

## FILOSOFÍA Y TRADICIÓN

ÁNGELA CALVO DE SAAVEDRA\*

*El movimiento original, el agente, es un punto que se pone a sí mismo en movimiento. Una línea llega a ser. Ella sale a dar un paseo, por decirlo de alguna manera; sin propósito, por el caminar mismo. La obra (...) también es antes que nada génesis; nunca es experimentada simplemente como resultado. Paul Klee*

EL MOTIVO QUE CONVOCA las dos lecciones inaugurales del 2002, es la conmemoración de los ochenta años de la Facultad de Filosofía de la Universidad Javeriana. La historia de los agentes y de la obra –según el epígrafe de Klee– fue el tema desarrollado por el Padre Fabio Ramírez en el primer semestre. A partir de sus sugerencias finales, es plausible pensar el caminar mismo, la trayectoria que ha creado, de manera no estrictamente intencional, una tradición; tradición que se articula en soportes físicos y en lo que él denomina “constantes que vale la pena conservar o cultivar”. Recordémoslas: a) “Nuestra facultad fue uno de los cimientos fundadores de la universidad” y desde el origen han crecido en virtud de su mutuo apoyo; b) El aspecto confesional, en este caso, lejos de propiciar sectarismos, ha generado un espacio de respeto y pluralismo filosóficos; c) El carácter abierto de la profesión, que ha

---

\*Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia.

dado lugar a diversas formas de práctica en variados ámbitos socioculturales; d) “La Filosofía no es simplemente una disciplina académica, y no lo ha sido en nuestra facultad (...) filosofar implica un *ethos*, un ejercicio vital que se hace posible y se conserva en un compartir que es la amistad”.<sup>1</sup>

Tales constantes sugieren, ante todo, el carácter de una práctica de apertura e interacción que ha fluido, a manera de círculos concéntricos, al interior de la facultad, de la universidad y la sociedad. En ella, los presentes y los ausentes hemos tejido nuestras vidas, ineludiblemente entrelazadas en narrativas, en las historias que contamos y oímos contar, que imaginamos, soñamos o quisiéramos compartir, todas ellas adaptadas a la historia de vida que narramos para nosotros mismos.

La trayectoria contingente de una comunidad de practicantes del *ethos* dialógico que es la filosofía, se cruza con los senderos transitados en otras épocas y lugares, para instaurar una interlocución que siempre resulta actual ya que en filosofía es difícil hablar de anacronismos. Es esa posibilidad de conversación permanente lo que convierte la historia en tradición. En efecto, las constantes que han dado lugar a lo que somos, suscitan una inequívoca resonancia con la metáfora que pretendo investigar en sus posibilidades, ambigüedades y límites: me refiero al filósofo como *intelectual público*, ese que se pasea entre nosotros adoptando múltiples figuras, tales como el interlocutor socrático que examina la vida pública, el hombre prudente de Aristóteles, el terapeuta de la vida realizada de las escuelas helenísticas, el hombre de letras de la Ilustración escocesa, el enciclopedista francés, el filósofo mundano de Kant, quien pretende expresar en el pensamiento su época al modo de Hegel, el crítico de la sociedad que inspirara Marx, el demócrata pragmático, el funcionario de la humanidad de Husserl, el filósofo que va a la plaza de mercado de Habermas, el ironista liberal de Rorty, el ciudadano del mundo de Martha Nussbaum. La enumeración, por supuesto, ha de parecer incompleta, pero no podría proponerse de otra manera, pues justamente está abierta a las inusitadas conversaciones que se inauguran a diario, renovando en la práctica el inestable canon

---

1. RAMÍREZ, Fabio, *Ochenta años de la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana*, CEJA, Bogotá, 2002. Lección Inaugural, 31 de enero de 2002.

de la historia de la filosofía, ese en el cual crear no es otra cosa que una forma de intervenir en conversaciones articuladas, para desplazar personajes, temas, problemas e intentos de solución.

Establecido el carácter conversacional básico de la práctica filosófica, su ejercicio simultáneo en escenarios académicos y públicos, plantea ciertas dificultades importantes de abordar, centradas en la posibilidad o no de combinar dos juegos de lenguaje y poder: el propio de la academia –el que circula al interior de las facultades de filosofía y se expresa en publicaciones especializadas a cargo de editoriales universitarias– y el exigido para instaurar el diálogo con el mercado del público educado, representado, de una parte, por los participantes en foros y debates interdisciplinarios al interior de la academia y, de otra, por lo que podría denominarse de manera genérica la opinión pública, cuyos canales de comunicación con el trabajo de los intelectuales son las editoriales comerciales, las revistas, las conferencias, las cartas abiertas y las intervenciones en los medios.

