

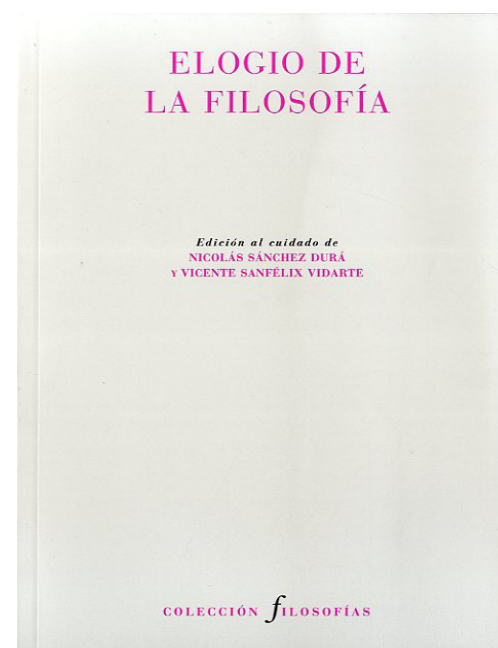
*Elogio de la filosofía*, libro recientemente publicado en homenaje a una reconocida profesora de filosofía que ha desempeñado sus labores docentes en nuestro país, presenta dificultades de interpretación que repercuten sobremanera en la identidad del lector. Dichas dificultades, con cuya exposición comenzamos este texto, emanan del hecho de que sea un libro colectivo. Hay una problemática relación entre la lectura y la colectividad de autores.

Esta clase de obras constituyen, según postulamos, un reto no sólo para los editores, sino también y sobre todo para los lectores. Todo aquel que se interese por el contenido del libro seleccionará sus propias páginas, aquello que más atraiga su atención, las partes *con que más se identifique*. Porque leer es ante todo reinterpretarse a uno mismo: volver a comprenderse desde un nuevo horizonte; a saber, el que le proporciona el libro. Toda identificación con una o más partes del libro implica autoencontrarse a uno mismo *nuevamente*. Esto último quiere decir, en este contexto: 1) volver a encontrarse y 2) encontrarse en un estado antes desconocido. En efecto, la lectura hace posible que el yo mantenga una relación inédita consigo mismo. Hay aquí una identificación entre el yo que lee y el yo que se encuentra de nuevo en la lectura –que vuelve a encontrarse como yo y que encuentra algo nuevo de su yo en la lectura–. Es el yo que se encuentra a sí mismo como yo fácticamente *consigo* mismo el que descubre su propio yo en la lectura. Leer es entonces un ejercicio de autointerpretación, autocomprensión, y nunca de autoextrañamiento.

Cuando el yo trata de identificarse con lo que lee busca algo fijo, estable, unitario. Necesita el reflejo de su propio yo. Lo encuentra cuando da con el autor del libro que lee: cuando da con él de frente, es decir, cuando hay una relación simbólica entre el yo que lee y el yo al que lee. Esta relación imaginativa entre el autor y el lector ha sido puesta de manifiesto por distintos autores contemporáneos como W. Isser (*El acto de leer*) o H. Eco (*Seis pasajes por los bosques narrativos*). En la lectura el yo tiene que *latir*

Revista de Libros  
de la Torre del Virrey  
Número 2  
2013/2  
ISSN 2255-2022

N. Sánchez Durá y V. Sanfélix Vidarte (Eds.), *Elogio de la filosofía. Ensayos en honor a Mercedes Torrevejano*, Pre-textos, Valencia, 2012, 244 pp. ISBN 978-84-15576-27-3.



**Palabras clave:**

Identidad del lector  
Filósofos contemporáneos  
Metafísica griega antigua  
Epistemología kantiana  
Humanismo renacentista y contemporáneo.



en el propio acto de leer para poder comprender lo que lee, que es al mismo tiempo comprenderse y comprender al autor de lo que lee. Es una búsqueda del yo a través de la búsqueda de otro yo. Al tratar de comprender al yo al que lee intenta comprenderse a sí mismo. Por eso todo comprender tiene la estructura de la autocomprensión. Sin la autocomprensión no hay comprensión. Si no me comprendo cuando leo no comprendo lo que leo. Cuando leo necesito entonces primero *llegar hasta mí*. Tengo que pasar por lo que *yo soy* —aunque siempre de forma fragmentaria— para llegar a lo que son el resto de las cosas.

La autocomprensión requiere a su vez de un reflejo de lo que ella misma es y que la hace posible. La auto-comprensión proviene del encuentro de otro yo igual a él mismo. No hay autocomprensión sin mundo, sin interrelaciones. No hay búsqueda y encuentro de uno mismo sin un previo encuentro de lo que *no soy yo*. Para encontrarme he de haber encontrado algo en lo que me refleje. Husserl, por ejemplo, consideró que sobre el cuerpo del otro opera la “apercepción analógica” y que sólo esta puede constituir un punto de partida para salvar el problema del solipsismo a través de la intersubjetividad.

