

El oficio de filosofar

Francisco Naishtat

Oír hablar a un grupo de personas de la misma actividad, oficio, profesión, sexo, secta, etc. provoca disgusto hacia esa actividad, etc. A menos que el oyente pertenezca a esa actividad, oficio, etc. La razón está en que la competencia transforma la más venturosa de las ocupaciones en hábito y, con más precisión, la despoja de todo misterio y de todos esos falsos velos, nacidos precisamente del misterio, que la acompañan como la leyenda acompaña a la historia.

Cesare Pavese

Quisiera contar la historia de la Bella Durmiente por segunda vez. Ella duerme en su seto de espinas. Y luego, después de tantos años, se despierta. Pero no del beso de un Príncipe feliz. Es el cocinero que la ha despertado cuando dio una bofetada a su asistente, una bofetada que resonó a través del castillo con toda la fuerza acumulada de tantos años. Una bella niña duerme tras los arbustos espinosos de las páginas que aquí siguen. Que ningún Príncipe feliz vestido con la armadura brillante de la ciencia se acerque demasiado. Ya que si besa a su amada, ella morderá. Para despertarla, el autor ha conservado para sí mismo el papel del cocinero. Hace ya mucho tiempo que se espera la bofetada que debe resonar a través de las galerías de la ciencia. Entonces se despertará también esta pobre verdad que se pinchó con la antigua varilla de tejer cuando, al entrar sin permiso en el trastero, quiso tejer un vestido de profesor.

Walter Benjamin

1.

¿Hay un oficio del filosofar? Y si lo hay, ¿en qué consiste? Hace tiempo que la filosofía ha ingresado por doquier en el mundo contemporáneo en la vía regia de su “profesionalización académica”, compartiendo, con las

disciplinas vecinas de las *humanidades*, estándares comunes de evaluación de calidad y de inserción institucional en el campo del conocimiento, dentro del vasto marco de los sistemas de ciencia y técnica contemporáneos a escala global (CyT). La filosofía se ha normalizado. Muy lejos de fundar, como esperaba Kant, el sistema de la universidad moderna en su conjunto, a partir del status incondicional y libre de la razón, la filosofía se ha adaptado institucionalmente a los patrones sistémicos y burocráticos que regulan a la misma universidad contemporánea, ajustándose a los criterios que ordenan a las otras disciplinas y que definen los sistemas de CyT a escala global. La especialización a ultranza de las áreas disciplinares, la naturalización de las nociones de calidad y de excelencia en función de parámetros cuantitativos, la indexación de las revistas a partir de su capital de prestigio, según el efecto Mateo estudiado por los sociólogos del conocimiento, afectan también a la filosofía, de modo que esta última experimenta un efecto de des-caracterización profesional, que se suma a su ya conocida des-caracterización epistemológica inducida por la naturalización pragmática de la epistemología y de la crítica de modo específico.¹

El performativo derridiano de *profesar incondicionalmente la verdad*, erigido por Derrida en el alma mater de la universidad en su última publicación sobre la cuestión universitaria antes de su muerte, acaecida en 2004, choca contra el operacionalismo instrumental de un sistema de educación superior que ha subordinado desde hace tiempo la cuestión pública de la verdad a la cuestión des-referencializada² de la calidad y la excelencia, términos que han sido extraídos del léxico tecno-económico. Dos décadas antes, paradójicamente, Derrida, quien compartió en este punto el

¹ Tomo en préstamo este término a Horacio González. Véase González, H., et al., “Filosofía académica y esfera pública en la Argentina actual”, en *ADEF-Revista de Filosofía*, Vol. XV, N°1, Mayo de 2000, p. 134. Sobre la “epistemología naturalizada” y su efecto como vuelta en U del giro lingüístico, véase Naishtat, F., “Los giros filosóficos y su impronta metafilosófica”, en Nudler, O., (ed.), *Metafilosofía*, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, vol. 31, Madrid, Trotta, 2010.

² Sobre la “desreferencialidad” del vector de “excelencia” como parámetro de evaluación véase Readings, B., *The University in Ruins*, Cambridge, Harvard University Press, 1996.

diagnóstico de Lyotard,³ había mostrado en los ochenta del siglo pasado cómo el horizonte “finalizado” y funcionalizado de la “big science”, “finalizaba” a la universidad en su conjunto, dentro del paradigma de la tecnología, minando, al interior mismo de la producción de conocimiento, el sentido de la verdad como instancia incondicional y libre de la universidad.⁴ Por ende, su concepto de “profesión incondicional de verdad” imputado en su publicación del siglo XXI al sentido último de la universidad, tiende en realidad un arco cargado de tensión con el contexto de la “performatividad” lyotardiana de la universidad postmoderna, diagnosticado por Lyotard en 1979 en detrimento del relato ilustrado del saber como verdad.

