

## DISCUSIONES/DISCUSSIONS

### LA FILOSOFÍA DENTRO DEL CONTEXTO DE LA POLÍTICA CIENTÍFICA ACTUAL EN ARGENTINA<sup>1</sup>

### PHILOSOPHY WITHIN THE CONTEXT OF THE PRESENT SCIENCE POLICY IN ARGENTINA

Fabián Mié  
IHuCSO-Universidad Nacional del Litoral  
CONICET

#### **Resumen:**

La supervivencia académica de la filosofía está sometida actualmente en Argentina a una presión impuesta por criterios de productividad e impacto alentados a través del rediseño en curso del sistema científico. Si bien este proceso en desarrollo creciente atañe a las ciencias básicas en general, puede advertirse que aspectos específicos de la elaboración del conocimiento filosófico, incluyendo sus períodos de tiempo y criterios de validación tradicionales, son difícilmente compatibles con una idea de conocimiento socialmente dominante cada vez más orientada a la aplicación y al retorno económico de la inversión en ciencia. En este contexto, es dudoso que la filosofía pueda apelar a justificaciones como la de la “potencial utilidad”, que tienen a su alcance otras ciencias básicas (Schwarz 2017). Hay dos cuestiones candentes y conjuntas que considerar aquí: (a) ¿qué hace de la filosofía todavía hoy una forma del saber socialmente aceptable?, y (b) ¿por qué el estado tiene que seguir manteniendo con fondos públicos esa disciplina dentro de las instituciones académicas? En este artículo me propongo esbozar una justificación posible del papel que puede caberle a la filosofía en el contexto actual (primeramente enfocado en Argentina); sugiero que esa justificación proviene de la necesidad de revisar críticamente la idea dominante del saber y apunta a reformular el proyecto del ideal humano de racionalidad.

---

<sup>1</sup> El presente artículo es una versión ampliada de la comunicación leída en el XVIII Congreso Nacional de Filosofía Asociación Filosófica de la República Argentina (AFRA) (San Juan, Argentina, 4 al 6 de octubre de 2017), en el marco de la Mesa Plenaria coordinada por Daniel Scheck y dedicada al tema: “El debate sobre políticas de investigación en las humanidades en el Siglo XXI”. Quisiera reconocer la discusión con los colegas en el Congreso de AFRA y las observaciones realizadas por el evaluador anónimo dispuesto por esta revista.

**Palabras clave:** Saber filosófico; Utilidad; Ciencia básica; Humanidades.

**Abstract:**

The current new design of the scientific system in Argentina as well as its associated criteria of productivity and academic impact put academic philosophy's survival under a strong pressure. Although this ongoing process concerns fundamental sciences in general, one may think that some specific features of philosophy – including the time period for elaboration of its proper knowledge and its traditionally accepted validation criteria – are hardly compatible with the dominant idea of knowledge that is widely accepted in our societies; it is the idea that knowledge is valuable as far as it can be applied and may generate returns on investment. Within this context, it is doubtful that philosophy can be justified by means of the “potential usefulness” available to other fundamental sciences (Schwarz 2017). In my view, there are two red-hot related questions to consider here: (a) what makes philosophy a form of knowledge that is still acceptable for our society?, and (b) why the government should still invest public funds to continue to maintain this discipline within academic institutions? In this paper, I try to sketch a possible justification of the role of philosophy within the present context (focused on Argentina); I suggest that this justification comes from a necessary revision of the dominant idea of knowledge and aims at a reformulation of the project of the human ideal of rationality.

**Key Words:** Philosophical Knowledge; Utility; Fundamental Science; Humanities.

## 1. Un contexto económico-político para la ciencia aplicada y una defensa de la ciencia básica

El investigador argentino vinculado al MIT, Eduardo Dvorkin –quien fuera uno de los principales responsables de los cálculos estructurales para los satélites ARSAT 1 y 2–, ha llamado recientemente la atención sobre la necesidad de entender los lineamientos de la política científica trazadas por el gobierno actual en Argentina en relación con lo que el creador del Foro de Davos, Klaus Schwab, denomina la “cuarta revolución industrial”.<sup>2</sup> Esta cuarta revolución industrial, aún en ciernes, estaría vinculada a distintos fenómenos tecnológicos, como las impresoras 3D que trabajan con materiales duros, la automatización y

---

<sup>2</sup> Entrevista publicada en el diario *Página/12* (02/10/2017), <https://www.pagina12.com.ar/66464-otra-vez-hay-ingenieros-desocupados>. (Recuperado el 22/11/2017). A un año de la escritura de la primera versión del presente artículo, los lineamientos de la gestión del gobierno nacional, en todo lo que hace al financiamiento de la investigación y a su planificación, no se han más que profundizado.

robotización con alto impacto en la ocupación de mano de obra humana en el mundo del trabajo,<sup>3</sup> y la valoración económica (y financiera) de empresas que no poseen bienes de capital.<sup>4</sup> Mientras que Schwab destaca que este contexto modifica drásticamente el ámbito laboral, Dvorkin señala los cambios correspondientes en las instituciones y las prácticas vinculadas a la ciencia y la investigación que ese contexto trae aparejado. Al respecto, el impacto que Dvorkin observa críticamente en nuestro país se describe en los siguientes términos:

La falta de tracción del estado, que es la principal fuente de investigación científica, implica un retroceso en el camino del manejo del paquete tecnológico en la producción industrial, que es lo que realmente importa. No hay país desarrollado que tome la decisión de ajustar su sector científico.<sup>5</sup>

No quisiera tomar este diagnóstico bastante sombrío como algo indiscutible y definitivo; no porque no sean observables ya en la actualidad algunos de los efectos que en dicho diagnóstico están insinuados, sino porque quisiera plantear estas cuestiones en términos hipotéticos a fin de invitar a examinar posibles causas y consecuencias de los actuales procesos políticos y económicos que se desarrollan en Argentina con incidencia en la planificación de la ciencia, el diseño de la educación superior y su financiamiento. Si el diagnóstico de Dvorkin acerca de los efectos que tendría el retiro del estado como motor del desarrollo científico-tecnológico fuera correcto, entonces estaríamos claramente ante nueva etapa en la que en Argentina se optaría por volver a ocupar un rol periférico en la producción de conocimiento y tecnología, lo que tendría un impacto negativo no sólo en la ciencia con aplicación tecnológica (ya que el país no intervendría en la diagramación de los productos tecnológicos que obedecen al interés nacional), sino también en toda la cadena de ciencia básica involucrada en ese proceso.