En el otro encuentro la base de mí mismo. Es mi fundamento. Si la lectura es un ejercicio de interpretación (y, por tanto, de autointerpretación), requiere de un reflejo previo del otro, que es, en este caso, al que leo. Cuando no hay un yo al que pueda claramente distinguir en la lectura la identificación autointerpretativa se vuelve problemática. Hay, antes que el encuentro de yo análogo, múltiples yoes que forman un yo fragmentario. Cuando no encuentro al yo que yo soy en la analogía autointerpretativa, mi identidad es alterada por la interpretación. Sin el hallazgo de eso que no soy totalmente pero sin lo cual no sería en absoluto —a saber, el otro yo—, mi identidad no puede autoencontrarse en la interpretación. ¿Qué ocurre, pues, cuando lo que leo está tejido por múltiples

yoes? Que la analogía autointerpretativa no tiene lugar. Tengo que autointerpretarme de otro modo, si es que quiero comprender el texto.

Este reto se presenta ante el lector ya constituido como yo a través de otras formas de autointerpretación que no son la interpretación o lectura de textos. El lector que busca un yo análogo a sí mismo en la lectura posee ya una identidad forjada en la interpretación. Su autointerpretación se ha forjado ya, aunque no de forma definitiva. Al tener que autointerpretarse en una interpretación fragmentaria, ese yo comienza a desestructurar y deshilar los pasos seguidos hasta el punto en el que se encuentra su identidad. Lo fragmentario empieza a contrarrestar la unidad de dicha identidad.

Ante la multiplicidad de autores el yo que los lee no encuentra un *camino de vuelta* en la interpretación, es decir, no puede autointerpretarse. Al buscar algo análogo a sí mismo<sup>1</sup> y encontrar lo opuesto, el yo huye despavorido. El yo que lee a múltiples autores que convergen en la figura del autor huye entonces de sí mismo. Esa huída le lleva a la perpetración de la caída en lo que no es auténtica o propiamente. La experiencia de lo fragmentario en la lectura es semejante, entonces, al estado en que de hecho se encuentra el yo en lo público: huye de sí mismo en la analogía que no lograr realizar por no encontrar nada semejante a lo que hasta ahora había constituido su yo a través de la interpretación.

Para encontrarse en lo fragmentario tiene que auto-destruirse en tanto que yo, lo cual equivale a decir que nunca podrá encontrarse como yo unitario siempre que esté situado ante lo fragmentario. La imposibilidad de identificarnos –con el autor y, por tanto, con nosotros mismos– en la lectura estriba en que no encontramos lo que buscamos. Si no hay autor (y, en general, otro), tampoco hay identidad. Esta dependencia se muestra claramente cuando nos situamos ante lo fragmentario. Éste desvela que lo que somos no tiene como fuente nosotros mismos. No podemos autocrearnos, o, al menos, la auto-creación no es el punto de partida de lo que somos. En-

1. Aun cuando sea algo nuevo, ha de mantener cierta coherencia con el yo ya constituido.

contrarnos es habernos encontrado con otros de forma *sucesiva*: nunca a la vez. Porque al encontrarnos con otros a la vez no hay posibilidad de identificación.

Esto no quiere decir que la presencia de múltiples otros yoes imposibilite por completo la identificación. Es la *presentación simultánea* de los otros yoes lo que impide la fijeza del yo. Al leer un texto demasiado diverso, en el que proliferan los yoes y, sobre todo, en el que los yoes son, en lo que expresan, totalmente diferentes, no nos encontramos. Sólo la presentación y reunión compacta de múltiples yoes en uno sólo puede hacer posible la autointerpretación en la lectura. Debe ser una reunión lo suficientemente compacta como para que el proceso de identificación se produzca sin interrupciones.

En la lectura de un libro como *Elogio de la filosofía*, ¿es posible la identificación con múltiples yoes? ¿Podemos leer el libro, es decir, podemos autocomprendernos en él?

Se trata, como dijimos, de un libro en el que todos contribuyen a elogiar a una filósofa y a la filosofía misma. Preguntémosnos: ¿Tiene hoy sentido un elogio de la filosofía? ¿A caso no quedan ya sino las cenizas de esta disciplina? ¿No ha proclamado la propia filosofía su muerte? ¿No nos ha dicho que el filosofar es un ejercicio en dependencia de la historia y ésta no es sino una pila infinita de catástrofes? ¿No las hemos ya amontonado unas sobre otras? Los editores de *Elogio de la filosofía* responden, como cabía esperar, negativamente a estas cuestiones. La filosofía, por muy limitada y reducida que se encuentre, permanece con vida, aun si sólo lo hace cubriendo sus necesidades más básicas. Elogiar hoy a la filosofía, ante la situación en que se encuentra en el sistema educativo, es una lección para quienes se preguntan si esta disciplina debe o no claudicar.

Este texto apologético se compone de un conjunto de ensayos de investigadores y docentes allegados que abordan cuestiones que en algún momento de su trayectoria han interesado a la profesora Torreveiano. Los autores son, en su gran mayoría, venerables filósofos contem-

poráneos: Fernando Savater, Pierre Aubenque, Begoña Ramón Cámara, Felipe Martínez Marzoa, M<sup>a</sup> Jesús Vázquez Lobeiras, Juan Manuel Navarro Cordón, Ramón Rodríguez, Joan B. Llinares, Sergio Sevilla, Miquel Àngel Martínez, Margarita Costa, C. Ulises Moulines y Ernesto Valdés. La edición ha estado al cuidado de los profesores Nicolás Sánchez Durá y Vicente Sanfélix Vidarte.

