

RESPONSABILIDAD DE LA FILOSOFÍA¹

Jean Ladrière

Universidad de Lovaina. Bélgica

1. En el prefacio escrito para la versión francesa de *Principios de la filosofía*, Descartes se preocupa no sólo de explicar cuál es el tema del libro y cuál fue su intención al escribirlo, sino también cuál es su «utilidad»: «Seguidamente yo habría hecho considerar la utilidad de esta filosofía y habría mostrado que, ya que se extiende a todo lo que el espíritu humano puede saber, se debe creer que es ella únicamente la que nos distingue de los más salvajes y bárbaros y que cada nación es tanto más civilizada y cívica cuanto los hombres allí filosofen mejor; y en consecuencia que es el máximo bien que puede existir en un Estado el tener verdaderos filósofos²». La justificación que Descartes da de esta proposición, cuando menos audaz, parece estar sacada de la idea de sabiduría. El «soberano bien considerado por la razón natural sin la luz de la fe, no es otra cosa que el conocimiento de la verdad por sus causas primeras, es decir la sabiduría, de la que la filosofía es el estudio³». Ahora bien, el mismo Descartes nos advierte que la sola cualidad de ser «filósofo» no ofrece por sí sola ninguna garantía: la experiencia «muestra que aquellos que hacen profesión de ser filósofos son a menudo menos sabios y menos razonables que otros que jamás se han aplicado a este estudio⁴».

¹ Este artículo ha aparecido en versión francesa en LADRIÈRE, J., *Le temps du possible*, Louvain-París, Éditions Peeters, 2004, p. 7-16. Agradecemos al profesor Jean Ladrière y a la editorial belga Éditions Peeters su amabilidad, al haber permitido su publicación.

² DESCARTES R., *Les principes de la philosophie*, en *Oeuvres et Lettres*, Bibliothèque de la Pléiade, París, Gallimard, 1953, p. 558.

³ *Ibid.*, p. 559.

⁴ *Ibid.*, p. 559

Este juicio severo está situado al comienzo de una argumentación que expone los méritos de los *Principios*. En todo caso implica una distinción tajante entre la «filosofía» y los «filósofos» y correlativamente entre la responsabilidad de los «filósofos» en relación a la «filosofía» y la responsabilidad de esta última respecto a la sociedad. La «filosofía» no es, por lo tanto, una entidad ideal que existiera fuera de los seres concretos que «hacen profesión» de ella o que se interesan por ella. Ciertamente, se puede aislar los «discursos filosóficos» de la práctica misma que los ha producido, pero en definitiva los discursos no se crean por un mecanismo natural, sino más bien a partir de iniciativas bien determinadas, de tal manera que hay un sentido al hablar en este caso de responsabilidad. Por otra parte Descartes sugiere claramente que la filosofía no puede ser útil a la sociedad más que si es practicada por «verdaderos filósofos». Y afirma explícitamente que aquellos que «hacen profesión de ser filósofos» no son necesariamente «verdaderos filósofos». ¿Cuál es, por tanto, el criterio del «verdadero filósofo»? Aparentemente, la relación a la sabiduría. Pero, ¿qué es la sabiduría? No es, según parece, una virtud innata que algunos poseerían y otros no. Es un estado del espíritu, o quizás sería necesario incluso decir del alma, que se puede adquirir por una práctica apropiada. La filosofía pretende precisamente ser esta práctica. Pero, no cualquier discurso denominado «filosófico» es capaz de procurarla. Sólo la «verdadera filosofía», la filosofía auténtica, puede conducir a la sabiduría. Y la filosofía auténtica es la que es practicada por los «verdaderos filósofos». Hay, por consiguiente, una circularidad -aparentemente insuperable- en la definición del criterio buscado. La filosofía es útil en la medida en que es practicada por «verdaderos filósofos», lo que constituye al «verdadero filósofo» es su relación a la sabiduría y la sabiduría es un estado al que conduce la «verdadera filosofía», es decir la que es practicada por los «verdaderos filósofos». Esto significa que la filosofía afirma su utilidad precisamente desde dentro de sí misma y no a partir de algún criterio extrínseco. Es un filósofo -que es aparentemente un «verdadero filósofo»-, el que nos dice que la «verdadera filosofía» es «el bien más grande que puede haber en un Estado». Visto desde el exterior, desde el punto de vista de la sociedad global (al que se dirige el término «Estado» empleado por Descartes), la filosofía debe hacer ella misma, por el valor intrínseco del discurso que emplea, la demostración de su utilidad. Pero, en todo caso, el solo hecho de que ella se preocupe de su «utilidad», indica que no se cree autorizada a permanecer encerrada dentro de la sola afirmación de sí misma, sino que tiene la preocupación de una responsabilidad que está en definitiva en relación a todos aquellos que forman lo que Descartes denominaba el «Estado» e incluso, más allá, en relación a todos los miembros de la comunidad humana.