Ahora bien, el diagnóstico de Dvorkin se refiere primeramente a la ciencia aplicada. Pero ¿qué sucede con la ciencia básica? ¿En qué términos puede defenderse la producción de conocimiento no

<sup>3</sup> Es decir, la prescindencia creciente de seres humanos en la producción y la reconversión de la fuerza de trabajo en el área prestataria de servicios.

<sup>4</sup> El ejemplo es Uber, una empresa que no es propietaria de ningún automóvil ni emplea a ningún trabajador formal en relación de dependencia, pero cuyo valor de mercado es mayor que Delta Airlines. Los ejemplos podrían multiplicarse en cada región del orbe. En nuestro país un ejemplo similar puede ser Mercado Libre.

<sup>5</sup> Dvorkin (citado en n. 2 aquí arriba).

inmediatamente dirigido a su aplicación y al retorno económico?, ¿De qué manera puede resultar aún aceptable para los ciudadanos de una democracia liberal que una parte de su contribución deba ser dirigida por el estado a la elaboración de conocimiento no vinculado a la producción y que, por lo tanto, tiene un alto margen de “inutilidad”, de manera tal que el ciudadano probablemente no obtendrá beneficio alguno de aquello a lo cual, como parte del contrato social aún vigente, contribuye a sostener? Naturalmente, estos interrogantes abarcan, por su misma amplitud, un conjunto de actividades administradas por el estado: salud pública y educación, primeramente; seguridad también. Pero es en el campo de la elaboración de conocimiento en ciencias básicas sobre aquello que aquí me interesa concentrarme; y más particularmente sobre una clase de conocimiento particularmente “inútil”, la filosofía. No aludo con esto a la “inutilidad” que tradicionalmente caracterizó a la “teoría”, entendida como una forma de elaborar conocimiento no dirigido a la satisfacción de necesidades materiales ni a la satisfacción del goce. Me refiero, más bien, a lo que, con criterios actuales, llamamos comúnmente un conocimiento “inútil”. Dos de los criterios que delimitan un conocimiento con esas características son los ya mencionados: no aplicación inmediata y no producción de beneficio económico directo. Las cualificaciones dadas por “inmediato” y “directo” son, en este caso, particularmente relevantes. Pero no quisiera usarlas aquí como atenuantes ante la acusación. Quisiera incluso avanzar un paso más y sugerir que la grilla que habitualmente clickeamos para justificar los objetivos económicos de nuestra actividad, es decir, “promoción general del conocimiento”, apenas ofrece un resquicio para continuar requiriendo dineros públicos para nuestra actividad y práctica. En efecto, esa opción está lejos de tener la fuerza de justificación que convierte en socialmente aceptable de manera plena a una determinada actividad. Certestamente, los burócratas de turno ya han decretado el acta de defunción de ese casillero, a pesar de que muchos de nosotros parecemos o bien no haber tomado nota de ello suficientemente o bien hacer como si pudiéramos seguir como hasta ahora hasta que pase esta tormenta apenas transitoria. La jerga burocrática corriente no parece permitir atajos similares. Sirviéndose de ella, se nos ha señalado como meros productores de *papers*, que pretenden perpetuar su posición de privilegio en la torre de marfil. Se ha trazado, así, una contraposición entre el supuestamente rígido investigador tradicional y el investigador requerido por las nuevas formas de saber y por la actual sociedad. Este último, según los burócratas del momento, tiene las características del emprendedor, del

auto-gestor y de quien se mueve nerviosamente en ese *multitasking* que sólo encuentra descanso cuando ha logrado entrar en sinergia con el sector privado de las grandes corporaciones que finalmente justificarán la producción de conocimiento mediante una financiación a largo plazo para este nuevo investigador. Al hacer esta sugerencia, los administradores de consejos y agencias pasan por alto (o quizá no) que el sector empresario mide mayormente sus inversiones en términos de la aplicación tecnológica que genera un retorno económico seguro y de corto plazo; es decir, los tiempos y los procesos de producción de uno y otro sector (el de la ciencia básica y el empresarial) son claramente divergentes y difícilmente compatibles en muchos casos; o no lo son si no existe una planificación que los acompañe y criterios de prioridad que los armonice.

Para el campo específico del conocimiento filosófico practicado en las instituciones universitarias incluso una planificación de ese tipo, como la que existe en otros países, no constituye un fácil reaseguro. Esto se debe puramente a las prácticas y al estilo de formación que son peculiares de la filosofía. Me refiero al tipo de prácticas y estilos de formación de la filosofía académica que llevaron al filósofo británico Michael Dummett a sugerir que criterios de eficiencia, como la intensificación de la competencia y la multiplicación de publicaciones –sintetizadas en la conocida admonición *publish or perish*–, terminan siendo nocivos para la calidad de la formación y la producción filosóficas.<sup>6</sup> Por ello, los problemas de subsistencia institucional que la filosofía afronta hoy no son exactamente los mismos que amenazan a las ciencias básicas en general. Mientras los filósofos continuemos conformándonos con resquicios como los que hasta el momento nos ofrece la grilla “promoción general del conocimiento”, nuestra actividad académica y su mantenimiento a través de fondos públicos seguirán dependiendo de un hilo.

En relación con el impacto de este problema epistemológico y económico en el campo general de las ciencias básicas, el último Presidente de la Fundación Alexander von Humboldt, Helmut Schwarz, argumentó convincentemente a favor de dos puntos que parecen ser puestos en entredicho por distintas formas de evaluar y valorar el conocimiento científico en la actualidad.<sup>7</sup> Si bien la argumentación de

---

<sup>6</sup> Dummett 1991, viii-x.

<sup>7</sup> Schwarz fue hasta diciembre de 2017, y por el ejercicio de 10 años, Presidente de la Fundación Alexander von Humboldt –una de las más importantes fundaciones estatales

Schwarz no puede usarse directamente para una posible defensa de la investigación y enseñanza de la filosofía en las universidades y en las instituciones que financian el desarrollo de proyectos en esa área –lo que se comprende por el hecho de que Schwarz apunta generalmente a preservar aspectos de la ciencia básica y su financiación–, su argumentación es sutil y merece ser tenida en cuenta en este contexto tanto para entender mejor cómo suele verse la tarea de los científicos desde la óptica de la clase política y de la sociedad contemporánea en general, como también para identificar cuál puede ser una defensa específica de la filosofía. Schwarz titula su alegato en favor de la ciencia básica tomando prestadas las palabras de otro ensayo publicado en 1939 por el fundador del Institut for Advanced Studies de Princeton, A. Flexner:<sup>8</sup> *Sobre la utilidad del conocimiento inútil*. Schwarz se propone defender básicamente dos tesis:

---

dedicadas a la promoción de la ciencia básica y aplicada a nivel mundial. Su perfil institucional puede consultarse en <https://www.humboldt-foundation.de/web/praesident.html>. (Recuperado el 22/11/2017).