Entremos, sin más preámbulos, en el contenido del libro, a fin de comprobar si genera o no distorsiones en la autointerpretación que llevamos a cabo en toda lectura.

En los capítulos del libro, distribuidos por temáticas, predominan la metafísica griega antigua, la epistemología kantiana y el humanismo renacentista y contemporáneo. Algunos de los temas centrales en torno a los cuales giran las reflexiones de los autores de los distintos capítulos son los que a lo largo de su trayectoria ha trabajado la profesora Torreveiano. Aristóteles, Kant y Zubiri son tres filósofos fundamentales sobre los cuales ha publicado trabajos importantes. Otros autores del libro disertan no tanto sobre temas que hubieran concernido a la profesora homenajeada cuanto sobre la idea de filosofía en grandes pensadores de la historia.

Los que no conciernen específicamente a las ramas de la filosofía que la profesora Torreveiano cultivó (la metafísica, la filosofía de la religión y la metafilosofía, principalmente, según los propios editores) tienen, no obstante, pleno sentido en una obra en la que se elogia a la filosofía al tiempo que se elogia a una filósofa. La lectura deleuziana de la historia de la filosofía, el análisis —en la línea de Max Weber— de la relación entre ciencia y política, cómo Nietzsche encontró su vocación y estilo filosófico propio, o por qué todo filósofo tiene que viajar para ilustrarse, son cuestiones con que se completa este libro colectivo.

El texto de Savater —el primero después de la presentación de los editores— es el más breve e intenso. Savater realiza una aproximación a la relación entre el “pensamiento reflexivo” y la “imaginación”, de cuya combinación resulta la “creación intelectual”. La distinción entre

vida biológica y biografía –tan difundida por Ortega– es en esta ocasión utilizada por Savater para señalar las características de lo “propriadamente humano” que se desprende de la imaginación. El poder de la imaginación, como tantas veces se lo denomina, nos distancia del *ζῶον* (ζῷον) que también somos. Savater contrapone imaginación y percepción. Sólo mediante la imaginación podemos referirnos a lo que no está “ante los ojos”. Esa capacidad de ausentarse de lo real es “propriadamente humana”.

Savater piensa que la cuestión de la verdad es de índole ética. El bien y la verdad han sido nociones comprendidas de forma conjunta desde la filosofía antigua. ¿Es adecuado abandonarnos a la imaginación, es decir, contentarnos con una representación de algo que no está presente o ya no existe? ¿El juego libre de la imaginación pervierte la distinción entre lo real y lo irreal, lo verdadero y lo falso?

La percepción produce la verdad de lo concreto. La imaginación, por el contrario, nos lleva a una verdad más abstracta y, por ello, menos vulnerable. Eso en concreto es más frágil cuando existe gran distancia entre la imaginación y la percepción. La imaginación trata de salvar el objeto de la percepción, y lo hace creando una representación que quiere superar a su propia referencia. Con ello gana una verdad más robusta, aunque al abandonarnos a la imaginación corremos el peligro de perder por completo una verdad de la que al menos frágilmente gozamos en la percepción. Existe el peligro de perder toda referencia a la verdad cuando la imaginación opera por sí sola. La seguridad de estar acercándonos a una verdad completa y no a una verdad aparente nos la proporciona el entendimiento reflexivo cuando opera sobre la representación de una realidad ausente.

La percepción toma a un objeto particular, concreto, “pero la verdad” de ese objeto “lo es de lo universal”, había afirmado Aristóteles en los *Analíticos II*. Savater, sin mencionar esta obra, hace alusión a la teoría aristotélica

de la percepción, que trata de explicar cómo es posible lo universal. Y partiendo de ella afirma que las limitaciones de la percepción no afectan a la abstracción:

“Para pensar es necesaria la abstracción que separa lo que se nos presenta unido: esto es, disgrega lo único pero fugaz de lo general aunque permanente. El entendimiento analiza, es decir disecciona la realidad concreta para permitirnos luego captarla: la transforma en pensable, en nuestra propiedad virtual”.<sup>2</sup>

La creación intelectual es, con consecuencia, una conjunción de operaciones imaginativas y abstractivas.

El ser humano se define por su “condición simbólica”. Toda comunicación entre dos o más hombres implica la existencia y conocimiento mutuo de un sistema de símbolos –de la clase que sea– a través de los cuales esa interacción es posible. Mirar a otro individuo es ya un modo de comunicación. En efecto, la comunicación no es siempre necesariamente “lingüística”, pues lo “lingüístico” no es sólo lo que tiene lugar mediante palabras orales o escritas. Los sentimientos son también un modo de comunicación, una “lingüística” por medio de la cual los individuos comprenden a los demás y se comprenden a sí mismos. La condición simbólica se expresa en los múltiples modos de comunicación de los que nos servimos.

El texto de Pierre Aubenque –destacado autor francés especialista en Aristóteles–, comienza con una consideración de las características específicas de la cultura griega, entre las que destacan la de que su lengua fuera la única “adecuada” para que tuviera lugar el nacimiento de la metafísica en el formato en que se ha mantenido hasta Hegel. Heidegger atribuía a la lengua griega ser la más cercana a la “lengua del espíritu”. Algunos autores han defendido que la cultura griega, antes que ser el caldo de cultivo de la metafísica, la desconocía por completo: estaba tan arraigada en ella que carecía y carece de sentido hablar de “metafísica griega”. Hablar de metafísica en el contexto griego es hablar ineluctablemente de su cultura y no de un pensamiento “esotérico”.

