

Cómo inventar cosas con palabras o el arte de bucear en el lenguaje

[Publicado en *Actas del Congreso Conocimiento e Invención, Cognition atque Inventio*, Universidad Politécnica de Valencia, pp. 143-152, Valencia 2003, ISBN 84-9705-301-X]

Este Congreso dedicado a *Conocimiento e invención* nos coloca bajo la advocación leibniziana y nos invita a reflexionar sobre el valor de nuestro trabajo mediante la prestación doble testimonio: el de la opinión personal y, en otro orden, a realizar una reflexión sobre los fundamentos y los métodos del trabajo filosófico.

Las preguntas de los niños, a las que no hace mucho se refería Roger Penrose, son casi siempre impertinentes y, a veces, muy infundadas, pero es menester reconocer en una buena mayoría de ellas un resto de ingenuidad y de radicalismo que puede ser fecundo para todos los que andamos perdidos por las ramas, si no fértiles, si amplias de cualquier disciplina. Un hijo mío que trataba de entender a qué me dedicaba, me preguntó hace ya tiempo: ¿y tú que has descubierto? Trataré de acercarme a responder esta pregunta con un poco de calma sin dejar de recordar el desasosiego que me produjo en su día. Lo haré en dos pasos, explicando en primer lugar lo que entiendo como problema filosófico, cosa que indefectiblemente tendrá un cierto aire testifical o biográfico y, en segundo lugar, sugiriendo de qué modos seguirá siendo posible, conveniente y hasta imprescindible la existencia de personas e instituciones dedicadas a la filosofía, aunque no siempre se sientan en la necesidad de explicar qué demonios han descubierto o no sepan muy bien cómo hacerlo.

En general, cuando se trata de un avance en el seno de un determinado tipo de ciencia, lo que se *descubre* es, en cualquier caso, una parte, generalmente pequeña, de lo que queda encubierto, de lo que no sabemos. El prestigio que tiene el descubrir se asocia con lo práctico que resulta en el universo correspondiente. Lo que se descubre llama la atención, se aprende; lo que queda encubierto, por el contrario, asusta, tiende a ser olvidado, bien porque infunda algún temor, bien porque con navegar sobre las aguas baste. No es tan fácil como pudiera

parecer un buen manejo de lo que no se sabe: en realidad es la otra cara de la moneda de lo que sí decimos saber, de lo que se da por supuesto. Saber qué es lo que no se sabe y saber con certeza que algo no se sabe es un ideal ligado a la filosofía desde los primeros tiempos aunque está claro que hoy no estamos en momentos en que se valore esta *docta ignorantia*.

Vivimos en una época post-positivista, curados, por tanto, de ciertas pretensiones metafísicas del cientifismo, pero no siempre caemos en la cuenta de que, con el derrumbe de la cosmovisión positivista (que suponía, en cualquier caso, una barrera de contención de ciertas fantasías), no sólo se han ganado zonas de pesquisa incierta y valiosa como las de la historia y la sociología de la ciencia post-kuhnianas, sino que el positivismo de la limitación al vuelo *libre* de la fantasía ha dejado paso a una especie de *positivismo de la imagen* que, azuzado por las necesidades de financiación pública de la ciencia (de la *big science*), se pasa el día *dando por sabido*, prometiendo mucho más de lo que realmente está en condiciones de garantizar.

No son buenos tiempos, pues, para el comedimiento y la contención que fueron la actitud común de los primeros positivistas (a los que Ortega calificó brillantemente de funámbulos) no demasiado lejanos de ese lema austero que afirmaba un *ignoramus et ignorabimus*.

La doma del no saber es compleja, pues. El problema comienza con que en la educación que hoy es común se nos enseñan multitud de cosas pero no está claro que se nos enseñe con igual claridad cuáles son los límites de eso que se nos hace saber, tal vez con más sangre de la necesaria. La mayoría de los estudiantes no llegan ni de lejos a plantearse esa clase de cuestiones, pues bastante tienen con acomodarse con cierto decoro en los barrios principales de las innumerables cosas que se les enseñan como para intentar acercarse a los límites del saber que se les administra.