Para resaltar la complejidad del ejercicio filosófico en escenarios tan disímiles, basta tener en cuenta dos aspectos históricos: primero, la figura del intelectual público ha estado presente de manera ininterrumpida en la cultura occidental, pero sólo a partir de la segunda mitad del siglo XX se halla primordialmente afiliada al trabajo académico universitario; anteriormente, los intelectuales públicos no solían ser profesores e incluso en muchos casos carecían de credenciales y títulos universitarios. Segundo, desde el momento en el que se articula la idea de legitimidad del discurso con la pertenencia a instituciones de producción del saber, se ha puesto en evidencia, para muchos académicos que aspiran a instaurar una conversación pública, a discurrir y escribir acerca de los asuntos que interesan y convocan a una audiencia no intelectual, cómo los departamentos de filosofía son ámbitos poco propicios para el desarrollo de su tarea; en consecuencia, han ejercido desde los márgenes, como si sólo a distancia se hiciera viable la amistad con la forma de vida filosófica.

Si, a partir de lo dicho, suponemos que la práctica filosófica requiere del ejercicio académico pero no se agota en él, pues el dinamismo que la enriquece es el diálogo con distintas perspectivas, considero sugerente abordar, para pensarla, el planteamiento del juez e intelectual público

norteamericano Richard Posner en su reciente obra, *Public Intellectuals. A Study of Decline*.<sup>2</sup> Su tesis central es la siguiente:

El mercado para los intelectuales públicos está siendo dominado paulatinamente por los académicos, pero, al mismo tiempo, la creciente especialización de la academia hace cada vez más difícil para ellos desempeñar el rol de intelectual público<sup>3</sup>.

Abordaré inicialmente el reto de Posner a las posibilidades de la academia en su apertura al diálogo público, para intentar responder a él desde el *ethos* conversacional propio de la tradición filosófica. Su planteamiento no es de ninguna manera idiosincrásico; por el contrario, explicita la tensión experimentada en diferentes contextos por los académicos, entre pensar y producir dentro de los cánones establecidos por las facultades como condición de reconocimiento e integridad y la responsabilidad con el bien común propia del trabajo intelectual.<sup>4</sup>

#### 1. EL RETO DE POSNER

EL AUTOR ENFOCA SU ESTUDIO HACIA EL MERCADO DE TRABAJO DEL INTELLECTUAL PÚBLICO, EN VIRTUD DE SU PUNTO DE PARTIDA: ÉSTE NO ES UNA “ESPECIE NATURAL” SINO UN ÁREA DE LA VIDA SOCIAL, LIGADA A NECESIDADES Y OBJETIVOS HUMANOS. PARA CARACTERIZAR EL TÉRMINO, –EN APARIENCIA REDUNDANTE– DE INTELLECTUAL PÚBLICO, LO CIRCUNSCRIBE A AQUEL QUE HABLA Y ESCRIBE PARA EL PÚBLICO EN GENERAL SOBRE ASUNTOS POLÍTICOS O IDEOLÓGICOS, QUE INCLUYEN DIVERSOS TÓPICOS CULTURALES, SOCIALES Y ÉTICOS. LA FIGURA NO ES LA DEL EXPERTO O EL ERUDITO, SINO LA DE QUIEN POSEE UNA CULTURA GENERAL AMPLIA Y SE INTERESA POR PONER, DE MANERA CREATIVA, LAS IDEAS EN CIRCULACIÓN Y DEBATE, REFINANDO Y TRANSMITIENDO CUERPOS DE CONOCIMIENTO ESPECIALIZADO DE MANERA QUE RESULTEN APLICABLES PARA PENSAR ASUNTOS DE INTERÉS GENERAL. EN CIERTA FORMA, TODO INTELLECTUAL ES UN INTELLECTUAL PÚBLICO, COMO TODO FILÓSOFO ES UN MAESTRO, PERO EL ACENTO DE POSNER ESTÁ EN LA DIMENSIÓN

---

2. POSNER, Richard A., *Public Intellectuals. A Study of Decline*, Cambridge, Harvard University Press, 2001,

3. *Ibidem*, 56-57.

4. MARTÍN ALCOFF, Linda, “Does the Public Intellectual Have Intellectual Integrity?”, en *Metaphilosophy*, 33,5, Oct.2002, pp. 521-534, 521-522. El número entero de la revista está dedicado al tema del intelectual público.

expresiva de su trabajo, en la forma en que entabla comunicación con sus interlocutores. Es en ese aspecto en el que resulta complejo para el académico adoptar el rol pues su formación y su práctica se han orientado básicamente hacia el comentario e interpretación especializada, que se discute exclusivamente entre pares.