Ahora bien, este conflicto no se comprende como un regreso al meta-relato ilustrado del saber, sino como la tensión derivada entre la presencia, la efectividad y la fuerza operativa de un paradigma dominante y aquello propio de la huella, la ausencia y la diseminación de sentido. Situándonos en este arco, podemos comprender que el oficio de filosofar no se confunde con la profesionalización académica de la filosofía. A lo sumo esta última conforma una polaridad presente dentro de un campo de fuerzas más vasto, del que también forman parte lo ausente, en primer lugar las tradiciones y huellas de una disciplina filosófica como polaridad cargada de historia, con las marcas que diseminan sentido desde tiempos que son muy anteriores al ejercicio profesional de la filosofía bajo las condiciones operativas contemporáneas. También el sujeto del filosofar, su forma de vida, vocación, memoria, aspiración, otredad, su afuera, su entramado de relaciones con lo no-filosófico y, en definitiva, su subjetivación, define una polaridad en el campo del ejercicio de la filosofía y de su oficio. La *profesionalización* de la filosofía y el *oficio* del filosofar no son por ende lo mismo, aun cuando la profesionalización académica de la disciplina pretenda legitimarse en la idea de que dota a la filosofía de los estándares de calidad que permiten estructurar el oficio de la filosofía en sentido de la excelencia. Podríamos trazar el siguiente triángulo:

³ Véase Derrida, J., *L'Université sans conditions*, Galilée, París, 2001 y Lyotard, J.F., *La condition postmoderne*, París, Minuit, 1979.

⁴ Cf. Jacques Derrida, “Mochlos : l'oeil de l'université”, en *Du droit à la philosophie*, París, Galilée, 1990.

Profesionalización académica a escala global (presentismo, sincronía)

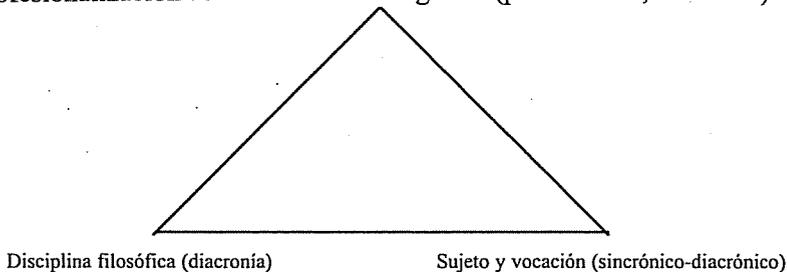


Figura 1: El oficio de filosofar

2.

¿Hay un oficio del filosofar? Y si lo hay, ¿en qué consiste? Desde que el término *philosophía* empezó a usarse en el mundo griego, la cuestión se planteó con agudeza. Platón, quien al parecer introdujo la voz *philosophía* a partir del término *philosophos* (filósofo), ya acuñado por Heráclito,⁵ fue un claro defensor de la idea de que la filosofía es el don más importante del hombre, un legado que viene de los dioses (Timeo, 47 a, b). Pero fiel a su preciso significado literal, la filosofía no es para Platón un saber (*sophía*), sino un amor o deseo del saber (*philo-sofía*). En este sentido, al acuñar en la lengua griega, por vez primera, la voz *philosophía*, Platón respeta la diferencia ya introducida por Heráclito desde el fragmento 35 entre el sabio y el filósofo, entre el *sophos* y el *philo-sophos*, pero agregando un matiz a la distinción del filósofo de Éfeso ya que, para Platón, quien *posee* el saber (se trate del *sophos* o de los dioses) no filosofa (Lysis, 218 a). El filosofar, por ende, procede de una falta, como la determinación negativa que explica su peculiar disponibilidad activa. Por ende la filosofía no es para Platón la totalidad de un saber disponible

⁵ Véase Heráclito, Fragmentos, Diels 35, en Mondolfo, R., *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*, México, 1971, p. 35.

y acabado en el seno de una especialidad o de un sistema, definida por estándares de calidad que permiten estructurar el oficio de la filosofía en sentido de la excelencia. Podríamos trazar el siguiente triángulo: cuerpo de conocimiento alcanzado, sino un *devenir*, aunque comprendido como un proceso activo, es decir, una práctica. Esta última alcanza toda una *forma de vida*, en la medida en que la falta, que yace al inicio del filosofar, no es jamás enteramente colmada durante la vida de un mortal: es por ende nuestra condición antropológica finita que transfiere a la filosofía su rasgo dinámico y estructural como devenir. La filosofía se encuentra así determinada activamente por el amor (*Eros*) en cuya raíz yace una falta, una ausencia, que es como el factor subjetivo de la disponibilidad particular que es propia del filosofar. La filosofía no define pues una disciplina como región particular del saber, sino un deseo y una erótica de la verdad, como lo marca claramente Platón en el *Banquete*.⁶