<sup>8</sup> Flexner 1939. El panfleto de Flexner puede consultarse en pdf. en <https://library.ias.edu/files/UsefulnessHarpers.pdf>; el de Schwarz puede consultarse en [https://www.nature.com/articles/s41570-016-0001?WT.mc\\_id=FBK\\_NATREVCHEM\\_1702\\_Free\\_content\\_0001](https://www.nature.com/articles/s41570-016-0001?WT.mc_id=FBK_NATREVCHEM_1702_Free_content_0001). (Ambos recuperados el 22/11/2017). No puedo menos que recomendar vivamente la lectura de ambos textos, algunas de cuyas expresiones, por cierto, deben entenderse en el contexto histórico y geo-político al que pertenecen sendos autores. Sin embargo, su validez actual y aplicabilidad a otros contextos me parece tan posible como necesaria. Tal vez uno de los párrafos del texto de Schwarz que puede sonar más extravagante para mentes “eficientistamente” orientadas es el siguiente, que sintetiza, además, el credo básico de la Fundación Alexander von Humboldt: “New knowledge is generated when researchers are driven by the desire to understand, a desire that can only be acted on when intellectual pursuit is liberated from the constraints of concrete applications and tightly set targets. ‘Knowledge ought to precede application,’ stated Max Planck amidst the depressing atmosphere hovering over Europe in the wake of the First World War, and it has remained the precept on which the Max-Planck-Gesellschaft (MPG) operates to this very day. Along with generous public funding, their focus on basic research, the uncompromising pursuit of excellence and hiring the very best, has put the MPG on par with the best and most prestigious research institutions in the world. [...] “In the experience of the Alexander von Humboldt-Stiftung, generously sponsored sustainable support for individuals is the best method to provide scope for risks and changes. This Foundation has its own, rather special profile: its sponsorship principles have remained unchanged ever since its establishment more than 60 years ago. These principles have withstood the test of time and are quite simply to support people, not projects; to look for the very best; to not believe in quotas — not for countries, disciplines, gender or age; and to not get involved in short-term project funding dictated by the fashion of the day. We promote people — individuals — and

(1) promover y financiar la ciencia básica según el *criterio de la utilidad* es pernicioso tanto para la ciencia como para el ser humano; y

(2) si bien la labor en la investigación básica es esencialmente *colaborativa y grupal*, a menudo los descubrimientos que abren nuevos caminos se deben al interés y a la curiosidad de los *individuos*.

Tal vez a nosotros, argentinos, profesionales discepoleanos en la hermenéutica de la sospecha, estas dos tesis nos parezcan de una ingenuidad grandiosa. A quien vea las cosas así quisiera recordarle que dichas tesis provienen de personas que conocen a fondo los aspectos tanto específicos de la ciencia como sus rasgos institucionales y financieros. Más allá de ello, Schwarz insiste en que ninguna de las dos condiciones mencionadas para el desarrollo de la ciencia básica se satisfacen si se quita *tiempo, libertad y confianza* a los investigadores. Schwarz (y la Fundación Humboldt) ven en la promoción de investigadores (no primeramente de proyectos de investigación grupales a los que se exige resultados en el más corto plazo posible) en ciencia básica (y también aplicada) una tarea que apunta a favorecer condiciones para una ciencia que efectúa *descubrimientos*, para lo cual hacen falta aquellas condiciones: tiempo, libertad, confianza. Pero esos descubrimientos, en el campo de la ciencia básica, no conducen a *aplicaciones inmediatas*; y posiblemente muchos de ellos no conducen a ninguna *aplicación tecnológica* ni van *directamente en beneficio de la sociedad*. Lo que se favorece a través de su financiamiento es, entonces, la producción libre de *conocimiento*.

Tal vez, una posición como ésta puede parecernos aceptable ya que proviene de alguien que es miembro de una sociedad con necesidades básicas ampliamente satisfechas, es decir, desde la posición cómoda de países con recursos económicos excedentes. Sin embargo, conviene recordar que muchas de estas instituciones surgieron en períodos de postguerra (en el caso de la Fundación Humboldt, con posterioridad a la Segunda Guerra Mundial), precisamente con vistas a

---

have very good evidence to suggest that this is indeed the best policy to support research. With our various programs we try hard to offer scientists, in particular the young ones, a chance to realize their dreams. Ultimately, society's dreams and aspirations are dependent on how their young people develop, and what space and creative opportunities they are afforded. Are they able to develop freely, unhindered in their implementation of ideas and able to live up to their potential? In the context of science this is equivalent to asking: how are young researchers faring? Young scientists and scholars need space to pursue their quest for knowledge and to test themselves and their ideas — too much control and too many restrictions are fatal”.

atender necesidades de otro tipo así como a favorecer el desarrollo humano y estabilizar democráticamente las naciones devastadas por la guerra; es decir, se trata de instituciones que nacieron y se consolidaron en medio de un cúmulo de necesidades básicas (de alimentación, de vivienda, de salud, de seguridad, de educación básica, etc.) profundamente insatisfechas. Sospecho que eso es un denominador común a la creación de muchas instituciones universitarias en su momento histórico.

Quisiera señalar un último punto sobre el trabajo de Schwarz. Cuando él se refiere a la *libertad* como condición actual de la investigación básica no alude a las restricciones que impusieron los estados totalitarios, sino a la falta de confianza que se vive casi mundialmente en estados liberales, donde, en palabras de Schwarz, “[...] la ciencia básica está bajo presión de justificarse a sí misma. Está en riesgo y es vulnerable” (Schwarz 2017). ¿De dónde puede proceder ese riesgo en que estaría la investigación básica? La respuesta de Schwarz a esto es que la política actual que prevalece mundialmente es la de medir el valor de la investigación en términos de *utilidad*, *impacto social* y la *generación de un producto económicamente transable*.