El que abandona la tarea de saber eso que se le dice se sabe, aunque ciertamente él no lo sepa con plenitud y a título de ciencia propia, para entregarse a una problemática más estrafalaria, o es de letras, como suele decirse, o va para filósofo. Eso es, por poner un ejemplo ilustre, lo que le paso al ingeniero Wittgenstein.

Lo que querría *inventar* el filósofo es algo que no solo no es fácil de encontrar, sino que carece de métodos seguros de búsqueda y además no se sabe si existe, de manera que, por urgente que pudiera ser, no resulta fácil ponerse a buscarlo. Isaiah Berlin gustaba decir que esa es precisamente la característica de la filosofía, el no saber dónde ni cómo comenzar la búsqueda. Este buscador que no sabe por dónde empezar es una figura un poco paradójica, algo que se viene señalando desde la antigüedad y que puede resultar especialmente extemporáneo en los albores de la que tiende a llamarse a sí misma *sociedad del conocimiento*. De manera que el filósofo se enfrenta a una especie de ausencia de programa canónico de investigación (nada preciso, porque casi cualquier cosa sirve) y lo hace bajo una continua incitación a ejercer esa búsqueda ensimismada y sustantiva, porque ha oído repetidamente, desde los primeros pasos de su formación, aquello de Kant de que no se aprende filosofía, que se aprende a filosofar y porque también le suena bien eso tan hermoso de que la cima del saber está en una pregunta.

La búsqueda tiene su propia mitología favorable, una leyenda que alcanzó su paroxismo cuando Lessing afirmó que, en caso de poder escoger, elegiría no la verdad sino la pasión de buscarla¹. La figura del buscador es emblema de una contradicción viva pero muy energética, la que existe entre la ambición y la pobreza. En el caso de la filosofía, muchos tienden a sospechar que el énfasis en la búsqueda pueda ser un correlato retórico de lo magro de los hallazgos. Pero, del mismo modo, que no se puede considerar ciencia sólo a lo que alcanza el éxito sino que la actividad del científico cubre también las jornadas en apariencia estériles, no sería lógico recluir el valor de la filosofía a una estimación de su novedad. De hecho, en sociedades de mercado en que las técnicas de venta alcanzan grados de sofisticación realmente asombrosos, existe el riesgo no pequeño de que cualquier clase de novedad (la mayoría de las cosas nuevas se limitan a parecerlo y ese es el mérito de quien las vende) desplace a otros valores muy respetables que no hayan sabido cuidar tan astutamente su mercadotecnia.

La paradoja de la invención filosófica se completa y se complica con la presentación de resultados: tras producir una selva de

¹ Wenn Gott in seiner Rechten all Wahrheit und in seiner Linken den einzigen, immer regen Trieb nach Wahrheit, obgleich mit dem Zusatz, mich immer und ewig zu irren, verschlossen hielte und spräche zu mir: Wähle! ich fiele ihm mit Demut in seine Linke und sagte: Vater gieb! Die reine Wahrheit ist ja doch nur für Dich allein. (*Wolffenbüttler Fragmente*).

palabras, resulta que la nueva verdad se ha podido quedar a medio camino, que la liviandad del lenguaje no sirve para fundarla y que sólo un lector preparado y atento conseguirá sacar de esta abigarrada diversidad de palabras en orden incierto alguna enseñanza de provecho. De esta dificultad en nada menor se suele concluir que en filosofía, a diferencia de lo que sucede en las artes creativas, la actividad ofrece mejores prestaciones que el producto, lo que conduce, final y fatalmente, a considerar .que la filosofía es una especie de *performance*, una gimnasia personal en la que, a lo sumo, se puede reproducir ciertas tablas de maestros afamados, lo que no es sino una nueva forma de retirada hacia ese relativismo no agresivo que es tan propio de nuestra época.

A diferencia de lo que ocurre en otras disciplinas más afortunadas, puede decirse que el filósofo apenas tiene otra posibilidad de hacer algo con utilidad para el público en general que enredarse con conceptos, con palabras. Con ellas ha de exponer el resultado de su trabajo, con ellas tiene que tratar de abrirse paso en lo que considera sus problemas e investigaciones, en ellas están escondidos los tesoros que busca. Las palabras son, pues, su instrumento y su materia, lo que no es pequeña paradoja. Pero, además, el lenguaje es, como decía Nietzsche, una “vieja hembra engañadora” que nos invita a creer en la gramática y en el propio Dios: las palabras no se comportan como un instrumento dócil ni como objetos razonablemente inertes y dispuestos a enseñarnos todo lo que puedan.