Este carácter volitivo y erótico del filosofar subrayado por Mondolfo⁷ se distingue de un saber experto de cualquier índole ya que, en primer lugar, no apunta a totalizar el conocimiento sobre un aspecto parcial de la realidad, sino que aspira a la verdad última de la realidad en su aspecto moral y ontológico; en segundo lugar, su máximo *telos* es siempre inalcanzable para un mortal, y solo se puede aproximar, merced a la parte divina que albergamos en nosotros mismos, es decir, la parte del alma que es nuestro intelecto, el *noús*.⁸ Por último, y de modo fundamental, a diferencia del saber experto, que es neutro en relación a la forma de vivir del hombre, la filosofía es para Platón inseparable de toda una forma de vida, y lo es precisamente por el carácter siempre inacabado y gradual que posee la búsqueda filosófica. Sin embargo, aunque irreductible a un cuerpo de saber experto adquirible según una didáctica de transmisión, la filosofía, como proceso activo, admite claramente para Platón un carácter metódico cuya apropiación por el *philosophos* es fruto de una lenta madu-

⁶ Platón, *Banquete*, 203 e- 204c.

⁷ Véase Mondolfo, R., *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Buenos Aires, EUDEBA, 1979.

⁸ Platón, *Alcibiades I*, 132 a- 135e, en Platón, *Diálogos*, Madrid, Gredos, 1992.

ración, orientada dialógicamente por un maestro en el seno de una forma de vida filosófica, marcada por un dominio intelectual de las demás ciencias, particularmente de la geometría, la armonía y la astronomía.⁹ Por ende, a la pregunta que encabezaba nuestra introducción acerca de la existencia de un “oficio del filosofar”, podemos decir que precisamente todo el esfuerzo de Platón se encamina a discriminar la singularidad de dicho oficio, distinguiéndolo de cualquier profesión en el sentido de técnica transferible de conocimiento experto: por el contrario, como forma de vida regida por un proceso activo y metódico de conversión (*peristrophé*) del alma, la filosofía es irreductible a una especialidad, en el sentido meramente profesional e instrumental del término, cual mera *tekné* transmisible y neutra en relación a la forma de vida del sujeto cognoscente.

Este aspecto volitivo del filosofar antiguo no ha sido sin embargo privativo de la concepción de Platón sino que, como bien observó Rodolfo Mondolfo, es un rasgo frecuente de la filosofía en el mundo antiguo, que empalma el filosofar con una forma de edificación personal, poniendo de relieve la dimensión subjetiva y activa del filosofar, es decir, su propio proceso de subjetivación. No se trata ni de un saber meramente impersonal ni de una recepción pasiva del mismo, sino de lo que Mondolfo llamó “la concepción activista del proceso cognoscitivo” y cuya fuente encontramos ya en Jenófanes y en Heráclito. Aquí, señala Mondolfo, el sujeto se afirma en la individualidad de su querer o de su sentir como factor primordial generando una forma que subordina la posibilidad del conocimiento al elemento volitivo.¹⁰ Jenófanes expresa: “los dioses no lo han

⁹ Platón, *República*, V, VI y VII.

¹⁰ Mondolfo, R., *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, op. cit. Es destacable que Mondolfo alcance estas conclusiones medio siglo antes de que, a raíz de sus investigaciones sobre la sexualidad, Michel Foucault se volviese hacia la filosofía antigua para descubrir en ella una relación singular entre la sabiduría y la forma de vida, eso que Foucault llama “espiritualidad”, y que opone a la filosofía moderna. Ni Foucault ni Pierre Hadot, que ha sido el referente privilegiado del primero en su incursión en la filosofía antigua, parecen haberse encontrado jamás con las investigaciones de Mondolfo, a pesar de haber sido éste último uno de los primeros en recalcar en una idea peculiar del sujeto en esta filosofía, reputada erróneamente anterior a toda filosofía del sujeto. Esto habla, una vez más, de la situación periférica de nuestra producción filosófica. De hecho no existe tra-

mostrado todo a los hombres desde el comienzo; sino que los hombres buscan, y con el tiempo encuentran lo mejor” (B 17 en Diels)