2. *Elogio de la filosofía*, ed. de Sánchez Durá, N. y Sanfélix Vidarte, V. Pre-textos, Valencia, 2012, p. 11.

El trabajo de Francis Wolf replantea la constatación kantiana del “fracaso de todas las tentativas filosóficas en materia de teodicea” —o teología natural, rama de la filosofía que trata de demostrar racionalmente la existencia y esencia de Dios— y trata de mostrar la ambigüedad que se encuentra en el fundamento de los dos conceptos fundamentales (“Dios” y “Mal”) de esa maltrecha disciplina que hoy ha sido prácticamente abandonada en el ámbito filosófico. Esa ambigüedad es la de la pregunta filosófica por excelencia: “¿Por qué?” La “petición de explicación” y el de la “búsqueda de un sentido”<sup>3</sup> son las dos significaciones fundamentales que dan lugar a la equívocidad de dicha pregunta.

Kant expuso distintos argumentos contra la teodicea después de haber dado a la luz las tres *Críticas*. Su planteamiento en *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la Teodicea* toma como punto de partida lo dicho sobre la metafísica y la idea de Dios en la primera y segunda *Crítica*. Kant reprende en ese trabajo a la teodicea por estar afianzada en la razón “teórica” y no en la “práctica”. En realidad no renuncia a la teodicea, sino a una teodicea “racio-teórica”. Propone una alternativa —la teodicea que él considera “auténtica”— para comprender la relación entre el Mal en sus distintas clases (moral, físico y metafísico) y el Creador<sup>4</sup>.

En el ensayo titulado “La propuesta de Gaos y García Bacca: lecturas sobre la técnica”, el profesor Sergio Sevilla comienza señalando que las diferencias que existen entre las concepciones que Gaos y García Bacca tienen de la técnica proceden de otras diferencias más fundamentales entre sus respectivas antropologías filosóficas. La concepción del hombre que defiende el primero recibe una “impronta historicista”, mientras que la del segundo se inscribe en la lógica hegeliana, la cual trata de superar la “alienación religiosa a favor del hombre” y, en base a ello, sostiene una visión positivista de la técnica.

El hombre, según Gaos, está estructurado por una tensión que tiene como polos irreconciliables “su finitud fáctica y su ‘esencial’ vocación de infinito”. A pesar de las

3. *Ibíd.*, p. 47.

4. Véase KANT, I., *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la Teodicea*, Encuentro, Madrid, 2011.



profundas deudas que Gaos entabla con la concepción heideggeriana del hombre, su planteamiento y resolución del problema que éste constituye son muy diferentes. Gaos revitaliza la “perspectiva de una forma religiosa nueva de trascender el insoluble problema filosófico”<sup>5</sup>, esto es, de la tensión existente entre los mentados extremos que lo atraviesan y estructuran a la par. García Bacca, por el contrario, propone un “humanismo positivo” que tiene un punto de partida heideggeriano, a pesar de que la concepción de la técnica que elabora en el marco de dicho humanismo es más bien antiheideggeriana.

En sus textos sobre la técnica, Gaos toma como referencia el contenido del curso que Ortega y Gasset había impartido en la U.N.A.M. en 1942 sobre la tecnocracia. Ortega, en su *Meditación de la técnica* (1939), había hablado de una distinción fundamental que es matricial en su propia antropología. Se trata de la distinción entre “ensimismamiento y alteración”<sup>6</sup>. El título completo de este texto tan conocido es: *Ensimismamiento y alteración. Meditación de la técnica*. Ortega señala que la capacidad de ensimismamiento es propia del hombre y que es la que lo diferencia del animal. La concepción que Ortega tiene de la técnica está vinculada, pues, a una cosmovisión del hombre, como sucede en el pensamiento de los dos autores que Sevilla analiza.

A la cuestión del humanismo antiguo, contemporáneo y renacentista dedica su texto M. Costa. En ocasiones se ha considerado a Sócrates como el primer humanista. En los diálogos platónicos aparece caracterizado como el que primero en distanciarse de la “filosofía de la naturaleza” de los filósofos griegos que le habían precedido, dirigiéndose, como los sofistas de su época, hacia la vida misma de los hombres. La política y la ética, de la mano de la antropología, nacen entonces como saberes filosóficos que, frente a los que se ocupan de la naturaleza, son de gran importancia para la autocomprensión del hombre.

5. *Elogio de la filosofía*, ed. de Sánchez Durá y V. Sanfélix Vidarte, Pre-textos, Valencia, 2012, p. 158.

6. Véase ORTEGA Y GASSET, J., *Meditación de la técnica*, Alianza, Madrid, 2004.

Propio del humanismo es la “exaltación del individuo” concreto, particular; el individuo existente de carne y hueso. No el individuo abstracto –sea a nivel político o a nivel gnoseológico–, sino el que es aprehensible en la facticidad de la existencia. El existencialismo sartreano es, de principio a fin, un humanismo. El individuo, según Sartre, es libre y responsable de sí en todo momento. En el *constante tener que hacerse a sí mismo* se congregan ambas atribuciones. Sobre cada hombre particular –y no sobre el Hombre o la Humanidad– recae el peso del proyecto vital con el que está comprometido por el mero hecho de existir: el existente no puede renunciar ni a la libertad ni a la responsabilidad sin renunciar al mismo tiempo a la existencia.