Ahora bien, si hay una responsabilidad, lo es a partir de una posición, establecida en virtud de una misión o en virtud de una libre iniciativa. La posición a partir de la cual habla el «verdadero filósofo» es muestra de una libre iniciativa, ya que la investigación filosófica se concibe ella misma como investigación libre. Lo que fundamenta la responsabilidad no es, por tanto,

una delegación que venga de otra instancia, que determine la misión, sino aquello que está en causa en la posición de la que deriva. Es el contenido mismo de la filosofía el que fundamenta la responsabilidad del filósofo. Descartes expresaba lo que constituye lo esencial de este contenido al decir que el asunto de la filosofía (auténtica) es «buscar las primeras causas y los verdaderos principios desde los que se puedan deducir las razones de todo aquello que es posible saber»⁵. Esta manera de presentar la tarea de la filosofía pone el acento en el saber y religa explícitamente la adquisición de la sabiduría a la adquisición del saber de los «principios». Volvemos a encontrar bajo estas palabras lo que el pensamiento contemporáneo expresaría sin duda más bien en términos de hermenéutica. El saber de los principios es en definitiva un saber que da la clave de comprensión «de todo lo que se es capaz de saber»⁶. Este saber define un punto de vista a partir del cual se esclarece lo que, desde el punto de vista de una visión próxima, permanece opaco. Ahora bien, el saber es simplemente mediador. De lo que se trata es de la práctica humana en el sentido más general. El saber no es importante más que en la medida en que es la mediación necesaria por la cual lo que es simplemente vivido es tematizado y puede convertirse en el objeto de un cuestionamiento. En la medida en que hay tematización, hay ya una cierta comprensión. El objetivo del deseo profundo de una comprensión radical consiste en unificar las interpretaciones parciales y dispersas, que acompañan el movimiento de la vida, en una interpretación más fundamental, capaz de volver lo más posible a la existencia clara a sí misma. Incluso es el de llegar a una interpretación que pudiera presentarse como última. El proyecto que define la (verdadera) filosofía es, por consiguiente, el proyecto de una hermenéutica radical de la existencia. Y es precisamente la naturaleza radical de este proyecto lo que fundamenta la responsabilidad que se arroga el (verdadero) filósofo y que todos los miembros del cuerpo social están fundamentados a atribuirle.

2. Cada época tiene su estilo y su manera propia de definir o más bien de redefinir el proyecto filosófico y de determinar el contenido concreto de su problemática. Esta problemática es impuesta al filósofo por los enigmas que pertenecen de suyo a la condición humana. Pero, la manera concreta como se vive la condición humana está co-determinada por el contexto histórico-cultural de la época. Descartes vivía en un tiempo en que comenzaba a construirse el gran proyecto de la ciencia moderna de la naturaleza. Por otra parte, pertenecía a una tradición de pensamiento que había tenido el acierto de asumir dentro de una problemática especulativa un cierto número de cuestiones implicadas por la fe cristiana pero perfectamente accesibles a una investigación racional, en particular las de la existencia de Dios y la

⁵ Ibid., p. 560.