El uso creciente del término intelectual público<sup>5</sup> en nuestros días, quizás se relaciona con el cambio sufrido en el balance entre intelectuales independientes y académicos durante los últimos cincuenta años, que muestra el predominio de los últimos en las referencias de los medios no especializados. Así, el estudio empírico del mercado, permite afirmar que la expansión de la universidad y el descenso del pensador independiente son fenómenos correlativos. Tanto su invención reciente como su uso recurrente, parecen revelar cierto enrarecimiento de la sociedad civil –en particular, aunque no exclusivamente, en Norteamérica– que caracteriza el trabajo del intelectual público como una conducta poco habitual en el mundo académico. Más aún, el término connota cierta valoración negativa, al vincularse al ansia de fama, de poder y de dinero, motivaciones ajenas al estilo de vida propio de la búsqueda del saber.<sup>6</sup>

A juicio de Posner, la notoria academización de la vida intelectual ha tenido resultados deplorables, tanto para la academia como para el escenario público: la primera, ha centrado su interés en la acreditación de títulos –particularmente doctorados– como condición de toda expresión legítima de las ideas, lo cual, si bien puede haber contribuido a cualificar el trabajo especializado, sin duda “ha disminuido el interés y la influencia de los académicos en la cultura y en la sociedad”.<sup>7</sup> La creciente profesionalización, burocratización y racionalización –en sentido weberiano– de las universidades, no congenia con el espíritu libre, abierto y crítico del intelectual público, cuyo arte es lanzar preguntas incómodas, cuestionar las creencias habituales, suscitar el gusto por las ideas y confrontar la ortodoxia y el dogmatismo. No se

---

5. Introducido según Posner por Russell Jacoby en *The Last Intellectuals. American Culture in the Age of Academies*, 1987.

6. MARTÍN ALCOFF, Linda, *Op. Cit.*, pp. 522-523.

7. POSNER, *Op. Cit.*, p. 30.

trata de conducir o moldear la acción moral y política del hombre común desde la autoridad del saber, sino, más bien, de producir interferencias para alterar los hábitos mentales y actitudinales proclives a dar por cierto, sin examen, lo familiar e instituido. El intelectual público es quien produce teoría en público e invierte un tiempo significativo en la conversación con el mundo no académico y así participa en la formación de la voluntad ética y política.

Si bien no todo intelectual público ha sido o tiene que ser filósofo, Posner se refiere a Sócrates y a J. S. Mill como ejemplos paradigmáticos; del primero afirma que es 'para la comunidad de intelectuales públicos lo que Jesús para la cristiandad: fundador, marginado y mártir'<sup>8</sup>. Del segundo, valora especialmente su definido pronunciamiento a favor de la libertad y la originalidad, de la diversidad de pensamiento y estilos de vida como condiciones ineludibles de la autorrealización personal y el progreso social. Lo relevante de las referencias anteriores está en la afirmación de que

el vínculo de la filosofía con la intelectualidad pública tiene cierta lógica. No es un accidente que los primeros intelectuales públicos – Sócrates, Platón, Cicerón y Séneca– fueran filósofos ilustres, como lo han sido muchos posteriormente. El intelectual público es un no-especialista (*a generalist*) y eso mismo era, tradicionalmente, el filósofo<sup>9</sup>.

Entre los filósofos actuales que no se contentan con escribir para una audiencia restringida a los profesionales de la filosofía acerca de los llamados problemas filosóficos perennes, sino que pretenden hacerse escuchar en torno a discusiones que afectan a la ciudadanía como los derechos de las minorías, los avatares de las instituciones democráticas en un mundo globalizado, la política pública, la justicia social, la despenalización del aborto, el control biológico, los proyectos educativos, las decisiones judiciales, las variadas formas de fundamentalismo, etc., menciona –no sin someterlos a crítica– a Rorty, Nussbaum, Habermas, Foucault, Dworkin, Nagel, Nozick, Singer, Putnam y Bernard Willams. Subraya, sin embargo, cómo en la era de la creciente especialización, incluso la filosofía, se ha convertido en

---

8. *Ibidem*, p. 31.

9. *Ibidem*, p. 323.

especialidad académica fragmentada en subespecializaciones, cuyos expertos han reducido de manera dramática el círculo de su conversación, por cuanto sus intereses no encuentran un punto de intersección con las actividades y preocupaciones del público, ni su práctica filosófica los habilita para comunicarse con él. En cierta medida, el filósofo, al convertirse en simple profesional, ha abandonado su *ethos*, ha silenciado su voz y se ha tornado un “recluso intelectual”<sup>10</sup>.