Pero es en Heráclito, donde la idea del conocer como un querer activo se perfila en relación con el peculiar tipo de hombre que es el filósofo. Heráclito partía ya de una oposición entre dos tipos de actitudes subjetivas, la de quienes “aún despiertos siguen durmiendo” y la de quienes ejercen su capacidad cognoscente y buscan: “A todos los hombres les está concedido conocerse a sí mismos y ser sabios” (frag. 116 Diels),¹¹ pero la mayoría no aprovecha esta posibilidad natural y por eso Heráclito repite que “los muchos son malos y pocos los buenos” (frag. 104).¹²

Esta búsqueda presupone que el filósofo sea un conocedor de muchas cosas: “Conviene, pues, sin duda, que tengan conocimiento de muchísimas cosas los hombres amantes de la sabiduría [filósofos]” (Diels, 35).¹³ Pero esto no es suficiente, y Heráclito aclara a su vez cuál es el tipo de conocimiento anhelado por el filósofo, al oponerlo en el fragmento 40 al saber del erudito (*polymathés*) engendrado por la mera curiosidad y que da lugar a una simple descripción de los hechos, y al determinarlo en cambio como el lógos que todo lo rige. Filósofo no es por ende el erudito (*polymathés*) ni el sabio (*sophós*), sino el amante o amigo (*philia*) de la *sophía*, es decir, alguien que *disconforme* con su ignorancia a pesar de ser un conocedor de muchas cosas se halla en una búsqueda primordial y radical de la verdad del mundo y de sí mismo.

Esta insistencia temprana en la disposición subjetiva del filosofar, que parte de una disconformidad con lo dado en búsqueda de una inteligibilidad a la vez más radical, más reflexiva y más incondicional, se hace clara de diferentes maneras en Sócrates. Sin embargo la figura de este último se

ducción alguna de los textos de Mondolfo al francés. Véase Foucault, M., *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, Paris, Gallimard, 2001 y, de Pierre Hadot, en relación a la misma idea, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Albin Michel, Paris, 2002.

¹¹ Heráclito, *op. cit.*, p. 45.

¹² Heráclito, *op. cit.* p. 43.

¹³ Heráclito, *op. cit.*, p. 35.

ubica en un “gap” en relación a los otros filósofos de la antigüedad del que sería difícil dar cuenta aquí, y del que sin embargo es imposible no decir una palabra desde el momento en que nos sigue haciendo ruido precisamente en nuestro punto: el oficio del filósofo. En efecto, como se sabe, según los diálogos tempranos de Platón, Sócrates ejerce su *élenkhos* (propriamente “refutación”) desmontando cualquier pretensión de un conocimiento filosófico especializado y conformado por certezas y reglas al estilo de un saber experto. Su actividad no desemboca en ninguna idea de un devenir filosófico gradual o de un ascenso filosófico enmarcado en una erótica filosófica del Uno inteligible, como en Platón, sino que se orienta por una misión terapéutica deletérea en relación a todo el comercio de pretendidas verdades que enturbian un trabajo de conocimiento en relación a uno mismo. Desde esta perspectiva, la ironía socrática carece de dimensión doctrinal y se restringe a un papel excluyentemente terapéutico, adelantándose a lo que, veinticinco siglos después, propondrá el segundo Wittgenstein, para quien la filosofía no define un juego de lenguaje particular, sino que se ejerce de modo puramente terapéutico, para desmontar los embrujos que precisamente los filósofos profesionales generan “cuando el lenguaje se va de vacaciones”.¹⁴

Desde este punto de vista, la ironía socrática, lejos de ocupar para Sócrates una región particular del saber, se ejerce de modo errante, en un permanente *entre* respecto de los lugares de enunciación del saber. Pero a diferencia de Wittgenstein, Sócrates no se limita a dirigir su discurso irónico solamente respecto de los pretendidos filósofos, sino que lo disemina en relación a todas las regiones de la actividad, ya que su terapia no se limita a deshacer el embrujo de los sofistas y falsos mercaderes del saber, sino a asentar de modo claro, en relación a toda actividad, la primacía y la urgencia de un conocimiento y cuidado de sí mismo, en cuanto conocimiento y cuidado del alma humana, a la que Sócrates otorga un valor divino. Mondolfo ha subrayado en este sentido la fuerza de una vocación religiosa en Sócrates, que invierte de algún modo la fórmula del “*gnothi seauton*” propia del oráculo: no se trata de un conócete a ti mismo como un

¹⁴ Wittgenstein, L., *Investigaciones Filosóficas*, Barcelona, Altaya, 1999.

conoce la parte mortal en ti para recordar que eres diferente de los dioses, sino de un conócete a ti mismo para reconocer lo que en ti es una presencia divina.¹⁵ En consecuencia, la actividad irónica de la terapia filosófica está orientada en Sócrates no por una verdad externa al sujeto sino por una conversión interna. En este punto comprendemos que el *élenkhos* se ejerce siempre produciendo una toma de distancia respecto de la inmediatez exterior en la que el sujeto se encuentra involucrado, dando pie a un ejercicio permanente del extrañamiento y del desmontaje, que lo inscriben en una tensión contra las jurisdicciones consagradas de la actividad y de las reglas de significación.