Ahora bien, por más atractiva que nos parezca esta línea de argumentación, con la cual la filosofía, como ciencia básica, puede compartir algunos aspectos comunes, lamentablemente no sirve como una defensa apropiada de la supervivencia institucional de la investigación filosófica y de la enseñanza de la filosofía en las universidades, ya que los filósofos no puede alegar, por ejemplo, haber inventado una cosa tal como la (en su momento) extravagante teoría de la relatividad general de Einstein, que hiciera posible, décadas después, la navegación satelital, de la cual hoy todos nos servimos. En efecto, no está al alcance de la filosofía esgrimir una auto-justificación en términos de *utilidad potencial*. La filosofía puede contarse entre las ciencias básicas, pero la naturaleza de su saber es de otro tipo; de tal manera que una posible justificación de su supervivencia institucional también debe ser diferente. Ahora bien, aquí entramos en arenas movedizas, ya que la *definición de la naturaleza* de la filosofía, que parece requerida para *justificar* un papel de la filosofía en el complejo actual de los saberes, no puede darse con prescindencia de la *manera de hacer filosofía* ni de la *época* a la que pertenece la filosofía que practicamos. Permítanme ofrecer al menos mi versión del asunto.



## 2. *Crisis de justificación de la filosofía como crisis de la racionalidad*

Como todos sabemos, maneras de hacer filosofía hay muchas; la noción de filosofía para la que aquí trataré de sugerir una justificación en vista de su papel en el contexto actual de los saberes y de su inserción institucional, responde, ciertamente, a *sólo una* de esas maneras, y no aspira a cubrir todas las posibles. Sin embargo, la *manera de hacer filosofía* que tendré en cuenta en esta justificación no parte dogmáticamente de una determinación de *contenido* para definir la filosofía, sino que atiende a la naturaleza de su *procedimiento* y de su *interés* y *medios* de trabajo, y en tal sentido trata de justificar un posible lugar para la filosofía en el contexto de los conocimientos a partir de la misma *práctica* y del *dominio de cuestiones* a las que se aplica esta forma del saber.

La presión actual que se ejerce sobre la filosofía (y la ciencia básica, en general) desde sectores unilateralmente arraigados en lo que podríamos llamar *eficientismo* (e incluso en cierto *cientificismo* que evalúa integralmente la importancia del conocimiento en términos de aplicación y transferencia tecnológica) creo que no puede entenderse haciendo abstracción del trasfondo constituido por el complejo contexto histórico de la *crisis de la modernidad y de las ciencias*, pues, en definitiva, la presión actual para encontrar una justificación a la práctica académica de la filosofía en sus formas tradicionales es resultado de los problemas todavía existentes vinculados a cierta *crisis de la racionalidad*, que se expresa, por ejemplo, en una crisis de la justificación que puedan obtener conocimientos no ligados a la producción de bienes transables. La sugerencia principal que haré aquí es que la *crisis de justificación institucional de la filosofía*, que esta disciplina atraviesa actualmente en nuestro país, no es meramente un acontecimiento histórico contingente o un hecho geográficamente limitado a un país periférico. Esto es así si es cierto que la *crisis de justificación de la filosofía* en el contexto actual de la investigación en Argentina guarda una cierta relación con la *crisis aún no resuelta de la racionalidad moderna –racionalidad* de la cual la filosofía constituye una parte, aunque de una manera aún por determinar.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> Me doy cuenta de que estas vinculaciones que meramente acabo de proponer (entre problemas para justificar actualmente la institucionalización de la filosofía y la ciencia básica, por un lado, y una crisis de la racionalidad, que sería consecuencia de la crisis de las ciencias modernas, por el otro) son no sólo de por sí controvertidas, sino que además tienen un muy largo alcance y requieren de múltiples matizaciones y, sobre todo, de un

### 3. La Modernidad y su crisis

El concepto de *modernidad* (época moderna) está indisolublemente vinculado a procesos bien conocidos, como el surgimiento de la ciencia experimental, los descubrimientos geográficos de nuevas tierras y su conquista, la Reforma protestante y la Revolución Francesa, entre otros. Max Weber caracterizó a la modernidad por su relación con la secularización y la evolución de las sociedades, lo que, en términos económicos, dio lugar al capitalismo y, en términos políticos, al estado liberal moderno y su inherente aparato burocrático. En sede filosófica, esa época es la *Época de las Luces*, con sus proclamas de autonomía o autodeterminación, y la época en que, a partir de Descartes, el saber filosófico se concibe como una empresa de *fundamentación* con base en un *sujeto* que paulatinamente va adquiriendo rasgos de *pureza* y *trascendentalidad*, para luego expandirse en un *Absoluto* de carácter histórico.

Con Hegel, la modernidad se convierte decisivamente en una época que se auto-comprende desde el horizonte de la historia en su conjunto. Jürgen Habermas describe esta situación citando el prefacio de la *Fenomenología del Espíritu*, donde Hegel afirma la novedad del *tiempo nuevo* (*Neuzeit*) en términos de ruptura con el pasado y tránsito hacia algo nuevo... una *superación* que se abre al futuro, englobando la totalidad de la historia en una *historia universal* (Habermas 1989, 17). En el orden de la estética, la contracción hacia el sujeto que caracteriza a esta época dio lugar a experiencias en las que *en el sujeto* se reúne lo profano y lo sagrado, lo mutable y lo imperecedero.<sup>10</sup> Los cartesianos,

---

examen detallado sobre las distintas ciencias involucradas y los aspectos históricos e institucionales aludidos. Particularmente en el caso de la disciplina filosófica debería mostrarse cuál es el decurso que ha ejecutado la filosofía en el marco de la crisis de la racionalidad moderna, como para que sea aceptable afirmar que los problemas actuales de su supervivencia institucional guardan una estrecha relación con la configuración histórica de esa forma del saber en la crisis de la modernidad. Se trata de una labor que no estoy en condiciones de afrontar aquí, obviamente. En reemplazo de ello, me apoyaré (aunque sin por ello aceptar totalmente) en algunos diagnósticos sobre los distintos aspectos allí aludidos; véase para ello Husserl 1992; Heidegger 1938; Heidegger 1996; Habermas 1989; Guariglia 2001; Vattimo 1987<sup>2</sup>; Vigo 2012. Sobre la ubicación de la filosofía como ciencia humana, compárense los distintos puntos de vista de Williams 2000 y Berti 2013.

