filosofía, que como fundamento último queda infundada, Adorno plantea la cuestión de su utilidad. Y no es la misma cuestión ni una diferencia baladí.

Desde Marx se le viene exigiendo a la filosofía que sea una palanca de transformación del mundo y de la sociedad, un fermento de ruptura y no sólo teórica; una clarificación del mundo que lo arrastre a cotas más altas de justicia humana: el cumplimiento, en definitiva mesiánico y cuasi religioso, de unas promesas anunciadas por la razón ilustrada, pero no sólo ya para la burguesía. ¿De nuevo la frustrante identificación socrática entre saber y virtud?

La desilusión reiterada por los permanentes fracasos en esa busca racional de la justicia, igualdad, libertad, de la humanización de la naturaleza y de la sociedad, obliga a plantear de nuevo la pregunta ¿para qué la filosofía? Pero también la sospecha acerca de la pregunta. Adorno le niega sinceridad al preguntante y autenticidad a la pregunta. Se trata, según él, de una pseudopregunta o de una pregunta en falso.

(19) PIAGET, J.: *Sabiduría e ilusiones de la filosofía*, Barcelona 1970, pág. 7.

(20) JASPERS, K.: *Filosofía*, Rev. de Occid. Madrid 1958-60, pág. 7, Introducción.



¿Por qué? Porque es una cuestión retórica para la que se barrunta la respuesta. Después de un proceso más o menos largo de razonamientos, en el que se irán acumulando los reparos y dificultades posibles e imaginables, se acabará finalmente por desembocar, con mayor o menor prudencia, en un «sin embargo» que afirmará lo que sólo retóricamente se había puesto en duda.

Pero aún se hace más sospechosa si quien interroga tiene por oficio enseñar la palabra y la filosofía, ya que su existencia cívica, y aún material, depende de que ella se siga ejerciendo<sup>(21)</sup>. ¿Qué puede entonces justificar esa pregunta? Rigurosamente lo que le presta honradez y autenticidad: el hecho de no tener prefabricada una respuesta, de no estar cierto de la respuesta; de pensar en ella desde la angustiada conciencia de que cualquier respuesta que hoy sea pergeñada ya no servirá totalmente mañana.

Durante mucho tiempo la filosofía se ha presentado como el conjunto de los saberes humanos. Todavía los escritos newtonianos sobre Física llevaban por título *Filosofía*. Pero, como ya quedó dicho con Heidegger, su historia es la historia de un desgajamiento: se le han ido separando distritos del saber que se independizan como ciencias nacientes y autónomas. Hoy la filosofía no se puede presentar como un saber de totalidades. Y, sin embargo, tampoco puede hacer dejación de su referencia esencial y de su voluntad de totalidad y fundamento, porque caería en conflicto con su propia tradición entera<sup>(22)</sup>. La crítica del todo, la condena del todo sigue siendo la afirmación del todo, porque no hay otro horizonte ni otra perspectiva que la haga posible.

Desde luego no puede limitarse a ser una ciencia entre las ciencias otras. Ni siquiera como metaciencia o teoría de la ciencia. Ello contradice lo que la filosofía aspira a ser: algo no particular. Y lo que es más grave niega aquello por lo que posee su propio concepto: la libertad del espíritu que no obedece al dictamen del saber disciplinar. Sin que esto signifique que la filosofía sea indisciplina o falta de rigor. A veces, con no poca malicia, se la ha relegado al ámbito del lenguaje literario; pero la filosofía no es poesía aunque con frecuencia la profundidad del pensamiento ha elegido la forma del poema; Parménides, por ejemplo, y también Machado.

(21) ADORNO, T. W.: «Justificación de la filosofía» en *Filosofía y superación*, Alianza, Madrid 1972, pág. 9.

(22) Cf. la reflexión de GÓMEZ PIN sobre la función de la filosofía en la Universidad en el Prólogo a *La filosofía como imitación de DERRIDA, I*: Granica, Barcelona 1984.

En la misma historia de la filosofía Adorno señala una abertura que hoy se hace más urgente que nunca; la filosofía como crítica. Es la apertura mostrada como enseña por Kant y que veníase ejerciendo desde los presocráticos ininterrumpidamente. Porque en la persecución de la crítica es donde las filosofías transmitidas han ganado, en cada momento, su médula temporal, el valor de su posición histórica, cuyo contenido doctrinal persevera en lo eterno y sin tiempo.