El humanismo renacentista había puesto el acento en la creatividad, en el genio, en el obrar que se asemeja al divino. La obra de arte genial es una “re-creación” de la realidad, y no simplemente una imitación. En lo creado el artista refleja su propia “subjetividad espiritual”<sup>7</sup>. Esa subjetividad es la fuente del arte. El humanismo renacentista exalta al “individuo por antonomasia”, es decir, al artista.

Algunos de los grandes humanistas renacentistas como Tomás Moro, Juan Luís Vives o Erasmo de Rotterdam, elaboraron obras de carácter político. El espíritu con que fueron escritas es harto diferente del que ha inspirado a la política contemporánea. Frente al carácter utópico o crítico del pensamiento político humanista de esos tres autores se alza lo que hoy podemos denominar la “politicidad *de facto*” que abarrotta todas las esferas de la vida. La ciencia, en tiempos pasados, no recibía directamente el influjo de la política. Podía hablarse de una ciencia apolítica. Fue con el auge de la ciencia y técnica moderna cuando el conocimiento científico en general comenzó a no poder desarrollarse sin participar de los “procesos políticos y sociales”.

En su texto “Ciencia *versus* política. Radiografía de relación tensa”, C. Ulises Moulines trata de mostrar que la ciencia y técnica contemporáneas dependen necesariamente de la política y que ésta, no siendo menos, las nece-

7. *Elogio de la filosofía*, ed. de Sánchez Durá y V. Sanfélix Vidarte, Pre-textos, Valencia, 2012, p. 198.

8. *Ibíd.*, p. 203

sita también. Hay un “sencillo pero importante ‘teorema metapolítico’” que nos da las claves de esta relación de mutua dependencia: “los procesos políticos de decisión y configuración social presuponen inevitablemente ciertos desarrollos tecnológicos, los cuales a su vez presuponen ciertos resultados de la investigación científica”<sup>8</sup>.

Moulines se ocupa de la comprensión que los científicos modernos han tenido de sí mismos desde el nacimiento de las instituciones políticas fundamentales que han impulsado el desarrollo de la ciencia: las academias inglesa y francesa fundadas en el siglo XVII se impusieron ya como objetivo principal “la persecución del conocimiento objetivo, independiente y digno por sí mismo”, un conocimiento que no necesitaba de “ninguna satisfacción ulterior”.

La política no puede ser concebida como un nuevo adherido a la actividad científica, como si jugaran un papel secundario en ésta, como si su procedencia fuera externa, su afectación irrelevante y no influyera en ella de manera decisiva. La ciencia no es independiente de la política. Tienen un fondo común. No son incompatibles. La ciencia está impregnada de organizaciones políticas tanto internas (afectación directa) y externas (afectación indirecta, pero más general y fundamental: desde el exterior se define su función). No hay política sin ciencia, ni ciencia sin política. La tesis de la apoliticidad de la ciencia debe ser cuestionada y rechazada. Moulines defiende, pues, que la ciencia no es apolítica, que está siempre de algún modo comprometida políticamente<sup>9</sup>, y el científico comprometido actúa como una suerte de “metapolítico: examina lo que hacen, o quieren hacer, los políticos profesionales (y los tecnólogos), y eventualmente da la señal de alarma”<sup>10</sup>.

El texto de M. J. Vázquez Lobeiras participa tanto del espíritu del libro –el elogio a la filosofía– como de las temáticas afines a las ramas y autores cultivados por M. Torrejano, ya que trata sobre “la idea kantiana de la filosofía: autonomía del pensamiento y sabiduría”. Lobeiras se ocupa, en particular, de la idea de filosofía que aparece en la *Crítica de la razón pura* (A 835-851 / B 863-879).

9. *Ibíd.*, p. 217

10. *Ibíd.*, p. 218

11. *Ibíd.*, p. 81

“Conocimiento racional” y “sistema” son, para Kant, términos sinónimos, que se identifican a su vez con el de “filosofía”. El aprendizaje de la filosofía no es solamente la adquisición de un número finito de conocimientos; aprender filosofía es, ante todo, aprender a filosofar<sup>11</sup>. En rigor, resulta imposible aprender filosofía: el estudio de la *filosofía* es necesariamente un aprendizaje del arte de razonar según ciertos principios establecidos por convención o descubiertos mediante el propio ejercicio – todavía no definido claramente y, por ello, con mayor libertad– del filosofar. La filosofía se establece entonces a partir de un ejercicio previo del filosofar mismo. Toda filosofía se presupone a sí misma, en el mismo sentido en que decimos que la existencia se anticipa sí misma. La filosofía como actividad intelectual no es nunca, entonces, un conjunto de ideas a los que el estudiante de esa disciplina accede mediante la lectura. La lectura de los textos filosóficos está, necesariamente, para ser propiamente lectura filosófica, implicada *ya* en esos textos. De otro modo no hay posible aprendizaje del filosofar. El “ejercicio autónomo de la racionalidad” –es decir, la “crítica” – se encarga de analizar el razonamiento que otros –y uno mismo– realizan. Es un ejercicio fundamental para la adquisición de conocimientos y no simplemente de hipótesis de las que sólo tenemos certeza, o, en otro extremo, dogmatismos.