Por su parte, en el mercado del trabajo intelectual la demanda crece, pues el público, además de requerir libros y artículos que, en lenguaje sencillo, expliquen los avances científicos y sus posibles consecuencias para el mundo de la vida, siente curiosidad por escuchar las posturas de los académicos con relación a eventos y situaciones que le afectan. Sin embargo, en el espacio público también se evidencian las consecuencias de la profesionalización y la especialización del lector, en términos de la pérdida de una cultura general, contexto necesario para sostener una conversación en condiciones de simetría y así mismo poder evaluar y tomar distancia frente a las posiciones de los intelectuales. Ante la incapacidad para juzgar de manera prudencial, la confianza se deposita más en las personas y sus credenciales que en la sensatez de sus opiniones, más en la autoridad del hablante que en la calidad de su discurso. Así, el éxito académico en una especialidad —que muchos aseguran antes de lanzarse a la arena pública— genera automáticamente credibilidad cuando el experto habla más allá de sus fronteras, y se aventura en temas que desconoce y en los cuales, cuando sus planteamientos no resultan ingenuos, son irresponsables.

En suma, el diagnóstico de Posner es que la universidad moderna, como recinto instituido y legitimado de producción del saber de expertos, ha minado una cultura intelectual común, destruyendo así la posibilidad de conversación ampliada sobre asuntos que nos conciernen y afectan en tanto ciudadanos. En el mercado circulan bienes de dudosa calidad ante la impotencia del público para evaluarlos y el desinterés de academia por establecer ciertos controles sobre ellos. Ese es el significado del declive del intelectual público: la especialización, a la vez que refina la mente, la estrecha, al modo como el trabajo fabril al

---

10. *Ibidem*.

fragmentar la relación del productor con su objeto, se torna eficaz en lo puntual pero enajenado de una visión global. En un diálogo entre expertos sin contexto y la ciudadanía, los primeros no encuentran el tono adecuado para convencer y convocar, ni la audiencia entiende los puntos de vista o los argumentos<sup>11</sup>.

Leer el panorama descrito por Posner, en términos de la temática que venimos desarrollando –filosofía y tradición–, lo que plantea es la destrucción de la tradición de la conversación, aspecto fundamental del *ethos* y de la práctica virtuosa de la filosofía. Naturalmente, no es una cuestión trivial, frente a la cual se pueda argüir que el efecto social es mínimo por cuanto el público lee y escucha a los intelectuales por divertimento, sin tomar en serio sus asertos. Tampoco es plausible invertir el escenario y concluir que, ante tal situación, la alternativa es propiciar aún más la especialización y el encierro de la academia en temáticas y discusiones protegidas e invulnerables a la interlocución con los no expertos. A mi juicio, se trata más bien de afrontar el reto de Posner en términos de pensar de nuevo el carácter de la práctica filosófica como una forma de vida; para ello, me propongo desarrollar algunas posibilidades que abre la preservación del vínculo entre filosofía y tradición.

## 2. TRADICIÓN Y COMUNIDAD DE INDAGACIÓN.

ALASDAIR MACINTYRE suscribe las tesis de Posner en cuanto al declinar de las posibilidades de comunicación sobre cuestiones centrales para la vida personal y social –campo que él denomina investigación moral– no sólo entre la academia y el público, sino al interior de la misma actividad especializada. De igual modo, atribuye a la forma específica de articulación de disciplinas y de la práctica de la investigación y la enseñanza según el modelo de universidad moderna ilustrada, el origen y la sedimentación de dicha situación que, juzga desastrosa para la academia y para la cultura.

Sin embargo, a diferencia de Posner, no recurrirá como alternativa a mecanismos de control de la producción intelectual ejercidos tanto

---

11. Cfr., *Ibidem*, p. 52.

por las instituciones universitarias como por el público, sino a la especificidad de la práctica filosófica y a la recuperación de su función central en la universidad y en el conjunto de la cultura. Exploremos las líneas generales de su argumentación.