No son las palabras, sin embargo, las que hicieron que los hombres empezaran a pensar aunque el parecido tan estrecho entre lenguaje y pensamiento nos sugiera lo contrario. Las palabras que nos sirven de fundamento, de herramienta y de esperanza pueden ser también nuestras mayores enemigas, porque pueden sepultarnos bajo su peso. El modo de emplearlas, esa *narratio* medio académica y profesional, medio literaria, no ayuda precisamente a distinguir el grano de la paja, suponiendo que la metáfora evangélica conserve algún valor en el caso.

En realidad, si la invención filosófica se dispara por algo es, como ya sabía Aristóteles, tanto por el asombro que nos provoca la anchura del mundo, como por la perplejidad en que nos mantiene el velo de nuestra ignorancia en relación con la estrechez y las carencias de la vida. La filosofía comienza, pues, con problemas, no hay filosofía sin ellos, no puede haber filosofía sin motivo. De

manera que el filósofo o *encuentra* los problemas o los *crea*, los inventa: no puede hacer otra cosa. A partir de ellos y con la herramienta de sus palabras, el filósofo analiza, compara, escucha opiniones ajenas (no necesariamente para combatirlas), despliega teorías, construye sistemas y realiza propuestas que correrán muy variadas suertes de fortuna, y todo ello lo hace en el seno de comunidades muy informales de inciertos colegas que casi nunca compartirán por entero ni su programa ni su lenguaje y, menos aún, sus temerosas conclusiones.

Podría decirse, y sería juicioso hacerlo, que no estamos tan mal, pero en tanto la filosofía sea una especialidad narrativa deberá comenzar por el principio si es que quiere ser creativa (por oposición aquí a otra forma noble pero menos mitificada que es la escolástica en la que se construye, por decir así, a partir de lo que se comparte en una determinada clientela). De cualquier modo, la filosofía creativa, aunque pueda ser modélica de forma universal, es sólo una parte mínima del total de lo que existe dentro del género, que es también lo que pasa con la ciencia de éxito, en franca minoría respecto a las tentativas de ciencia que constituyen la base sólida y perdurable de la producción científica.

Esta dialéctica, o paradoja, entre problema y radicalidad puede enseñarnos alguna cosa. Considerar que la filosofía se ocupa de problemas es admitir que no parte de la nada y asumir que la filosofía es una ocupación radical supone, por el contrario, que crea su propia necesidad o que empieza, justamente, por una justificación de sí misma. Tras esta opción está el valor que se puede conceder a la historia de la filosofía, al punto de partida con el que inevitablemente hay que contar, lo que nos provee de un lenguaje, de unos consabidos, de un horizonte. De manera que si es verdad que la filosofía siempre parte de una situación, que siempre es heredera de muchos, es más verdad aún que no hay manera de hacer una nueva filosofía sin romper de algún modo el juego establecido, sin desdecir y socavar lo que parece más firmemente sentado.

En cualquier caso es necesario que el pensador procure llegar a los confines de lo que se sabe o se dice, y para ello necesita una especial capacidad de escuchar, estar abierto sin escándalo a toda clase de opiniones y, muy en especial, a aquellas que tenderá a desdeñar por no ser de su cuerda. El filósofo debe practicar, como recomienda Smullyan al hacer una relectura *liberal* de Carnap, un arte de interpretar bastante abierto a lo que comparte que, si bien

se mira, será frecuentemente más que lo que desdeña. Al hacer sumario de sus cincuenta años de vida filosófica, Putnam² ha llamado la atención sobre esa tendencia tan deplorable a convertir la filosofía en un *movimiento*, y reprocha a los *analíticos* su tendencia al cientifismo, su olvido de la historia y su negativa a oír otros tipos de filosofía: “Por qué no podemos ser simplemente “filósofos” sin adjetivo?”