En las páginas que Kant dedica a la *Arquitectónica de la razón* pura señala que la metafísica de la naturaleza y la de las costumbres, así como la crítica de la razón en general, “es lo único que compone aquello que, en sentido genuino, podemos llamar filosofía”<sup>12</sup>. La genuina filosofía es la crítica de la razón que construye la metafísica por el lado de la naturaleza y por el de las costumbres. La filosofía es el único de los conocimientos posibles que tiene dignidad, esto es, “valor absoluto”. La absolutidad de su valor es lo que hace que sea ella la que pueda reconocer el valor que tienen otras clases de conocimiento.

12. *Ibíd.*, p. 80

El texto de Tomás Calvo versa sobre el concepto de amistad en Pedro Laín Entralgo. Fue Aristóteles el primero en realizar un estudio sistemático de la amistad. En los últimos libros de la *Ética a Nicomaco* se expone una concepción de la amistad que inspira la concepción lainiana. Laín describe en los siguientes términos la base de la amistad: “querer y procurar el bien del amigo por el amigo mismo”<sup>13</sup>. Dicha base coincide con la que Aristóteles atribuía a la “amistad perfecta”. El amigo, según la doctrina aristotélica, es “una realización individual de la naturaleza humana”. La perfección de la naturaleza humana es “la meta de la amistad”. Laín trata de “corregir y completar la concepción aristotélica de la amistad”<sup>14</sup>. Dos son los aspectos en que la aportación de Laín va más allá de la aristotélica: 1) la elección de los amigos, la cual, según el filósofo turolense, no ha de guiarse por el criterio de la excelencia (que se desprende del naturalismo aristotélico) sino por el de la “singularidad personal del otro”; y 2) la “reciprocidad en la benevolencia”, a la cual Laín concibe desde la perspectiva del “sujeto o agente”, mientras que Aristóteles la concebía desde la del “objeto o destinatario”<sup>15</sup>.

El artículo del profesor Llinares, titulado “Cómo se llega a ser filósofo: los caminos hacia la conquista de la libertad y de una filosofía propia en la correspondencia del joven Nietzsche”, ha de ser consultado por todos aquellos que se dedican al estudio especializado del pensamiento nietzscheano. Constituye una guía de lectura fundamental de la reciente publicación en castellano de la *Correspondencia* del filósofo alemán, cuyo cuarto volumen ha traducido y prologado en una edición crítica. Llinares realiza un largo repaso de los comienzos de Nietzsche en el campo de la filología y de su “interés extraacadémico por la filosofía” ya en 1865, año en el cual se encontraba estudiando en la Universidad de Leipzig. Llinares describe la temprana relación de Nietzsche con Wagner, la inicial admiración que sentía por Kant y Schopenhauer y la preocupación por la cultura y educación alemanas que mostró desde aquella fecha, algo que más tarde reela-

13. *Ibíd.*, p. 38

14. *Ibíd.*, p. 43

15. *Ibíd.*, p. 45

16. *Ibíd.*, p. 146

boraría y marcaría su propia concepción de la filosofía como “diagnóstico de una cultura enferma y como formación para el futuro”<sup>16</sup>.

El trabajo de J. M. Navarro Cordón, titulado “Verdad y síntesis *a priori*”, comienza planteando la clásica diferencia que la epistemología kantiana establece entre lógica trascendental y lógica formal. La lógica trascendental se ocupa de las “leyes del entendimiento en cuanto a su origen y validez objetiva”. La referencia *a priori* del entendimiento al objeto es lo que estudia la lógica trascendental. Puede detallar los rasgos más generales del objeto antes de que éste “nos sea dado”.

La lógica trascendental estudia también la relación que existe entre la forma y el contenido del objeto. Todo contenido objetivo es, en rigor, empírico. La distinción entre lo *a priori* y lo *a posteriori* responde a la que existe entre el contenido empírico y el “contenido trascendental”. Aunque este último término kantiano es, como señala Navarro Cordón, un tanto ambiguo, si se lo toma como sinónimo del término “forma” –el cual posee también en Kant distintos significados–, no habría que confundirlo con una “idea innata” en el sentido cartesiano –idea que tendría una realidad “privilegiada” frente al resto de realidades existentes–. Dicho contenido trascendental no es nunca efectivo “al margen de su referencia al contenido empírico”<sup>17</sup>. La explicación de la relación entre ambos no se agota diciendo que no pueden aparecer por separado para ser cada uno efectivamente tales. Hay que añadir que, al tiempo que uno y otro tienen, por así decirlo, el mismo estatus epistemológico –ninguno puede ser sin el otro–, el primero –el contenido trascendental– es el que hace posible al segundo –al contenido empírico–.