<sup>10</sup> Habermas señala como representante de esta situación a Baudelaire; otro podría ser el gran poeta italiano Eugenio Montale: “Mira, en estos silencios en que las cosas // se abandonan y parecen muy próximas // a traicionar su último secreto, // a veces esperamos // descubrir un error de la Naturaleza, // el punto muerto del mundo, el

Spinoza y Leibniz, habían intentado, cada uno a su modo, mantener atados dos órdenes, la *res extensa* y la *res cogitans*; el uno, suponiendo un *paralelismo sub specie aeternitatis*; el otro, garantizando la atadura a través de una *armonía preestablecida*. La *crisis de la modernidad*, en sus múltiples aspectos, es un resultado de que esos dos órdenes, la *naturaleza* y la *subjetividad*, llegaron a desatarse en el preciso momento en que el *gran garante de la atadura*, la suposición de *Dios*, dejó de mantener unidos a *naturaleza* y *razón*. A partir de allí llegó a ser un problema cómo coordinar naturaleza y normas. Sirviéndose del término “nihilismo” Nietzsche es el gran emisor del diagnóstico sobre el alcance de esa ruptura y de su impacto en la pérdida de fundamento en los más diversos órdenes (religión, moral, ciencia, política, sociedad).<sup>11</sup> Todo lo demás es pre-moderno, una inútil defensa que busca mantener los privilegios ya perdidos del *ancien régime*. Es interesante y peculiar que dentro de la misma modernidad parecen anidar los gérmenes de su propia crisis y disolución. En tal sentido, Habermas describe la concepción que Hegel tiene del mundo moderno en términos de superioridad y crisis, a la vez, ya que un sujeto autónomo, que se ha desligado de los modelos, tiene que *estabilizarse*, *autocerciorarse*, es decir, de alguna manera, superar la escisión con el mundo y la historia, que la misma posición moderna del sujeto ha generado, pero sin dejar de extraer, a la vez, todo lo normativo a partir del sujeto mismo. Obviamente, ésta es una salida de la modernidad que difiere diametralmente de la que prevén, cada uno a su manera, autores como Nietzsche y Heidegger, en la medida en que éstos ya no aceptarán la vía del autocercioramiento, que busca mantener viva la perspectiva privilegiada del sujeto, capaz de fundamentar la verdad de alguna manera absoluta, en la convicción de que es todavía posible sustraerse al relativismo y a las convenciones.

A partir de la crisis consecuente de la modernidad puede decirse que la justificación de la racionalidad llegó a consistir en explicar de qué

---

eslabón perdido, // el hilo que al desenredarlo finalmente nos ponga // en el centro de una verdad” (Montale 1978). Ciertamente, ningún moderno de pura cepa afirmaría que los descubrimientos se producen al encontrar un *error* en la trama de la naturaleza... Montale ya pertenece a una época venidera, posterior a la modernidad, y que surge de la crisis de coordinación entre la trama del orden las cosas y la trama del orden del sujeto; es decir, la falta de coordinación entre la trama de una naturaleza externa clausurada en sí misma, por un lado, y la trama del orden subjetivo de las razones humanas.

<sup>11</sup> Véase Vattimo 1987, cap. 3 (esp. pp. 98 y ss.). La complejidad y centralidad del fenómeno del nihilismo en la cultura europea han sido estudiadas por Volpi 2005 (sobre Nietzsche y Heidegger, véanse los capítulos 7, 8 y 10).

manera nuestra razón puede anclarse en el mundo, sin necesidad de recurrir a argumentos dogmáticos, pero, a la vez, buscando esquivar las opciones más relativistas y escépticas. Es esto, en definitiva, un problema elaborado filosóficamente por Kant, que distintos autores posteriores, como Peter F. Strawson y John McDowell, en una cierta tradición, y Martin Heidegger, en otra, han asumido decididamente en época contemporánea. A la vez, la crisis de la racionalidad devino en una crisis del *concepto de razón*; superar la escisión kantiana entre *razón teórica* y *razón práctica*, es decir, entre los mundos de las *causas* y la *naturaleza*, por un lado, y el mundo de las *razones* y las *motivaciones de la acción humana*, por el otro, dio lugar contemporáneamente a variados intentos de *volver a articular mente y mundo, normas y naturaleza*. Uno de esos intentos provino de la recuperación de la *variedad de la noción aristotélica de razón* a través de la denominada “rehabilitación de la razón práctica”. En el centro de este debate está, a mi modo de ver, el intento de *re-articular mente y mundo* en el marco de un naturalismo que deje atrás distintas versiones de dualismo entre esas dos esferas.

Más adelante quisiera volver brevemente sobre estos problemas principales de la filosofía contemporánea. Pero antes de ello conviene decir que, si estoy en lo cierto en la descripción gruesa de este gran marco de desarrollo histórico de la Modernidad, entonces, la tarea de una *justificación* del papel de la filosofía *en la actualidad*, entendida como una *reconstrucción de la racionalidad*, debería admitirse que *se mantiene dentro del* espectro de la crisis de la modernidad, pero no quiere compartir ya algunos presupuestos típicamente modernos, como el del primado del sujeto que condujo a la escisión entre mente y mundo, ni está dispuesta a aceptar el recurso a alguna posición privilegiada para esgrimir fundamentaciones. A la vez, el intento de reconstrucción de la racionalidad tampoco comparte otros diagnósticos sobre la *crisis de la modernidad*, que tienden a abdicar de dos cosas: por un lado, de la *racionalidad* como un proyecto humano aún viable, y por otro, de un rol de la filosofía conforme a la identificación de problemas peculiarmente filosóficos. La primera de estas dos últimas actitudes la encontramos en el llamado postmodernismo filosófico; la segunda, en las variantes terapéuticas de la filosofía inspiradas en el segundo Wittgenstein y en la idea de que no hay un campo de problemas específicamente filosóficos, a resultas de lo cual la filosofía, en su historia y conceptos, tiende a disolverse en una *copulación* con distintas áreas (filosofía y literatura, filosofía y artes, etc.), a las cuales la disciplina filosófica proveería un cierto arsenal de nociones útiles.