MacIntyre inicia su reflexión con la constatación, desde su propia experiencia, de que a partir de la segunda mitad del siglo XX parece imposible la conversación filosófica académica, pues en los encuentros y debates se hace evidente la falta de acuerdos básicos no temáticos sino procedimentales, acerca de los criterios que se van a considerar como racionales a la hora de poner en diálogo y justificar las distintas perspectivas. A su juicio, el talante de los conflictos expresa la desaparición de un trasfondo intelectual, moral y social común, contexto necesario para cualquier debate inteligente y constructivo: se trata, más bien, de la puesta en escena de tradiciones disímiles en conflicto y en cierta medida inconmensurables, cuyos participantes paradójicamente están convencidos de la posibilidad de discutir y producir consensos o disensos importantes, en virtud del ejercicio de una racionalidad común, universal y ahistórica, cuyos métodos de indagación parecen suficientes para dirimir los conflictos. Lo que subraya MacIntyre es la falacia de tal creencia, pues lo que en realidad sucede en dichas interacciones es que se dan acuerdos en asuntos técnicos puntuales, pero cuando se tocan cuestiones de fondo

los partidarios de cada postura, sea al presentar sus propias investigaciones o al criticar a sus rivales, tienden a discutir con alguna profundidad sólo con quienes ya están fundamentalmente de acuerdo con ellos<sup>12</sup>.

La consecuencia es que las controversias se tornan interminables e inconclusas: tras ellas, cada posición resulta tan irrefutable para sus adeptos como injustificada para sus oponentes.

Buena parte del problema radica en que hemos producido un tipo de universidad en la cual se entiende por investigación y formación exclusivamente la adquisición de destrezas profesionales, la difusión de perspectivas teóricas disímiles expuestas al margen de los escenarios

---

12. MACINTYRE, Alasdair, *Tres versiones rivales de la ética*, Rialp, Madrid, 1992. pp. 29-30.

culturales de discusión entre ellas y, sobre todo, sin caer en cuenta de que la intelección e interpretación de las tesis que proponen es imposible sin la reconstrucción narrativa de las conversaciones en las cuales se hallan inmersas y de su posible resonancia con las inquietudes del lector presente. La consecuencia es que se ha perdido el sentido unitario del saber, el *telos* de la conversación, que no es otro que la autocomprensión a partir de vínculos y conflictos que nos habilite para el ejercicio de la racionalidad que reconoce los orígenes contingentes de cada postura, y desde allí moviliza la curiosidad, la desnaturalización de las creencias, al mismo tiempo que desarrolla la competencia reflexiva del participante crítico.

La fragmentación, especialización y desarticulación de la investigación académica, su desvinculación con una forma de vida portadora de sentido, tiene su contrapartida en la desaparición de un público ilustrado como interlocutor del intelectual, público que

no sólo comparte supuestos fundamentales sobre la base de los cuales puede articular desacuerdos y organizar debates, que lee en buena medida los mismos textos, forma las mismas expresiones figuradas y comparte los criterios de victoria y derrota en el debate intelectual, sino que hace todo esto con medios y por medios institucionalizados, clubes y sociedades, publicaciones periódicas e instituciones educativas más formales<sup>13</sup>.

Así, el problema de la academia se replica en la cultura: no podemos llegar a acuerdos sobre bases racionales acerca de los asuntos prácticos; en virtud de ello, una cultura emotivista se ajusta perfectamente a una academia que ha descuidado su *ethos* y su responsabilidad intelectual en la medida en que, bajo la apariencia del pluralismo neutral que se resiste a afrontar la evidencia del conflicto de tradiciones, se hace insignificante culturalmente.<sup>14</sup>

La alternativa que propone MacIntyre es la recuperación del lugar de la filosofía al interior de la universidad, como articuladora del saber y sobre todo, como actitud vital e investigativa. Naturalmente, ello

---

13. *Ibidem*, p. 268.

14. Ver MACINTYRE, Alasdair, *After Virtue*, University of Notre Dame Press, Indiana, 1984, capítulos 2 y 3.

implica que la actividad filosófica reflexione sobre sí misma y se asuma –al igual que toda investigación racional y a pesar de la Ilustración–

como encarnada en una tradición, concepción según la cual los criterios de justificación racional emergen y son parte de una historia en la que son vindicados por el modo como superan las limitaciones y remedian los defectos de sus predecesores al interior de la misma tradición”.<sup>15</sup>

El resultado de tal concepción es la construcción en el camino de una comunidad de amigos que, reconociéndose miembros de tradiciones en conflicto, se compromete cada uno con la propia y comparten el mismo fin, desarrollarla a partir del debate con otras en ejercicio de competencia dialéctica, lo cual permite justificar racionalmente la superioridad de alguna. En este escenario, los actores asumen que toda investigación empieza con el reconocimiento por parte de su autor, de su pasado intelectual y sociocultural específico; es esa historia la que constituye su horizonte para pensar el presente, para seleccionar problemas, recursos e interlocutores y para contrastar las posibilidades que brinda para actuar de manera acertada. Esa adopción de un punto de vista para leer, hablar, escribir y conversar, lejos de producir facciones y dogmatismos irracionales, saca el mejor partido de los desacuerdos y convierte la academia en “teatro de la inteligencia”, movilizado por el debate apasionado enriquecido por los comentarios críticos de partidarios y rivales.