Ramón Rodríguez, en el texto titulado “Sobre los sentidos clásico y moderno de ‘trascendental’”, considera la evolución que tiene, principalmente, en la obra de Kant y Husserl la noción “trascendental”. La filosofía medieval hizo uso de dicha noción para expresar la idea aristotélica según la cual “ciertos conceptos, como el de ente y uno,

17. *Ibíd.*, p. 98

18. *Ibíd.*, p. 122

19. *Ibíd.*, p. 121

no son géneros ni géneros de géneros, y no se predicán, por tanto, de los inferiores como los géneros de las especies”<sup>18</sup>. El concepto trascendental señala “la pretensión básica de la tradición metafísica”<sup>19</sup> nacida con Platón y Aristóteles; a saber, la de alcanzar un conocimiento con la “máxima universalidad *posible*”.

F. Martínez Marzoa, gran historiador de la filosofía laureado dentro y fuera de nuestro país, reconstruye un problema central en la metafísica antigua y moderna: el que constituye noción de “causa sui”. Leibniz, Spinoza y Descartes son los principales filósofos modernos que hicieron uso de tal noción en sus obras. Martínez Marzoa comienza exponiendo la etimología del propio término “causa sui”, expresión que sintácticamente está formada por un núcleo –causa– y un complemento –sui–. La palabra latina *causa* –sustantivación del adjetivo griego “*aítion* o *aitía* o *aítios*”– fue utilizada de forma específicamente filosófica cuando se le añadió los adjetivos “*finalis*”, “*efficiens*”, etc. Descartes se sirvió del concepto “*causa totalis*” no para apuntar a una “causa de todo”, sino a una “causa” sin más de “aquello de lo que sea causa”. El adjetivo *efficiens* fue utilizado por el filósofo francés para señalar aquello que acompaña a la causa: el *effectus*. Martínez Marzoa defiende que el origen de este “concepto sustantivo de causa” ha de buscarse en “lo teológico en sentido helenístico y posthelenístico”<sup>20</sup>. Después de exponer este origen, estudia cómo se configura tal concepto en la *Ética* de Spinoza.

En el texto titulado “Elogio del discurso filosófico o una propuesta de amor libre ejemplificada en la lectura deleuziana de la historia de la filosofía”, M. A. Martínez realiza una reflexión sobre el concepto de filosofía en Gilles Deleuze. Estudia diversas obras del filósofo francés –entre las más importantes *¿Qué es filosofía?*, *Diferencia y repetición*, *Lógica del sentido* y *Mil mesetas* (esta última redactada con F. Guattari) – de las que se destila, a partir del estudio de las ideas fundamentales de las obras de la tradición con las que dialoga, una peculiar concepción de la práctica de la filosofía. Martínez incluye un comentario

20. *Ibíd.*, p. 68

21. *Ibíd.*, p. 185

de distintos óleos del artista inglés Francis Bacon –quien solía dar su propia versión de obras pictóricas de otros artistas–, cuya expresividad es análoga a la que Deleuze atribuye al texto filosófico<sup>21</sup>. Tal y como podemos apreciar en *Francis Bacon. Lógica de la sensación*, la historiografía deleuziana de la filosofía pone de manifiesto aquello que los historiadores tradicionales no han señalado, bien por haberles pasado desapercibido o bien por considerarlo irrelevante, al igual que sucede en la triple réplica baco-niana al *Papa Inocencio X* (1650) de Velázquez.

B. Román Cámara reconstruye en su texto la teoría del bien que Platón expone en el *Filebo*. En esta obra el filósofo ateniense considera tanto el bien humano como el bien del universo. Los tres rasgos del bien en general que describe –y que Aristóteles hará suyos– son: “la suma perfección, la absoluta autosuficiencia y la deseabilidad universal”<sup>22</sup>. Todos ellos sirven a su vez como criterios para encontrar la definición adecuada del bien humano. Éste no ha de confundirse con el placer o la prudencia. El bien es el “ideal de una vida armoniosa que disfrute de la presencia y el ejercicio de ambos”. El bien del universo es representado por tres “principios cósmicos” que Platón propone para “explicar la génesis, constitución y orden general del Universo”<sup>23</sup>; a saber, el “límite” (*tò péras*), lo “mixto” (*tò meiktón*) y la “causa universal” (*toû pánton áitios*).

El texto que cierra el libro, firmado por E. Garzón Valdés, trata de responder a una pregunta: “¿Es necesario viajar?”<sup>24</sup>. El autor, antiguo profesor de Ciencia Política en la Universidad de Maguncia, comienza cuestionando la idea –que atribuye, entre los filósofos más importantes, a Kant– según la cual viajar no es una actividad recomendable –sobre todo si eres filósofo– y de que de todo aquello que aprendas y sepas en los lugares a los que viajes puedes disponer también en tu propia patria. Kant pensaba que gracias al periódico y la información que traían los barcos al puerto de Königsberg podía conocer

22. *Ibíd.*, p. 17

23. *Ibíd.*, p. 18

24. *Ibíd.*, p. 220



todo cuanto sucedía a las afueras de esta ciudad, y que no necesitaba por ello ausentarse de ella para adquirir los conocimientos que proporciona la experiencia de viajar.