En la propuesta de distintos autores que se dejan inspirar por el segundo Wittgenstein, la crítica de un rol superior (ya sea metafísico o epistemológico) de la filosofía como disciplina fundamental va de la mano de la desacreditación de un campo de problemas específicamente filosóficos. Una de las propuestas más acabadas en este sentido es el importante libro de Rorty publicado en 1979. Naturalmente, hay una gran distancia entre ser la disciplina fundamental en el árbol del conocimiento, como sucede en la concepción moderna tradicional, y prestar apenas algunas nociones útiles a distintas formas del conocimiento y la cultura, como es popular tomar hoy la filosofía. Sin embargo, hay una raíz común a ambos roles asignados a la filosofía, a pesar de que, en la segunda opción la filosofía no es la madre de nada sino un vástago más en la conversación de la humanidad. Esta última opción, adecuada a la corrección política del pluralismo del presente, parece difícilmente pensable sin que se haya impuesto una vez la concepción terapéutica de la filosofía, que también Rorty suscribe en su versión edificante de esa forma del saber.<sup>12</sup>

El papel que aquí busco reclamar para la filosofía como una forma del saber intenta diferenciarse de estas dos opciones mutuamente solidarias. La referencia de la filosofía, como forma del saber, a la existencia humana, mediante la cual intentaré formular algunas sugerencias para justificar esa disciplina, busca inspiración en aspectos del proyecto de la analítica del *Dasein* de Heidegger, cuya posición, a diferencia de lo que afirma Rorty, no me parece irremediamente atrapada en una concepción kantiana de la filosofía como disciplina básica (en su versión epistemológica). Mi sugerencia es que hay aún un espacio propio para la filosofía, aunque la delimitación del mismo no pueda hacerse sin filosofar; por lo tanto, debido a que el espacio de la filosofía no se determina sin filosofar ni con anterioridad a su práctica, ese espacio de cuestiones genuinamente filosóficas que está siempre por ser descubierto y determinado en la práctica del filosofar no es independiente de una manera de hacer filosofía. Esto no nos lleva necesariamente a recaer en posiciones fundacionistas a-históricas para mantener el privilegio de esta forma del saber, pero tampoco a contentarnos con un vaciamiento que priva a dicha forma del saber de todo contenido propio y la confina a ser como el médico a quien, al final

---

<sup>12</sup> Rorty 1989, 16-21 y parte III.

del tratamiento, el paciente despide aliviado.<sup>13</sup> En definitiva, toda mi propuesta descansa en la intuición de que hay aún para la filosofía un espacio propio entre esas diversas alternativas; y es también el hecho de que no puedo discutir aquí, como se debiera, esa intuición controversial lo que marca los límites de esta contribución y da a la misma un carácter meramente esquemático.

#### **4. La disputa sobre el significado de la crisis de la modernidad**

Quisiera ahora retornar a la cuestión de la crisis de la modernidad y considerar muy someramente dos respuestas alternativas: el *postmodernismo filosófico* y el proyecto mucho más interesante y pluralista, a mi modo de ver, que alienta una *reconstrucción de la racionalidad*.

##### **4.1. La opción postmoderna**

El postmodernismo filosófico es una respuesta a la crisis de la racionalidad moderna que no puede descartarse ya por el solo hecho de que hace un diagnóstico impiadoso y en muchos casos certero de la crisis de la modernidad. Sus propuestas y alternativas, en cambio, pueden ser más discutibles. La presentación del postmodernismo que hizo Gianni Vattimo en *El fin de la modernidad* se focaliza en Nietzsche y Heidegger. Tomaré aquí esa lectura para plantear la respuesta postmoderna, sin hacer otras consideraciones exegéticas.

En Nietzsche, la *crisis de la modernidad* se convierte en una *crisis del fundamento y la verdad*: la *verdad* se desenmascara como una *voluntad de verdad carente de fundamento*, ya que las palabras y las creencias humanas surgen de *metáforas, desplazamientos* sucesivos, que no proveen realmente un *conocimiento de las cosas en sí*. Nietzsche extraería de esa crítica dos consecuencias: (1) el lenguaje y las creencias funcionan en un *universo cerrado, puramente convencional y no*

---

<sup>13</sup> Rorty no está preparado para proponer la supresión de la filosofía del ámbito académico. Sin embargo, tras la reformulación que él mismo propone para el oficio del filósofo, cree que es más que suficiente para justificar el pago del salario a los profesores de filosofía el hecho de que éstos continúan siendo una especie de reservorio del saber tradicional, en cuanto conocedores y transmisores de las doctrinas de los grandes filósofos (Rorty 1979, 354). Desconfío profundamente de que ésta sea una justificación suficiente para nuestros funcionarios actuales –tal vez más descarnados que los que tenía enfrente el afortunado Rorty–; pero sobre todo me resisto a que los filósofos sean confinados a ese rol tutelar neutro de anciano sabio e inofensivo que está siempre allí para enseñarnos con detalle las ilusorias imágenes que han creado nuestros espejos a lo largo de la historia.

*regulado externamente*; y (2) al prescindir de la verdad se abre el camino hacia el *nihilismo*, como una *experiencia sin fundamento*.

En Heidegger, la *crisis de la modernidad* se convierte en la *consumación de la metafísica*, una tendencia del pensamiento occidental, a la que Heidegger confiere un alcance *ontológico* (es el *ser* el que se oculta, no los hombres los responsables de ello). En una de sus ideas más desafiantes, Heidegger afirma que la paulatina *objetivación* del ser a lo largo de la *historia de la metafísica* –historia que depende, en este sentido, de la *autonomización* de un sujeto que en la modernidad se convierte en quien *pone* la realidad– culmina en la *técnica* moderna, que realiza una *objetivación total*, una *puesta a disposición* de todo lo existente en términos de *recursos para su explotación*. Esto es algo que expresa su noción de *Gestell*.

La respuesta nietzscheana de una *experiencia del mundo sin fundamentos* y la heideggeriana de una *repetición* (*Wiederholung*) que intenta recuperar la *cuestión del ser*, pueden ser, cada una a su manera, *reacciones radicales* ante el problema acuciante de la *pérdida de sentido* ocasionada por el *descentramiento del sujeto moderno*, es decir, por el hecho de que *ese sujeto* (trascendental o absoluto) ya no es visto como el *responsable de la verdad*, en el orden del *conocimiento*, ni como *origen de los valores*, en el orden de la *moralidad*.

Ambos diagnósticos y ambas respuestas me parece que requieren todavía hoy nuestra reflexión; sin embargo, las *terminales* de esas reacciones, tal vez en sus difundidas versiones epigonales y más exageradas, no me resultan del todo claras ni convincentes. En definitiva, al rechazar *planamente* la aspiración a los requisitos de *universalidad* y *auto-esclarecimiento*, anclada ya en la *racionalidad socrático-platónica*, esas reacciones acaban *diluyendo*, más que *deconstruyendo*, casi toda *forma de racionalidad*, o *resolviendo* el antiguo dominio de problemas de la filosofía en el de las ciencias, el arte, el sentido común o las formas de vida. Es por eso que me parece viable buscar otras opciones en la crítica a la modernidad, y proceder mucho más articuladamente en la *destrucción* (para tomar un término metodológico heideggeriano) de la noción de razón moderna y su crisis, evitando reduccionismos que nos lleven a ignorar otras opciones sobre la noción de racionalidad, nociones que, interesantemente, la misma historia de la filosofía puede proveernos.