A partir de la práctica del *ethos* filosófico en la universidad, ésta se convierte en comunidad académica, cuya justificación como institución es ser “lugar de desacuerdo obligado, de impuesta participación en el conflicto, en el cual una responsabilidad central de la educación superior sería iniciar a los estudiantes en el conflicto”<sup>16</sup>. En una institución así pensada, cada maestro adopta un punto de vista particular, se compromete con el avance de la investigación dentro de su tradición, entra en diálogo con tradiciones rivales y además apoya y ordena los debates, suscitando escenarios para asegurar la práctica de la conversación institucionalizada, en la cual se aprende que no existe la

---

15. MACINTYRE, Alasdair, *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame University Press, Indiana 1988, p. 7.

16. MACINTYRE, Alasdair, *Tres versiones rivales de la ética*, p. 284.

voz de una única razón común a todos y por tanto con autoridad universal. Tal ejercicio contribuirá a la forja del carácter de los miembros de la comunidad, a la adquisición de hábitos importantes para el desempeño en foros más amplios en la arena pública; mantenerlo es una tarea política dirigida a restaurar una cultura general compartida.

### 3. TRADICIÓN Y “ESPERANZA SOCIAL”

LA REFLEXIÓN DE MACINTYRE, al reconstruir la génesis y el sentido de la filosofía como práctica de indagación constituida por y constitutiva de tradición, aporta dos elementos centrales: primero, permite comprender por qué la filosofía no puede asumirse simplemente como disciplina académica, puesto que su trayectoria no está ligada al descubrimiento de un cierto número de problemas *naturales*, perennes, frente a los cuales su historia se leería como desarrollo del conocimiento de un objeto, en virtud del creciente refinamiento del ejercicio metódico de una racionalidad universal; nuestros antecesores en el tiempo no son protoinvestigadores limitados, ni la tarea filosófica se reduce a detectar sus preguntas equivocadas o a superar sus respuestas parciales. Segundo, explicita su *ethos* conversacional con claridad al subrayar, por un lado, el carácter narrativo de su práctica, en la cual, la formación consiste en convertirse en participante crítico de un entramado de historias y asumir desde ellas el rol y la identidad de un partidario, no la de un observador neutral y, por otro lado, la necesidad del trabajo en una comunidad de amigos –la cual incluye necesariamente rivales– para mantener viva la pasión por el debate, en el cual el reto es el desarrollo de las distintas perspectivas, las cuales comprometen nuestra identidad personal y social.

Sin embargo, su comprensión del vínculo filosofía-tradición, al tiempo que reconoce la pluralidad de tradiciones en conflicto, aspira a poder justificar de modo racional la superioridad de alguna de ellas para pensar el presente. Así, en su narrativa la tradición queda demasiado encerrada en la historia y se percibe la nostalgia de una conversación ininterrumpida y convergente, como en el pasado, en el seno de una cultura premoderna, en donde la teoría moral y la práctica pública florecían de manera armónica.

Richard Rorty, asumiendo el carácter histórico y conversacional de la práctica filosófica, a su juicio inseparable de la figura del intelectual público, propone una forma de inserción en la tradición, que evita el recurso a la fundamentación como articuladora de la esperanza social en una cultura compartida; su propuesta es la comprensión de la historia intelectual como “historia de metáforas”, en la cual el progreso y la esperanza son producto de variadas contingencias, no de la puesta en práctica de proyectos racionales. En ella, el *ethos* de la práctica filosófica es

redescribir múltiples cosas en forma nueva hasta crear un patrón lingüístico que tiene a la generación naciente a adoptarlo, causando así la búsqueda de nuevas formas de comportamiento no lingüístico apropiadas a él<sup>17</sup>.

La comprensión del lenguaje como “caja de herramientas” cuya función es inventar nuevas descripciones de la experiencia, permite abandonar su concepción como expresión más o menos adecuada del pensamiento que, mediante el rigor en el ejercicio metódico, se va acercando cada vez más a una representación adecuada de la realidad, a la objetividad y a la verdad. Tal concepción, compartida por el canon del positivismo científico y de la tradición metafísica de la filosofía, será sustituida por un proceso contingente de introducción de metáforas sin valor cognitivo, pero capaces de producir efectos en las conversaciones habituales, interrumpirlas, distorsionarlas y, en el mejor de los casos, habilitar a los interlocutores para crear algo antes ni siquiera soñado.