⁶ Ibid., p. 560.

inmortalidad del alma. Su preocupación consistía por una parte en dar a esta problemática especulativa un fundamento sólido, incluso incontestable desde el punto de vista de la razón científica y por otra en establecer firmemente el estatuto de esta razón científica, de manera que se legitimara de manera rigurosa el proyecto de la nueva ciencia. Esta doble preocupación concernía en definitiva al estatuto de la razón: ¿cómo comprender su unidad, cuando ella había entrado en un proceso de fragmentación del que se podía prever que no haría más que ampliarse? La hermenéutica de la época ha sido en una gran parte una hermenéutica de las prácticas de la razón. Es la filosofía la que ha construido el concepto de razón. Ella se ha comprendido a sí misma sin duda como camino hacia la sabiduría, pero ha asociado íntimamente este camino al destino de la razón.

3. Las cuestiones que nuestra época plantea a la filosofía y respecto a las cuales se define concretamente su responsabilidad, conciernen siempre al destino de la razón. Pero, si las prácticas contemporáneas de la razón recogen en cierta medida la herencia de aquellas que se esbozaban en la época de Descartes, también están alejadas de estas últimas con toda la distancia que separa a los primeros balbuceos de la mecánica de la marcha triunfal de la tecno-ciencia. El rasgo quizás más característico de la racionalidad contemporánea es que ella ha acertado a colonizar el mundo vivido y ha substituido un universo que poseía su significancia de su relación a lo invisible por un universo construido cuya significancia se reduce a ser «la visión científica del mundo». Como Descartes lo había previsto con acierto, en el famoso texto del *Discurso* en el que explica cómo podríamos «volvernos como señores y poseedores de la naturaleza», la racionalidad contemporánea no es ya solamente la de los discursos construidos «según el orden de las razones», sino una racionalidad en cierto modo materializada, proyectada en la naturaleza exterior, encarnada y como substantificada en equipos, dispositivos, sistemas operativos, en toda una población de artefactos, que tiene sus especies y sus sub-especies como en el mundo vegetal o animal y que sigue sus propias líneas de evolución, como ha descrito Samuel Butler en *Erehwon ou de l'autre côté des montagnes*. Y por una especie de reverberación los modos de estructuración y de funcionamiento de este universo se reflejan sobre el mundo propiamente humano e inducen una transformación de las relaciones vividas, inmediatamente significantes, llevadas por una puesta en juego de la corporeidad, en relaciones de carácter sistémico, para las cuales la única finalidad subsistente es el mantenimiento, incluso la extensión del sistema.

El proceso de disociación entre las diversas formas de la razón, iniciado al comienzo de los tiempos modernos e incluso sin duda ya en cierta medida en la Edad Media, se prosigue y se intensifica. Conduce a un estado cada vez más ramificado de la racionalidad. La filosofía misma no escapa a esta ley tendencial, que se ha manifestado en primer lugar en la ciencia. La razón se hace dialéctica, después existencial, después analítica, después estructuralista, después hermenéutica, más tarde comunicacional y todos estas rami-

ficaciones, a la vez que se alejan cada vez más unas de otras, continúan coexistiendo y reclamándose cada una de la idea de razón. La causa es que estas formas diferentes de la razón comparten la conciencia viva de pertenecer a una misma fibra de intencionalidad. Sin embargo, la figura dominante, la que da a la razón contemporánea su forma específica, no es la de tal o cual orientación filosófica, sino la de esta racionalidad que se ha engendrado en la ciencia y después se ha difundido en la tecnología y seguidamente por contagio en todas las prácticas culturales y sociales, comprendidas las de la filosofía, como testimonio de lo cual está por ejemplo el programa de la «filosofía científica». El fenómeno mayor, la forma de manifestación que caracteriza a la razón contemporánea, es lo que se podría denominar el «ultra-racionalismo».