A veces se da por hecho que la ciencia es acumulativa mientras que la filosofía es, por así decirlo, autodestructiva, que el científico se incorpora a una tradición mientras que el filósofo comienza por derribarla. Tradición de la intradición llamó Ortega a esta situación que es, como mínimo, altamente sospechosa. Las cosas no son nunca tan perfiladas como la buena lógica bivalente parece demandar, y bien haríamos en reconocer que, del mismo modo que cualquier científico, los filósofos partimos de una situación bastante común, aunque forme parte de nuestra retórica más básica el negarlo. Hay, con todo, islotes de ultra-originalidad (unos valiosos, otros algo más esquizoides) en esa corriente continua de derribo y reconstrucción que es la filosofía en el mundo contemporáneo. Pero, en cualquier caso, si negásemos por completo la continuidad de fondo de la filosofía y su unidad, por encima de miles de matices, estaríamos socavando los cimientos de nuestro oficio, cosa que a casi nadie gusta hacer aunque los filósofos tiendan a ser bastante laxos con los límites entre el orden y la anarquía.

En cualquiera de los modelos de su quehacer, el filósofo corre riesgos: el de repetirse, el de no decir nada, el de confundirse de mundo. No son riesgos pequeños ni evitarlos es fácil. Las palabras que nos sirven de fundamento, de herramienta y de esperanza pueden ser también nuestras mayores enemigas, pueden sepultar bajo su peso la novedad de una mirada y las promesas que sea capaz de suscitar un nuevo discurso.

Puesto que el oficio filosófico se instala a su manera en una tradición, en un lenguaje cargado de connotaciones problemáticas, y puesto que su intervención se ejerce sobre un universo de palabras, nos encontramos *a la vez* con los problemas y con las palabras. Aquí, para aclarar qué hacer con unos y con otras, para establecer su política lingüística y sus sistemas de señalar a las *cosas mismas*, el filósofo depende mucho de su situación histórica, de cuáles son los problemas de

² Hilary Putnam, *50 años de filosofía vistos desde dentro*, Paidós, Barcelona, 2001.

que le han hablado y de cuáles son las razones que le dan para manejarse con ellos.

En nuestra época en la que el prestigio de la invención es muy alto, como lo testimonia nuestra imparable afición a los viajes y a los cachivaches, el olvido de la tradición tiende a ser correlativo. Olvidar es lo contrario de cultivar, de sacar provecho y en la filosofía es muy seductora la tentación del adanismo. En general, puede decirse, que cuando la tradición no se cultiva se venga de su olvido, y que su venganza más dolorosa es la rutina inconsciente de lo que se tiene por obvio y que culmina en una especie de momificación. Una tradición, que es siempre algo vivo, no se caracteriza por no cambiar sino por continuar, por seguir poniendo en la vida lo que pusieron nuestros mayores pero a la manera como lo exigen las circunstancias del hoy y del mañana que raramente reviven, sin más, el pasado.

El filósofo, por carácter, no es hombre de componendas, es un rompedor, que se debate entre su deseo de ser pacífico y su vocación iconoclasta. La solución virtuosa de esa tensión entre la continuidad y la ruptura, que se da en el espíritu de cualquiera que esté dispuesto a aprender y a la vez a innovar, se debe encontrar en cada caso, pero no puede ser ajena a su espíritu la dedicación a dos objetivos: la animosidad contra las obviedades de la pura repetición y la afición al asalto de las torres no vencidas, a los problemas que lo son casi desde siempre: crear contradicciones o advertirlas donde no se ven a primera vista es un buen objetivo para el filósofo. Cada filósofo debe renovar con sus maneras y con su esfuerzo personal la gama de cuestiones que su tiempo le plantea porque en esa agenda, tanto como entre los clásicos, encuentra el pensador su despensa y su arsenal. Hoy es difícilmente concebible, por tanto, la viabilidad de una filosofía sin que sea, a su modo, una *filosofía práctica* de modo que los más *académicos* hacen mal en envidiar y en no emular a sus colegas de mayor desenvoltura y, normalmente, de mayor éxito de público.