## 4.2. La *reconstrucción* de la racionalidad a través de su anclaje en el mundo de la vida

La segunda *opción* que propongo considerar es la de Edmund Husserl en su *Krisis*, que puede operar como una plataforma para una reconstrucción en proceso de la racionalidad a partir de la crisis de la modernidad, y para una posible justificación de la filosofía en el mundo actual, tanto en vista del predominio de las ciencias y de la tecnología, como en vista también del plano institucional en el marco de la enseñanza universitaria y la investigación de nuestra disciplina.

Me limitaré a tomar la siguiente idea central que Husserl presenta en el párrafo 2: la *crisis* de las *ciencias positivas* no pone en tela de juicio su cientificidad ni rechaza sus métodos, sino que atañe a lo que *la ciencia, como tal, significa para el ser humano* (Husserl 1992, 3). La concepción *positivista* de la ciencia, el *cientificismo*, en cierto sentido, que es la fuente de un enfoque unilateralmente *productivista* de las acciones humanas, es, para Husserl, una concepción de la ciencia *fáctica* (*Tatsachenwissenschaft*) que se dirige a humanos concebidos como *hechos, recursos* o, en definitiva, *sujetos que tienen ante sí meros objetos* (*Tatsachenmenschen*).

Este diagnóstico puede permitirnos definir la naturaleza de la filosofía por medio de sus problemas. Se trata de la pregunta por el sentido del conjunto de las prácticas en las que los humanos estamos involucrados. La opción de Husserl ante el positivismo, que, de alguna manera, lleva a su punto culminante la crisis del sujeto moderno, es la de volver a anclar la ciencia en el mundo de la vida: la *crisis de las ciencias* tiene que ser llevada, así, a un *cuestionamiento de la racionalidad de la ciencia*, cuestionamiento que consiste en reexaminar la relación del ser humano con el mundo humano y extra-humano con vistas a un objetivo que Husserl plantea como genuinamente humano: *mantener un comportamiento libre y racional que permita configurar la propia vida y el mundo en que vivimos*, sustrayéndose de las objetivaciones, de la reducción de las producciones y actividades humanas a mercancías, que no involucran en sí mismas la agencia humana y los intereses y motivaciones del colectivo social. Husserl, quien es bueno recordar que no poseía una personalidad anticientífica, señala que una ciencia que se limita a validar como verdadero y valioso sólo aquello que puede *establecerse objetivamente* (*objektiv Festellbares*) no es ya una ciencia y una racionalidad que pueda devolverle al ser humano su *sentido*, o es una ciencia que está disociada de toda *pregunta por el sentido* (Husserl 1992, 4).



## 5. Algunas propuestas para la reconstrucción de la racionalidad filosófica

Con la sola invocación a anclar la ciencia y la racionalidad en el mundo de la vida, tal cual fue la propuesta básica de Husserl, no está ya resuelto el entero problema de la crisis de la modernidad. En el parágrafo 6 de *Krisis*, Husserl queda todavía ligado al ideal de un *método apodíctico* para la filosofía que se da a sí misma las normas; él continúa admitiendo que ese ideal y ese método son equivalentes a una especie de *idea absoluta* de humanidad (Husserl 1992, 14). Tal afirmación parece subvalorar el impacto que la crisis de la modernidad tuvo sobre la racionalidad, ya que en la *idea absoluta* (que Husserl opone a las *tipologías empíricas*) anida una nueva versión trascendental del sujeto. La invocación husserliana a recuperar el *sentido genuino del racionalismo* (frente a la ingenuidad del racionalismo del Siglo XVIII) parece requerir, en este aspecto, algunas modificaciones significativas para que pueda seguir desplegando en la actualidad su potencial crítico. Quisiera apenas provisoriamente sugerir algunos elementos para efectuar tales modificaciones en vista de una reconstrucción de la filosofía y de su legitimación como una forma del saber dentro del contexto actual dominado por la ciencia aplicada.

El proyecto de esclarecimiento de la racionalidad propia del mundo de la vida, de las múltiples acciones, producciones e instituciones humanas, constituye un dominio temático peculiarmente filosófico. Esto no quiere decir que la filosofía no pueda compartirlo con otras disciplinas, sino más bien que el proyecto de *articulación conceptual y esclarecimiento categorial* de ese dominio forma parte de las áreas en las que tradicionalmente se desplegó la reflexión y la conceptualidad filosófica: teorías de los objetos, teorías de la acción y teorías morales, reflexiones sobre el arte y la ciencia, son parte de la producción filosófica tradicional y actual, y delimitan un campo de trabajo y una metodología propia para tal clase de disciplina. En mi propuesta, el carácter específicamente filosófico que adquiere el estudio de esos temas (por ejemplo, lo que distingue el estudio filosófico del lenguaje o los episodios mentales respecto de una consideración lingüística y de un estudio empírico o neurobiológico) radica en la *elaboración de conceptos adecuados* para aclarar esas producciones en términos del *conjunto de producciones del ser humano*, y más concretamente en términos de una *aclaración conceptual* de esas producciones que evite objetivaciones y nociones categorialmente inadecuadas.

Ésta es la manera en que el proyecto heideggeriano de una *Analítica del Dasein* puede considerarse que va más allá del mero llamado a *arraigar* la ciencia en el mundo de la vida, en la medida en que permite cuestionar el sentido del saber y de la ciencia en general. Un vistazo al conjunto de tópicos que abarca dicha Analítica puede alcanzar para identificar un potencial de temas específicamente filosóficos (mundanidad, espacialidad y temporalidad, afectividad, lenguaje, verdad, libertad, intersubjetividad, etc.) para los que Heidegger se propuso tenazmente elaborar una conceptualidad apropiada, es decir, evitando tanto las estrechas nociones provenientes de la razón moderna como también el uso de un vocabulario objetivante. En ese proyecto, que abarca la búsqueda de una alternativa a los dilemas kantianos de articulación entre sujeto y objeto, me atrevería a encuadrar la compleja discusión de John McDowell sobre *mente y mundo* en su celebrado libro. Una tesis central de McDowell es especialmente oportuna al respecto. McDowell busca recuperar una noción de *experiencia como tribunal de nuestras creencias*, lo que envuelve nociones de racionalidad e inteligibilidad alternativas a las definidas en la modernidad clásica. Un desafío crucial para esta concepción reside en elaborar una noción de *experiencia* que sea *natural* y, a la vez, perteneciente al *espacio lógico de las razones*, de tal manera que la *distinción plausible de dos espacios (causas y razones)* no genere (como sucedió en la modernidad clásica) una *escisión* entre lo *natural* y lo *normativo* que tenga que ser cerrada forzosamente desde afuera. McDowell tiene a la vista una ampliación del concepto de *naturaleza*, que alcance a envolver la experiencia como tribunal de nuestras creencias. Tal ampliación conlleva que el *mundo* no coincide ya con el pretendido espacio de hechos crudos, escindido del espacio de las razones. A la vez, esta propuesta implica que las *razones* y las *normas* (es decir, el espacio de lo humano) no operan ya autónomamente respecto de la *naturaleza*, como si las razones y las normas no entraran en contacto con el mundo de la experiencia y giraran así en el vacío. Para volver a articular estas dos esferas, que la modernidad había clausurado, McDowell usó la noción de *segunda naturaleza*.<sup>14</sup>