La contingencia del lenguaje causa la contingencia de la subjetividad y la de la comunidad, en la medida en que ambas se desnaturalizan y se entienden como resultado del uso de un “vocabulario final”, de un conjunto de palabras al interior del cual las personas realizan las distinciones mentales y emocionales que motivan la acción:

son palabras en las que formulamos la alabanza de nuestros amigos y el desprecio a nuestros enemigos, nuestros proyectos a largo plazo, las dudas profundas acerca de nosotros mismos y nuestras más elevadas

---

17. RORTY, Richard, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press, New York.

esperanzas. Son las palabras en las que narramos, en algunas ocasiones de manera prospectiva y en otras retrospectiva, la historia de nuestras vidas<sup>18</sup>.

La interrupción de las conversaciones que sostenemos con otros, y con nosotros mismos, mediante la introducción de ruidos poco conocidos, moviliza la mente a imaginar nuevas formas de existencia, candidatas a ser actualizadas; así mismo, abre un escenario inédito para la política, al comprenderla como la redescipción de la experiencia presente en términos de las características del mundo que deseáramos vivir y con el cual estamos dispuestos a comprometernos con la pasión necesaria para ponerlo en obra en los actos, pero con el humor de quien reconoce que su utopía futura no puede apoyarse en ningún tipo de fundamento.

En el contexto anterior, la inserción de la actividad filosófica en la tradición se transforma, asemejándose al encuentro con la poesía, con metáforas que mantenemos vivas como dispositivos que impulsan a salir de paseo sin propósito definido, por el gusto de caminar, movimiento que está, como dice Klee, en la génesis de toda obra de arte, de toda vida. La conversación con quienes nos antecedieron se da como un encuentro libre con poemas que nos apasionan y nos conmueven y a los cuales nos acercamos sin la pretensión de descifrar, mediante una disección analítica de sus proposiciones, un sentido o un mensaje —eso sería matarlos—, sino con la espontaneidad de quien está tejiendo una historia compartida y desea ampliar el círculo de amigos que pueden acompañarlo en su puesta en escena. Lo que acontece en cada encuentro es que se tejen puentes de solidaridad, vecindades emocionales posibles a partir de la diferencia, del desplazamiento producido entre la vida vivida y la reconstruida de modo narrativo por el lector que se ha tornado interlocutor.

En consecuencia, la conversación no requiere ser convergente ni darse de manera ininterrumpida; las relaciones que se establecen no tienen referentes externos de validación, ni en la obra producida por el autor que traemos en cada caso a la conversación, ni en un canon estable de interlocutores en virtud de supuestas conexiones teóricas o

---

18. *Ibidem*, p. 73.

metodológicas. La clave no está en el pasado sino en los fragmentos de él que habilitan imágenes de futuro: el encuentro ineludible de la filosofía con su historia, adopta la forma de entramado narrativo de vecindades y resonancias plausibles, versiones creadas a posteriori, que expresan las creencias y esperanzas de quienes las cuentan y las ponen en circulación. Al interior de la academia, esa conversación se anima en proporción a las vidas poéticas individuales que entran en ella; la comunidad de investigación, el nosotros requerido por todo hablante, es un acontecimiento, efecto de la experiencia, en cierta forma casual, de esperanzas compartidas con las que nos comprometemos, no por el trabajo sistemático de búsqueda de principios o fundamentos teóricos y morales comunes.

De manera correspondiente, la práctica pedagógica está animada por la pasión de

inculcar en los estudiantes dudas acerca de la imagen que tienen de sí mismos y de su sociedad, con la pretensión de que la conciencia moral de cada nueva generación sea sutilmente diferente de la anterior<sup>19</sup>.

Para lograrlo, es preciso abrir el espectro de la interlocución a la experiencia de la lectura compartida, que responde a “la necesidad de los estudiantes de tener puntos de referencia comunes con gente de otras generaciones” y a la de los profesores “de poder enseñar con los libros que los han conmovido, entusiasmado, y han cambiado sus vidas”<sup>20</sup>.

En el ámbito social más amplio, lo anterior se traduce en la auto-representación del filósofo o del intelectual como un *ironista*, que comparte sus historias con el público, reconociendo que ellas son descripciones tan contingentes, frágiles y cambiantes, como las que circulan en el mundo cotidiano<sup>21</sup>. Lo anterior no equivale a afirmar la inutilidad social de la filosofía:

---

19. RORTY, Richard, “The Humanistic Intellectual: Eleven Theses”, in *Philosophy and Social Hope*, penguin Books, London, 1999, p. 126.

20. *Ibidem*, p. 130.

21. *Ibidem*, p. 73.