El ultra-racionalismo no deriva de una teoría, no es incluso verdaderamente consciente de sí mismo, es la forma inmanente de un cierto número de prácticas y encuentra su manifestación concreta en ciertas instituciones que son como los pilares de la modernidad. Las instituciones esenciales del ultra-racionalismo son la ciencia, la tecnología de base científica, la economía capitalista y el derecho moderno. Cada una de estas instituciones es una realidad sistémica, que tiende a darse una autonomía cada vez más grande y se orienta en una dirección que no está fijada por un proyecto explícito global, sino que resulta solamente del funcionamiento sistémico mismo. La ciencia es un modo de conocimiento que no alcanza la realidad natural más que por intermedio de representaciones abstractas de carácter formal y que, a pesar de lo que se diga a veces evocando la mecánica cuántica, no pone en juego más que un «observador» que es un puro «constructo». La técnica es un modo de intervención sobre la realidad dada que se muestra cada vez con más capacidad de imponer a los sujetos humanos finalidades artificiales cuyo sentido se hace cada vez más problemático. El ámbito de la «inteligencia artificial» constituye aquí un ejemplo particularmente chocante de una técnica en la que el resultado se convierte en un fin en sí. La economía capitalista transforma los actores reales en «agentes económicos», que no son más que los portadores anónimos de una estructura cuyo funcionamiento de conjunto y su desarrollo no dependen de ninguna voluntad global, sino solamente de la «mano invisible» que es capaz de poner de acuerdo a todos los factores para producir un efecto reputado «óptimo». Y el derecho, al compliarse y especializarse, se convierte en un sistema que se separa completamente de las motivaciones éticas que en teoría se pensaba que lo inspiraban y cuyo funcionamiento es cada vez más el funcionamiento de un sistema de reglas formales.

Ahora bien, estamos obligados a darnos cuenta que el desarrollo a gran escala del ultra-racionalismo entraña consecuencias negativas que justifican todas las inquietudes. Las más visibles son la creación y la utilización de tecnologías de destrucción masiva, el deterioro del medio ambiente, las amenazas sobre los equilibrios que condicionan la vida sobre el planeta, y en el ámbito de la vida social las dramáticas disparidades entre las regiones del

mundo, el paro masivo en los países industrializados, las «nuevas pobrezas» y la «exclusión». Sin embargo, de manera más subterránea e insidiosa el funcionamiento de las instituciones del ultra-racionalismo induce a una transformación de la cultura y de las formas de vida que comporta una erosión rápida de las tradiciones y de los sistemas de valores sobre los que éstas se fundamentaban y en consecuencia una destrucción acelerada de las condiciones del enraizamiento. Al perder el sostén de lo que viene de más lejos, al no tener más identidad que funcional, la existencia está enteramente sometida a los proyectos impersonales en los que la dinámica interna, auto-constructiva, de las instituciones del ultra-racionalismo encuentra su efectividad.

Así, al entusiasmo que ha podido acompañar a la primera fase de crecimiento de estas instituciones, ha comenzado a sucederle, desde la mitad del siglo pasado, un desencantamiento que adquiere progresivamente la forma de una fatal resignación. La utilización de la energía nuclear con fines militares ha sido sin duda el acontecimiento que ha desencadenado el radical cuestionamiento al que asistimos desde hace más de cincuenta años. Pero, después de esto las posibilidades abiertas por la ingeniería genética, las catástrofes ecológicas, las amenazas sobre el medio ambiente del planeta, el disfuncionamiento de la economía y del derecho no han hecho más que reforzar a la vez la inquietud, incluso la angustia, y el sentimiento de una total impotencia ante el implacable desarrollo de un proceso en el que se está tentado de ver la marca de un inexorable y dramático destino.

¿Qué puede hacer la filosofía frente a una situación de este tipo? En primer lugar quizás decir que no hay destino, que lo que acontece es la consecuencia de las acciones humanas y que, si es verdad que «nuestros actos nos siguen», hay siempre un campo abierto para la libertad. Pero, es preciso justificar lo que se dice. Si la filosofía puede ser «útil» en nuestro presente, no lo puede ser más que en la medida en que es capaz de proponer una perspectiva a partir de la cual el presente puede ser juzgado y a partir de la cual otros caminos pudieran abrirse. Ahora bien, la filosofía se ha constituido precisamente elaborando el proyecto de una comprensión radical, es decir de una comprensión que opera a partir de un lugar desde donde el mundo y la condición humana pudieran ser vistos «en verdad». Pero este lugar no está dado como tal en lo inmediato. Sin embargo, es en lo inmediato donde tenemos nuestra morada y es por consiguiente de lo inmediato de donde debemos partir. La apuesta fundadora de la filosofía es que la verdad de lo inmediato no es inmediatamente visible en él, sino que está en cierto modo envuelta en él y que le es posible al espíritu, por reflexión sobre las condiciones de constitución de lo inmediato, remontar hacia lo que en él es la inscripción de su verdad. El camino así propuesto adquiere, por consiguiente, el aspecto de una superación de lo inmediato, que no es, sin embargo, abandono, sino profundización de lo inmediato. Este poder de superación de lo inmediato, que invoca el proyecto filosófico y cuya eficacia se propone hacer ver, es precisamente lo que este proyecto ha llamado la razón.