Los filósofos de la segunda mitad del siglo pasado han debido lidiar con una filosofía sometida a un doble análisis, a una doble inquisición: la de la autoridad de la ciencia que subyace a todo el continente anglosajón y la de la superioridad moral de una revolución que permanentemente se ha legitimado en las injusticias del mundo. Analíticos y dialécticos nos han enfrentado a un *control externo* que seguramente habrá contribuido a

depurar el sentido de la pregunta filosófica y a acercarla a las preocupaciones del común, de los creyentes en uno u otro de los *paradigmas* dominantes.

El mundo contemporáneo es, por descontado, lo suficientemente complejo e interesante como para que el filósofo no pueda quejarse por falta de estímulos. Por decirlo a la manera de Foucault³, hay una brecha suficientemente amplia entre las experiencias humanas, como el dolor o la locura, los saberes profesionales, como la medicina de cuerpos y de almas, y los poderes que nos controlan como para que la agenda filosófica esté plagada de incitaciones y compromisos. Abundan los problemas, pues, y no sólo los gremiales, los académicas y los universales sino infinitos más hirientes, comunes y reacios a solución pacífica o de trámite.

Incluso para quienes no compartan esta visión muy terrenal de la filosofía y sientan que su inspiración les lleva más *arriba* vale el consejo de empezar por abajo porque esa es seguramente la única manera de encontrar sentido a las preguntas esenciales, a la gran teoría. Por esta razón la filosofía está abocada en el presente a ser una *filosofía de* (incluso de sí misma), a nutrirse de inquietudes que se originan de manera más o menos espontánea en los más diversos terrenos porque no parece que la pervivencia de filosofías más sustantivas y sistemáticas tenga sentido ni oportunidad. Seguirá cabiendo, por supuesto, una filosofía edificante y orientativa, dedicada a la creación de categorías que ayuden al lector a pensarse a sí mismo, que tracen otra vez las coordenadas del mundo de modo nuevo y omnicomprendivo, y en su seno volverán a plantearse, otra vez, preguntas como la leibniziana sobre el qué y el porqué del ser y de la nada.

El filósofo tiene que poner en pie una especie de *nuevo socratismo* capaz de suscitar distinciones que permitan que lo espeso se penetre de formas nuevas, porque sin distinciones todo es siempre lo mismo. Es en esa tarea lógica y categorial, que por supuesto ha de hacerse sin pedantería ni fatuidad, en lo que la filosofía se diferenciará claramente de la obra del *creador* literario, de cualquiera de sus géneros.

El filósofo es pues, en cierto modo, el que recuerda lo que no se sabe en una sociedad que sabe o dice que sabe, el que tiene la misión de ir desbrozando continuamente aquello que está en el

³ Cfr. Michel Foucault, *Tecnologías del yo*, Paidós, Barcelona, 1990, p. 117.

límite de lo que se puede dar por sabido, de lo que todavía parece legítimamente razonable, de lo que se puede soportar. Es un terreno que no puede recorrer en solitario ni con exceso de suficiencia, en el que hay que moverse con cautela y en el que la compañía de distintos especialistas, dependiendo del caso, se hace muy necesaria. Como ha escrito Innerarity⁴, el filósofo es el guardián de la interdisciplinariedad, y tiene una responsabilidad específica con esas confusiones que tienden a pasar inadvertidas para los especialistas más apresurados porque, como lo ha recordado recientemente Putnam⁵, “la confusión filosófica se extiende más allá de los límites de quienes estudian Filosofía, ya sea profesionalmente o como simples aficionados”.

De esa consideración se deduce una justificación suficiente de casi cualquier la filosofía académica, si está bien escrita y bien hecha y si sirve a su público, y no simplemente cuando se endereza a demostrar lo mucho que sabe su autor y a poner de manifiesto frente a los improbables colegas que lo lean que se domina los trucos del oficio, feo defecto que se suele ocultar recordando las limitaciones y excesos, ciertos por otra parte, de la carnavalesca sociedad del espectáculo en la que vivimos nos movemos y somos.