«Si la filosofía es necesaria todavía, lo es entonces, más que nunca, como crítica, como resistencia contra la heteronomía que se extiende, como si fuese impotente intento del pensamiento permanecer dueño de sí mismo y convencer de error a la trama mitológica y a la parpadeante resignación acomodada a su medida. Propio de ella sería, mientras no se la declarase prohibida, como en la Atenas cristianizada de la Antigüedad tardía, crear asilo para la libertad»<sup>(23)</sup>.

Y continúa Adorno: si todavía cabe demostrar el error, se anuncia un rastro de esperanza de que la falta de libertad, la represión, el mal, no será quien tenga la última palabra.

La filosofía se desvela como actitud crítica, actitud profundamente humana, de hombres libres y para liberar a los hombres. Es el *sapere aude*, atrévete a saber sin cortapisas. Crítica de cuanto se impone, y más de aquello que se impone dogmáticamente —al modo del mito antiguo y moderno— para destrucción del hombre. La filosofía, horizonte y hueco de la libertad.

El drama de la filosofía de los profesores, la razón por la que los jóvenes de hoy huyen de ella (cuando no es una sarta de banalidades), es que se la presenta como lo que no es, como lo que nunca pudo ser: un aglomerado de saberes transmitidos, terminados y anquilosados, que se han de memorizar para dar cuenta de ellos; se la ha relegado al reducto de una disciplina más, de una asignatura y se la ha sometido a las estrecheces disciplinarias de un programa esclerótico. Y ello con la agravante de que los contenidos de tal programa suelen ser poco fiables. No se sabe lo que se aprende al estudiar filosofía, salvo unos cuantos filosofemas desleídos y un rosario de filosofías descalificadas por filosofías posteriores.

Lo que debía ser liberación y gozo del pensar libre se convierte en prisión y carcelero del pensamiento. Evocación y recuerdo del aherrumamiento del hombre en la caverna del mito platónico. No sin razón Foucault analiza la escuela de la modernidad con los parámetros de la cárcel, el cuartel y la fábrica.

Pero eso, hay que decirlo una vez más aún a riesgo de ser reiterativo, no es filosofía, es la más grosera falsificación de la filosofía.

(23) ADORNO, T. W.: *ob. cit.*, págs. 15-16.

No es extraño que los jóvenes se pregunten ¿para qué la filosofía? cuando se les ha ofrecido como otra asignatura más, con toda su parafernalia de programas y exámenes, en la que no cabe el pensamiento abierto ni los problemas vividos.

Y esto de manera especial en nuestras Escuelas, donde la orientación del plan de estudios está definida hacia una formación determinada. La Psicología, las Didácticas, las otras disciplinas tienen una función neta y la manifiestan. Entonces, ¿para qué perder el tiempo estudiando una disciplina que parece no tener lugar en la profesión para la que se preparan?

Esta pregunta oculta disfrazada la gran sinrazón de los planteamientos pragmáticos y utilitaristas que abogan por el silencio del pensamiento libre; porque es indudable que el espíritu utilitarista acecha en nuestros días las inquietudes del corazón humano.

Vivimos efectivamente en un utilitarismo agobiante que ha penetrado no sólo la orientación de la Universidad, sino también los criterios por los que se elige estudiar una u otra carrera. Sólo merece la pena invertir tiempo y dinero en aquello que dice tener alguna utilidad. O dicho de una manera tópica: sólo vale lo que sirve.

Ahí están las campañas de publicidad política, comercial, o de cualquier otro tipo, esforzándose por convencer de la gran utilidad que tienen para el ciudadano —consumidor, más bien— y para su felicidad incluso los objetos y chismes más perniciosos y aún peligrosos, los que más esclavizan. Se trata de fingir hasta la utilidad ficticia. Y es que lo inservible, lo que se niega a servir, no tiene valoración alguna en esta época que nos toca vivir.

Lo que es útil tiene valor; se valora a los hombres y a las cosas esencialmente no por lo que se es, sino por la utilidad, por la función práctica, por su cotización en un mercado en el que todo se vende. El hombre y las cosas han sido reducidas a su valor de uso y aún de abuso.