Pero, la razón como poder no es en primer lugar más que una pretensión. A ella misma le pertenece mostrar, por sus solos recursos, que esta pretensión está fundamentada y le pertenece mostrar de forma precisa cuáles son su significación y su alcance. Presente a sí misma solamente en la anticipación de sí misma, no puede justificar esta anticipación más que mostrándose efectivamente, en las formas objetivas en las que se podrá eventualmente reconocer cómo es posible la superación que debe conducir a la verdad. A decir verdad, históricamente la razón ha trabajado en primer lugar a partir de posibilidades que se ofrecían en la experiencia y ha elaborado las primeras formas de su objetivación antes de poder tomar explícitamente conciencia de lo que significaban. Ha sido por reflexión sobre prácticas destacadas, como las de las matemáticas o las de la argumentación jurídica o política, como la razón ha comenzado a reconocerse y a pensarse teóricamente. En todo caso ella no puede aprehenderse a sí misma como poder, más que apoyándose sobre lo que, en las prácticas en las que se reconoce, se revela progresivamente de su contenido, incluso si en la reflexión sobre sí misma se ve conducida a pensarse como principio de superación no saturable por la construcción de un contenido determinado.

Las prácticas que organizan las instituciones del ultra-racionalismo contribuyen de manera incontestable a revelar a la razón a sí misma, produciendo objetividades, materiales o ideales, en las que se manifiestan posibilidades que pertenecen auténticamente al contenido de la razón. Ellas nos enseñan, por tanto, alguna cosa de este contenido. Pero, al mismo tiempo ellas suscitan una cuestión crítica de decisiva importancia: ¿es preciso ver en estas prácticas la realidad total de lo que se había revelado a la razón de manera incoativa en la anticipación que se había dado reflexivamente de sí misma en el curso de los siglos? Esta cuestión implica evidentemente otra: ¿cómo caracterizar el tipo de racionalidad que se hace intervenir en estas prácticas y cómo juzgar su pertinencia respecto al proyecto fundamental de la razón, como deseo de una comprensión radical y universal? Sin embargo, para que tal cuestión tenga un sentido, es preciso que esté ya disponible un lugar de cuestionamiento en el que las prácticas del ultra-racionalismo puedan precisamente ser sometidas a un juicio apreciativo. Sólo a partir de una razón más amplia estas formas particulares de la razón pueden ser vistas en su significación profunda. Precisamente es la responsabilidad de la filosofía invocar esta razón más amplia y hacerla visible.

Pero, «más amplia» no significa «de contenido más extenso». Lo que está aquí en cuestión no es del orden del contenido, sino de la posibilidad del contenido. El cuestionamiento sobre las prácticas no se dirige, en todo caso de forma directa, al detalle de las construcciones que producen; ellas se encargan muy bien por sí mismas de justificar lo que hacen y de criticarse a sí mismas. Pero, esto se hace necesariamente a partir de sus propios proyectos y de sus finalidades immanentes. Los que son objeto de cuestionamiento son exactamente este proyecto y esta finalidad. Pero, para ser riguroso y crítico respecto a sí mismo, el cuestionamiento debe construir él mismo su pro-

pio lugar y mostrar su propia legitimidad. Para realizar esto, le es preciso apoyarse, no sobre una idea puramente a priori de la razón y de sus poderes, sino sobre lo que la razón ha mostrado efectivamente de sí misma en sus prácticas y singularmente en aquellas prácticas mismas que son sometidas al cuestionamiento. La crítica debe poder construirse, mostrando la presencia, dentro de las prácticas puestas en cuestión, de lo que a la vez está en la base de esas prácticas y les es irreductible. En este irreductible es donde se hará manifiesta la presencia de lo que en la razón operante se encuentra en exceso respecto a la razón objetivada.