*Elogio de la filosofía* muestra que el estudio de los grandes filósofos y filosofías no ha desaparecido todavía. Queda poco para ello. Pronto veremos cómo este campo del conocimiento, en cuyo seno nacieron el resto de saberes, va a dejar de tener en nuestro país la presencia pública que tuvo –aunque sometida a la religión– durante la dictadura fascista como durante la democracia –aunque sometida a (y finalmente eclipsada por) la política–. Es difícil vaticinar qué ocurrirá con la filosofía. Su situación es frágil. No es rentable para la economía, al igual que sucede con otras ramas como la filología o la pedagogía, y, sin embargo, la presuponen y, por ello, la necesitan. Una economía y una política sin pedagogía y sin filosofía no podrán subsistir durante mucho tiempo. Se trate o no de parricidio, no podrán subsistir siendo huérfanas.

Cuando la racionalidad económica se identifique de forma absoluta con la racionalidad instrumental, será absorbida por su propia dialéctica, la cual es generada, ante todo, por la contradicción que supone una instrumentalidad autónoma, en la que los medios se convierten en fines. Cuando los fines genuinos desaparecen, los medios, en tanto que simulacros, reinan durante un determinado periodo de tiempo. No duran para siempre. Acaban por caer en su propia trampa. Y cuando lo hacen recurren a lo que habían destruido. Tratan de revivirlo y entonces toman conciencia de que sus actos han tenido y tendrán consecuencias irreversibles.

Cuando llegue el momento de la reconciliación forzada habrá que reconstruir por completo y de forma artificial a lo que ha perecido. Cuando la cultura vuelva a ser el punto de mira de la economía y la política, éstas tendrán que cambiarse a sí mismas más de lo que lo han hecho al redireccionar sus objetivos hacia dicha cultura. Tendrán que transformarse por completo. Pero es probable que esta transformación nunca se lleve a término y que, como ya ha ocurrido, el proceso de acercamiento a la cultura se

interrumpa en un punto en el que todo apunte, sólo de forma aparente, al alcance del fin deseado. La frustración de la obtención de este fin, sin embargo, no lastrará a una transformación que ya había acontecido y que volverá a tener lugar después de que se invierta el proceso. Parece que el bucle es eterno: la economía y la política tienden a autoafirmarse y a independizarse de la cultura, pero cuando lo hacen en exceso sienten entonces que la necesitan. Una vez la tienen muy cerca vuelven entonces a desecharla y a considerarla prescindible. Esto les lleva a la situación de penuria e incertidumbre en la que ya se han encontrado, a la angustia que genera el constante regocijo en la racionalidad invertida.

La filosofía y las disciplinas humanísticas en general serán maniatadas y expulsadas de “la ciudad” cuando el poder político-económico lo decida, como ya sucedió con la figura que primero las representó: Sócrates. La cultura, en la actualidad, no puede subsistir sin la economía y la política. En otro tiempo el pensamiento alejado de los hechos no dependía de ellos. Pero hoy sucede lo contrario. No ha habido nunca tanta dependencia como la que existe en la actualidad.

Antaño se mostraba claramente que la política y la economía no estaban necesariamente ligadas a la cultura. Uno podía ser culto a expensas de los dictados de esas dos reinas. Muchos filósofos árabes practicaban filosofía en sus horas de descanso, después de pasar largas horas ejerciendo sus respectivas labores. No sólo en la Edad Antigua, sino también en la Edad Media, quienes se encargaban de mantener la cultura no dependían sino indirectamente de sus puestos laborales para cumplir con lo que exigía esa responsabilidad para con la cultura.

El emotivo tributo a la profesora Torreveiano es, a nuestro juicio, no sólo un guiño hacia el pasado filosófico, no es sólo el reconocimiento de que la filosofía ha proliferado y se ha desarrollado como cabía esperar a lo largo de los siglos que nos han precedido. Es también válido como tributo al futuro de la filosofía, como un homenaje a lo que está por hacer, la muestra de una es-

peranza por lo que vale la pena realizar dentro del campo de las humanidades. La publicación de un libro que elogia la filosofía en la actualidad ha de servirnos como un motor para no renunciar a la filosofía. Tomemos como ejemplo al pasado para hacer en el presente algo de lo que podamos estar orgullosos en el futuro: una filosofía que es cultivada en sus distintas ramas y dimensiones, una filosofía que toma como punto de partida el diálogo con el pasado para forjar nuevos caminos, una filosofía que asume la riqueza que ella contiene cuando acepta sus propios retos, una filosofía que no se deja arrastrar por las modas y se sabe afianzada en la historia.

Para que la filosofía siga viva en el futuro se requieren no sólo filósofos apologetas, sino también filósofos que sepan valorar lo que han recibido y que, a partir de ello, comiencen su propio camino. Así ha sucedido con Sócrates y Platón, con Platón y Aristóteles, con Aristóteles y, aun en la lejanía, Santo Tomás, con Santo Tomás y Descartes, con Descartes y Kant, con Kant y Hegel, con Hegel y Marx, con Marx y Adorno, con y Adorno y Habermas. Estos son sólo algunos ejemplos –aunque fundamentales– de cómo la filosofía se forja en el diálogo con el pasado. No hay filosofía que pueda pensar el futuro sin pensar el pasado. No hay una filosofía que pueda partir de cero. Una filosofía desarraigada de su propia historia no es filosofía. Elogiar la filosofía sólo tiene sentido si ésta tiene un pasado del que ha nacido y para el cual ha creado un futuro.

*Víctor Páramo Valero*