Y sin embargo cabe la sospecha, insistentemente denunciada por los filósofos, de que, entre las cosas útiles el hombre es un empleado más. Lo que sirve nos emplea como a siervos, nos esclaviza; los útiles utilizan y sojuzgan al hombre, lo deshumanizan. También aquí se cumple la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo.

El hombre se define por ser creador de lo superfluo: el arte, la poesía, la música, la cultura, la filosofía que lo liberan. Porque sólo los objetos superfluos, los puramente ornamentales, tienen la generosidad de respetar la incuestionable libertad del hombre: lo que no sirve para nada se nos parece y nos hace posibles. Es ahí donde el hombre encuentra su mejor morada.

## VII

A la insidiosa pregunta de Adorno ¿para qué la filosofía? se le pueden encontrar múltiples respuestas; pero en el trasfondo de todas ellas, la filosofía responde siempre: justamente para nada.

La filosofía no sirve a nada ni a nadie. Es el privilegio y el destino del hombre. Durante mucho tiempo fue privilegio exclusivo de los hombres libres; hoy hemos de hacerla privilegio comunal de quienes quieren luchar por conquistar su libertad día a día. El primer grito del hombre. El *non servium* originario que le permitió levantar la frente y mirar a las estrellas. El hueco de la libertad y su salvaguarda. Porque esta actitud de no servir obliga a la filosofía y a los hombres a vigilar permanentemente con los ojos abiertos, como el viejo búho del atardecer ateniese, cualquier atentado contra la libertad.

Y no son pocos los que quieren someter —al hombre y a la filosofía— a la condición de sierva. En la Edad Media la consagraron, como un honor, *ancilla Theologiae*. Otros, más tarde, la han querido hacer sierva de la ciencia. No hace mucho leía con sorpresa un libro, cuyo título mejor es olvidar, que la reducía a auxiliar de la Pedagogía a la que Ortega acusaba de vivir de retazos de filosofías periclitadas, de no saber empaparse de filosofías de futuro ni aún de presente.

Pero todo esfuerzo por someterla ha sido inútil, porque prefiere la muerte.

Es la filosofía la actitud más humana del hombre, cabalmente por eso, porque a nada quiere servir, celosa de su libertad. No ha de extrañar que Kant advirtiera que la filosofía no se puede enseñar; lo único que se puede enseñar difícilmente es a filosofar, a ser hombre de ojos abiertos, pre-ocupado por el riesgo de la libertad, mientras la necesidad le obliga a ocuparse de las cosas. «Sin duda, decía Simónides, llegar a ser un hombre bueno verdaderamente es difícil, cuadrado de manos, de pies y de mente, hecho sin defectos»<sup>(24)</sup>.

Si lo que se pretende en nuestras Escuelas es forjar hombres libres, hombres que piensen, capaces de educar hombres libres, la inútil filosofía es absolutamente necesaria. Nuestro Maestro Pedro Simón Abril escribía en 1589 «Conuendría pues, no admitir a ningún género de grados a los que estudian, sin que primero hubiesen hecho muchos actos, y demostraciones, de cómo han estudiado muy bien esta parte de Filosofía, tan necesaria para el buen gobierno de la vida»<sup>(25)</sup>.

Sin embargo en ese guadianesco Plan de estudios, que, por fin, ha salido a la luz después de tantos años, se la ha relegado al silencio por

(24) PLATÓN: *Protagoras*, 339a.

(25) SIMÓN ABRIL, Pedro: *Apuntamiento de como se deuen reformar las doctrinas*. En Casa de Pedro Madrugal, Madrid 1589.

el afán de acumular técnicas y saberes didácticos: por saberes útiles para lograr hombres utilizables<sup>(26)</sup>.

Pero, entonces, remediando un dicho de Ortega: ¿quién será «el profesor de tirar piedrecitas en los estanques» de las almas quietas?<sup>(27)</sup>.

---

(26) Vide los Planes de Estudio en las Escuelas de Magisterio. BOE, n.º 244 del 11-X-91. Real Decreto 1.440/1991.

(27) ORTEGA Y GASSET, J.: «La pedagogía de la contaminación» en *Misión de la Universidad*, Madrid 1982, pág. 96.