El papel de la crítica consiste en primer lugar en hacer aparecer los límites de las grandes empresas de la modernidad y hacer comprender a partir de aquí por qué éstas tienen las implicaciones negativas que están en el origen de la inquietud contemporánea. Pero, el papel de la crítica, que es esencialmente discernimiento, es también hacer ver lo que en estas empresas permanece como portador de un proyecto con sentido y lo que en ellas da muestras de desmesura y conduce al desastre. Sin embargo, la razón crítica no podrá cumplir su misión más que poniéndose ella misma en cuestión. Pues, después de todo, ella se reconoce a sí misma en estas empresas y es su propia desmesura la que reconoce en la de ellas. La crítica es auténtica en la medida en que es auto-crítica; incluso la autocrítica es el fundamento y la justificación del proceder crítico. Quizás también, en este proceder, la razón será llamada a descubrir, no solamente lo que la limita del interior, en el poder que es efectivamente el suyo, sino también la presencia, en sus instauraciones, de una alteridad adversa que acompaña todos nuestros procedimientos y que enturbia constantemente los asuntos humanos. La razón no tiene más remedio que reconocer esta adversidad, no está en su poder reducirla. La razón debe saber que es preciso contar con esta adversidad. Pertenece a otra dimensión del espíritu encontrar la adversidad en lo que ella es en verdad.

La toma de conciencia de los límites no es todavía más que una primera etapa. Si es posible un discernimiento, es preciso poder restituir a lo auténtico sus oportunidades. Precisando más, es preciso poder reasumir las empresas del ultra-racionalismo dentro del proyecto de una razón realmente integradora, es decir capaz de ponerse de acuerdo con aquello que en la existencia existe antes que la razón. Lo que restituye lo auténtico es precisamente la inserción en este movimiento de sentido que, viniendo de más lejos que las instauraciones de la razón, les da la fuerza de la que se sostienen, pero va también más lejos que aquello que se inscribe en ellas. La fuerza de donde viene este movimiento de sentido puede ser llamada «lo originario». La razón auténtica es aquella que permanece ligada a lo originario. Retomar dentro de la dimensión de la autenticidad las instauraciones del ultra-racionalismo supone sin duda un trabajo crítico, pero esencialmente depende de iniciativas creadoras, que son del orden de la práctica y no de la imaginación teórica. La reflexión puede ayudar a la práctica, haciéndole

comprender lo que se juega en ella, cuáles son los peligros que afronta, cuáles son las posibilidades positivas que se esbozan en ella, qué porvenir puede abrir.

La responsabilidad de la filosofía, inscrita en su proyecto, estriba en el fondo en ser fiel a sí misma. La filosofía ha forjado la idea de una comprensión en verdad. Y ha construido el concepto de la razón, concebida como ese poder que es capaz al menos de encaminarse hacia una comprensión en verdad y de inspirar a partir de ahí una práctica que pudiera ser reconocida como auténtica. La dinámica de la razón ha producido figuras históricas en las que sólo es operativa una razón formalista, calculadora, instrumental, de la que la inteligencia artificial es a la vez el emblema y la caricatura. Estas figuras no son in-sensatas, pero en el sentido que vehiculan la existencia no puede ya reconocer lo que para ella es esencial, a saber aquello por medio de lo cual puede configurarse auténticamente un destino propio. A la filosofía le pertenece restituir a la razón toda la amplitud de lo que se anunciaba en sus anticipaciones. Y esto significa el retorno a lo originario y correlativamente la apertura a la escatología. La presencia de la filosofía en la ciudad es sin duda el esfuerzo de clarificación que intenta discernir, en la misma actualidad de las prácticas, la marcha secreta del sentido. Pero, es al mismo tiempo el esfuerzo de pensar las condiciones que deben permitir que la existencia habite el mundo en verdad.

Traducción: José María Aguirre Oraa