El modelo de ese trabajo ha de ser necesariamente muy peculiar si se pretende que sea creativo. Hoy tendemos, en una buena mayoría de casos, a imitar el método de nuestros admirados científicos, dando por supuesto que formamos parte de un *colegio invisible* tan cohesionado como el que les acoge a ellos. Así, el artículo de revista especializada se ha convertido en el formato de moda también entre nosotros. No es ajeno a ese cambio, por cierto, la presión burocrática que busca financiar la filosofía a través de proyectos de investigación como si la filosofía fuese una más entre las disciplinas del saber comúnmente admitido. Es evidente que tras esta asimilación hay un equívoco y los frutos del tal no dejarán en notarse más pronto que tarde.

El principio de objetividad que legitima cualquier aventura de los físicos según el cual la naturaleza puede ser calculada y comprendida no tiene idéntica vigencia en el campo de los metafísicos. Constatar esta peculiar situación podría considerarse como uno de los puntos de partida de una cierta filosofía de la

⁴ Daniel Innerarity, *La filosofía como una de las bellas artes*, Ariel, Barcelona, p. 12.

⁵ Hilary Putnam, *La trenza de tres cabos. La mente, le cuerpo y el mundo*, Siglo XXI, Madrid 2001, p. 208.

filosofía, de una reflexión sobre las condiciones de la renovación y la invención en este campo, actividad que, de llevarse a cabo cuando se considere posible e interesante, habría de desarrollarse con una especial sospecha de su carácter circular y evasivo. Cabe, sin embargo, un planteamiento menos elusivo, intentar una cierta topología de lo que ve *la mosca tras el vidrio de la botella*.

Puesto que los filósofos no partimos, sin más, de lo que nos *muestra* la naturaleza (según reza la apologética de la ciencia en su caso) sino de asuntos que, sean menudos o trascendentales, están sometidos, en cualquier caso, a un estatuto de verbalización, tenemos la obligación de atender no sólo a los maestros de nuestra disciplina, sino a la opinión más común y, dentro de ella, empezando tal vez por lo que dicen *nuestros griegos* cuando están trabajando, por ejemplo, en la biología molecular, en los arreglos de la síntesis evolucionista, en la inteligencia artificial o en las perspectivas terapéuticas del empleo de las células madre, para continuar luego con lo que afirman *nuestros expertos* (y los políticos como subgénero) cuando promueven la globalización o la acribillan o cuando lamentan, o se alegran, de la supuesta ineficiencia y esclerosis del estado providencia.

El filósofo debe buscar la renovación en una gran cantidad de cosas que no se dejan entender simplemente desde el pasado. Su trabajo le llevará a arriesgarse en andurriales inhabituales, tanto entre las tecnologías de la información que aspiran a montar máquinas del saber (y entre las confusas nociones en las que se apoyan las llamadas ciencias cognitivas), como en las extrañas inquietudes que suscita el empequeñecimiento virtual de un mundo cada vez más complejo y, como frecuentemente se dice, amenazado de uniformidad.

En todos esos menesteres y en mil más el filósofo comenzará por el lenguaje, se sumergirá en él y sacará de vez en cuando la cabeza para respirar. Bucear en el lenguaje es sumergirse en él pero mirando al fondo y emergiendo, cada poco, para recuperar el aliento y poder, efectivamente, *inventar cosas con palabras*. Reconocer el hechizo del lenguaje, parecido a la pérdida de orientación del que bucea en las aguas profundas, es comenzar a librarse de él, a poder hablar como si no hubiese un problema tan peculiar pero recordándolo siempre para acertar a sortear sus trampas.

¿Cómo hacerlo? Hay, sin duda, muchas formas e, independientemente de la felicidad personal que a cada cual alcance, sólo el tiempo y la suerte separarán a las que resulten provechosas. La paradoja consiste en que si bien la filosofía es, en todo caso, irreductiblemente personal, aquello de lo que debiera tratar es de interés objetivo y general porque si se necesita esclarecer lo que queda fuera de los focos habituales no es sólo a conveniencia de los filósofos. Son muchos, en verdad, los campos en los que el filósofo puede y debe renovar la panoplia de problemas y argumentos con los que legitima su trabajo, son variadas las maneras de alcanzar alguna *verdad* y de que pueda considerarse una *verdad nueva*.

Han de darse al menos tres condiciones para que la filosofía pueda resultar de una utilidad intelectual más amplia que la puramente académica. En primer lugar, la radicalidad del filósofo se tiene que traducir en llegar en las cuestiones que trate a una última, en que su análisis aboque a la constatación de que no hay un más allá (o que lo hay y el camino queda indicado) de manera que su esfuerzo permita el entendimiento por cualquiera que acepte de buena manera lo que se discute.