El hecho de que las ideas tengan consecuencias no significa que nosotros, los filósofos, especialistas en ideas, estemos en una posición privilegiada. No estamos para proveer principios, fundamentos, diagnósticos teóricos profundos ni visiones sinópticas (...) somos personas que tenemos alguna familiaridad con cierta tradición intelectual, como los químicos la tienen con las consecuencias de mezclar determinadas sustancias. Podemos advertir acerca del resultado de intentar combinar o separar ciertas ideas, con base en nuestro conocimiento de experimentos pasados. Si lo hacemos, quizás podamos contribuir a la tarea de pensar el presente. Pero no somos las personas a quienes acudir si lo que se busca es la confirmación de que aquello que se ama con todo el corazón es central a la estructura del universo, o de que el sentido que se tiene de la responsabilidad moral es racional y objetivo<sup>22</sup>.

Ahora bien, el desvincular la filosofía de su pretensión de fundamentar la moral y la política, no significa pérdida de rigor, de experticia ni de integridad para el intelectual público; tampoco mina su responsabilidad con el bien común. Se trata más bien de restaurar la imagen liberal del respeto y el reconocimiento a la pluralidad de creencias que dan vida a la civilización y a la ciudadanía. El filósofo moral puede y debe pronunciarse en torno a cuestiones públicas, pero sin la pretensión de erigirse en autoridad, en virtud de un imaginado punto de vista privilegiado, neutral, ajeno a la tradición de la conversación, génesis y destino de toda creencia. La esperanza social se apoya en la construcción de una cultura no fundamentalista, en la cual se promuevan los hábitos de la sospecha frente a lo dado por cierto, la curiosidad por las argumentaciones de las perspectivas rivales y con ella la equidad y la solidaridad, el progreso ético. Esta imagen recoge, como señala Martha Nussbaum, lo ganado a partir de la tradición liberal:

El filósofo experto puede proporcionar enormes beneficios a la cultura pública de una sociedad democrática, aunque en un sentido importante, el filósofo simplemente amplía y sistematiza las creencias que los ciudadanos ya tienen de alguna manera<sup>23</sup>.

---

22. RORTY, Richard, "Trotsky and the Wild Orchids", in *Philosophy and Social Hope*, pp. 19-20.

23. NUSSBAUM, Martha, "Moral Expertise? Constitutional Narratives and Philosophical Argument", en *Metaphilosophy*, 33, 5, Oct. 2002, pp. 502-520, p. 513. (La traducción es mía).

La caracterización anterior del liberalismo, ciertamente resulta menos restrictiva que la de MacIntyre y permite mirar al futuro más que al pasado en la comprensión del vínculo filosofía-tradición. Es sugerente pensar que el diagnóstico de la modernidad realizado por MacIntyre, la demoniza porque excluye una versión del proyecto ilustrado a la que Rorty otorga un lugar privilegiado: se trata de la filosofía moral de David Hume<sup>24</sup>. Justamente, el filósofo escocés reconstruye el punto de vista moral y la estabilidad política no a partir de una teoría filosófica, sino a partir de las capacidades humanas de cooperación y simpatía, que se amplían, se refinan y tornan reflexivas las distintas prácticas sociales, mediante el ejercicio de la conversación. Explorar en detalle tal sugerencia podría contribuir a ampliar el espectro del canon de la práctica filosófica instituida, pero sobrepasa los límites del presente trabajo.

Recapitulando, el nexa filosofía-tradición no sólo hace posible sino que impulsa la metáfora del filósofo como intelectual público; de ella pueden imaginarse múltiples derivas, efecto del interjuego entre conversaciones articuladas en el pasado y conversaciones soñadas, convocadas desde el futuro que deseamos. El paulatino desplazamiento desde la búsqueda de la certeza hacia la esperanza compartida, puede dar al filósofo las herramientas comunicativas y el carácter adecuado para el encuentro con el público y, a éste, la curiosidad necesaria para caminar con él, por el gusto y la utilidad del ejercicio, sin preguntar por el proyecto ni por su fundamento; ambos mirarán con humor y desconfiarán de sus convicciones, pero sentirán la pasión suficiente para apostar por ellas; aprenderán que en la historia, como en el arte, la experiencia de la trayectoria siempre es más rica que la del producto.

Gracias.

---

24. Ver: RORTY, Richard, "Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo", en: *Verdad y progreso*, Escritos Filosóficos 3, Cap. 9, Paidós, Barcelona, 2000. "Ethics Without Principles", en: *Philosophy and Social Hope*, London, Penguin Books, 1999, Ch. 4. La discusión con MacIntyre la entabla BAIER, Annette, *Postures of the Mind. Essays on Mind and Morals*, Methuen & Co. Ltd., London, 1985, Cap. 13.