3.

¿Hay un oficio del filosofar? Y si lo hay, ¿en qué consiste? Hemos ensayado brevemente un contraste extremo, como en un teatro de sombras chinas, entre la figura de la profesionalización académica de la filosofía bajo el manto de los sistemas de CyT que son propios de la globalización contemporánea, y la espectralidad de unas figuras antiguas del filosofar, que en sus juegos de diferencias recíprocas, marcan sin embargo la estrechez del nexo entre la actividad filosófica y la forma de vida que ha sido propia del origen del filosofar en el mundo griego. Foucault había llamado “espiritualidad”¹⁶ a las prácticas de conocimiento que se enmarcaban estrechamente en un nexo íntimo con formas de vida intersubjetivas, lo que también ha dado en llamarse *parresía*, es decir, libertad de lenguaje, libertad de hablar en relaciones de reconocimiento recíproco. Foucault ubicó en la modernidad la ruptura de un modo de saber en el que la indagación intelectual se hallaba indisociable de una forma de vida plasmada siempre intersubjetivamente. Es verdad que el relato romántico del genio encarnado en el mito fáustico del saber rompe de cuajo con la dimensión colectiva y social de la forma de vida filosófica, que es reemplazada por

¹⁵ Mondolfo, R., *Sócrates*, Buenos Aires, EUDEBA, 1976.

¹⁶ Foucault, M., *L'herméneutique du sujet*, op. cit.

la transfiguración personal y solitaria del genio. Por otra parte, el gesto auto-narrado de Descartes de poner al amparo la moral convencional en el momento mismo en que se lanza en soledad a la aventura intelectual más desmedida, habla claramente del doble contraste radical con la parresía antigua: por el lado de la soledad abismal del genio, y por el lado de la falta de consecuencia moral de su impertinencia intelectual. Pero sin ir a la figura del genio, la especialización misma del conocimiento y de su enseñanza en la universidad desdibuja claramente el mapa antiguo de las comunidades espirituales. Ya Vico se lamentaba de que en la moderna universidad los saberes se hayan descuartizado en disciplinas y especialidades, cuyos los maestros son como piezas fragmentadas y reemplazables, desdibujando las antiguas personalidades filosóficas en las que cada saber quedaba unido a una concepción orgánica del conocimiento.¹⁷ Es claro por ende que el filosofar ha cambiado desde hace tiempo de gramática procedimental en su ejercicio más visible, y esto trasciende cualquier contenido doctrinario. También es claro que estos cambios de gramática procedimental inciden dramáticamente en el oficio mismo del filosofar, que se ve desplazado de sus coordenadas y procedencias. Sin embargo, podemos autorizarnos a pensar una relevancia inactual de los antiguos gestos, no en la clave de una mismidad que deba reencarnarse, sino de una espectralidad que se disemina y desarregla en un acontecer cada vez diferente y cada vez inesperado las escenas regladas y los regímenes normales del filosofar. Descartes no soñó que su gesto de aventura intelectual al borde de la locura, que pretendió sin consecuencias morales y prácticas en su época, podía adquirir dos siglos después, en el acontecer revolucionario mismo de la Ilustración, una consecuencia moral siquiera imaginada por la más contundente espiritualidad antigua. Las gramáticas sedimentan estructuras procedimentales que se ven siempre rebasadas por el acontecer, y esto también ocurre en la historia intelectual del filosofar. Desde este punto de vista el oficio del filosofar no sólo se mide en la matriz reglada de la escena que ordena su producción y reproducción cultural, sino que acontece *entre* estas escenas, actualizando siempre en

¹⁷ Vico, G., *Ciencia nueva*, Vol. I, Libro II, Madrid, Orbis, 1985.

forma diferente una huella, un sentido y una vocación. El gesto de la atopía socrática y de la erótica platónica no son formas irrelevantes que han dejado de hablarnos, sino que se trata de huellas en un campo y oficio definido por fuerzas contrapuestas. El oficio del filosofar no se inscribe solamente en la reproducción de la profesionalización de la filosofía sino que también adviene en el acontecer de una historia de la filosofía.