En segundo término, el trabajo del filósofo tiene que tener, además, algún anclaje intuitivo, partir de asuntos lo suficientemente concretos como para justificar la abstracción que sea necesaria para entenderlos; por esta misma razón, el filósofo tiene que gastar tiempo, energías y palabras en lograr un alto nivel de precisión, en alejarse de esa bruma en la que todos sus posibles adversarios quedarían estupefactos e incapacitados de decir palabra. Podemos dejarnos llevar innecesariamente por consabidos de patio conventual, por una cierta tendencia literaria a ser sugestivos, a la insinuación de doble sentido para que cada cual escoja, pero esa clase de embelecos debería limitarse al mínimo en el trabajo escrito.

Por último, el filósofo debe procurar que su trabajo tenga consecuencias prácticas: el filósofo ha de poder decir algo al que no lo es. De aquí la imagen del buceo (cara a Ferrater): en el lenguaje pero en las cosas, sumergiéndose en lo profundo pero para emerger con alguna claridad nueva que interese también al que tiene miedo a las aguas profundas y muestra con ello, como diría fray Antonio de Guevara, ser persona de buen juicio. Preguntarse por qué hay y qué sabemos, por lo que hay que hacer y por cómo viven los hombres en la práctica es un índice ya

tradicional de las funciones de la filosofía que se renueva por sí sólo casi cada vez que el Sol asoma por el horizonte.

El buceo del filósofo por y entre las palabras le mantiene bajo la amenaza de un doble peligro: el del cientifismo, por un lado, lo que convierte al filósofo (si se deja seducir por ese señuelo), en una especie de divulgador, en un *agente de imagen* de la ciencia (tal vez la menos filosófica de las figuras del gremio). El segundo peligro, más corriente entre buenos escritores, es el de la verbosidad escolástica o historicista que le presenta como un inquisidor de la ideología dominante cuando muchas veces se limita a ser, con algo de suerte, un ejemplo más de la amplitud del mercado. Contra ambas tentaciones se impone el empeño de buscar la verdad, de trazar su rastro a través de las cosas, de olvidarse de diversas complacencias y poderes. Es ese esfuerzo por sobrevivir entre amenazas de desastres variados lo que da al filósofo la seguridad de no contribuir a que sea más confusa e inane la *conversación de la humanidad*.

Es misión de la Filosofía abrirse camino evitando posiciones que contribuyan a acentuar el escepticismo y la ruina de la objetividad. Contra ambas tentaciones se impone el empeño de buscar la verdad y, al tiempo, una comprensión más amplia de lo que la verdad significa. Decía Bergson, comentando la obra de James, que toda verdad es una ruta trazada a través de la realidad. Es a través de un esfuerzo denodado por distinguir la verdad del parloteo (especialmente de que impone la moda del día) como se abre paso el filósofo aunque su discurso se mueva lentamente porque, recordando a Santayana, se fija en estrellas que en ocasiones parecen perezosas pese a que los cielos también se mueven.

En esa tarea nos encontraremos frecuentemente sin respuestas pero no sin palabras, no sin pasos hacia la mejor comprensión de lo que tal vez nunca tenga una respuesta definitiva porque, como debiera considerarse evidente, carecer de una respuesta indiscutible y definitiva no convierte a ninguna pregunta en una actividad sin sentido, en una escapada hacia la irrealidad.

En Filosofía preguntar es siempre el método adecuado y el riesgo de perderse entre palabras forma parte ineludible del camino, pero las respuestas deberán suponer algo más que retoques verbales y eso se alcanza cuando el filósofo acierta a poner a disposición de quienes le escuchen nuevos instrumentos para

pensar las cosas y para mejorar la vida, una doble función teórica y práctica que siempre ha estado ligada a la legitimación del ejercicio de la filosofía como actividad excelente de los hombres decididamente libres.

José Luis González Quirós
Instituto de Filosofía, CSIC, Madrid
jlgonzalezquiros@gmail.com
<http://jlgonzalezquiros.es/>