Esta última noción está inspirada en la relación aristotélica entre *capacidades innatas y hábitos adquiridos*: el hombre *prudente* es dueño de una *segunda naturaleza*, ya que es aquel que ha dado una forma a sus tendencias y capacidades naturales, hasta *estabilizar una segunda*

---

<sup>14</sup> Para una aclaración de la posición general de McDowell 1996 (en su discusión con Davidson), véase Kalpokas 2017.

*naturaleza* en su *comportamiento* activo de hombre virtuoso.<sup>15</sup> La comparación entre la *sabiduría práctica aristotélica* y la *racionalidad humana* sirve para aclarar la atractiva idea de que, a diferencia de los animales no racionales, con quienes compartimos el mundo percibido sensiblemente, la experiencia propiamente humana, similarmente a la segunda naturaleza, está ya permeada de inteligibilidad, es decir, se halla ya estructurada por las producciones específicas de nuestra razón, producciones que se elaboran a partir de nuestro intercambio con el mundo, sin que la razón se despliegue en un universo paralelo o independiente (McDowell 1996, 69 y ss.).

Hasta aquí, he tratado de destacar de qué manera la determinación de un campo específico para la filosofía se halla estrechamente ligada a redefinir las nociones de *experiencia*, *naturaleza* y *racionalidad*, sustrayéndose a la posición dicotómica en que planteó estas cuestiones, característicamente, la filosofía moderna. Creo que esto puede contribuir a crear un espacio suficiente dentro del contexto actual de las ciencias y de las instituciones que las promueven, en primer lugar, dentro de la educación pública y la investigación subvencionada por el estado, que alcance a justificar el reconocimiento de la filosofía, a la que no he perfilado aquí estrictamente como una *ciencia humana*, ni por su *método* ni por sus *objetos*.<sup>16</sup> Para redondear este apartado, quisiera prestar atención a la *variedad* de la noción de *racionalidad* que es *consistente* con una reconstrucción de la racionalidad dentro de los lineamientos que he esbozado aquí.

Anclando la racionalidad en los lenguajes naturales, Osvaldo Guariglia identificó tres distintos órdenes complementarios en los cuales puede ponerse en práctica la *racionalidad filosófica*: (i) el *análisis de los usos lingüísticos*, (ii) el *análisis de las reglas pragmáticas* que rigen el *intercambio comunicativo*, y (iii) el *análisis hermenéutico* de la *historia de los conceptos* y sus *entrecruzamientos*.<sup>17</sup> Guariglia buscó identificar, con esto, una alternativa a la *razón trascendental* en términos de una *razonabilidad argumentativa* que recupera una noción plausible de *universalidad* a través del no renunciamiento a *dar justificaciones*, a la vez que integra la *contingencia* e *historicidad* que son características de las producciones humanas en general. Creo que una noción semejante de

---

<sup>15</sup> McDowell 1996, xix y, en general, Lección IV, especialmente p. 78 y ss. sobre Aristóteles.

<sup>16</sup> Berti 2013, 25 y ss.; Kant 2014<sup>17</sup>.

<sup>17</sup> Guariglia 2001, 29 y ss.

*razonabilidad argumentativa* puede contribuir a la elaboración ulterior de una noción de racionalidad *integral* y suficientemente *robusta*, pero a la vez *concreta*, *histórica* y *flexible*, como la que estoy proponiendo aquí (en el limitado marco de una justificación disciplinar de la filosofía). Se trata, en definitiva, de una noción de *racionalidad* que abarca los dos dominios tradicionales de la filosofía: el teórico y el práctico, y que recupera la *variedad* de métodos y objetos de la racionalidad humana que promoviera Aristóteles en su reconocimiento de diferentes criterios para las distintas disciplinas (Berti 1989).

## **6. Consideraciones finales: algunas especificidades del saber filosófico y su justificación institucional**

Al comienzo de este trabajo sugerí que nuestra endeble y crítica situación institucional en las universidades y en los organismos de investigación y ciencia argentinos en la actualidad da cuenta tácitamente, pero de manera no menos efectiva, de una cierta idea del saber socialmente aceptada. Se trata de una idea del saber que pauta criterios de validación y tiempos de producción conforme al conocimiento aplicado y a la transformación del mismo en tecnología, y que además exige una ecuación favorable entre inversión de fondos y retorno económico de los productos derivados de la ciencia. Sugerí también que esa idea del saber ha llegado a generar un consenso social o, lo que en los hechos es casi lo mismo, se ha encarnado en la opinión mayoritariamente aceptada de que toda otra forma del saber tiene un carácter casi meramente ornamental o, si se mantiene, es poco más que un reservorio de conocimientos de los cuales, como sucede con el vocabulario mentalista desde la perspectiva de algunos materialistas, no hemos llegado a desprendernos completamente todavía. En este último caso, la filosofía es cultivada como una pieza de museo y se la tolera institucionalmente bajo tal condición. Ahora bien, para la filosofía académica, esta situación es, en definitiva, particularmente hostil. Considerando el célebre árbol del conocimiento (sin querer por ello volver a plantarlo), esa disciplina ha pasado de ser el tronco hasta representar una especie de proveedor externo de insumos conceptuales para un sinnúmero de saberes ramificados independientemente que definen por sí mismos sus objetivos. La filosofía sobrevive en nuestras instituciones como un prestador de ese tipo o bien por la mera inercia de un aparato institucional que lleva tiempo desmontar. En este contexto, quizá la filosofía sobreviva integrada a distintas carreras, como insumo conceptual de la psicología, de la matemática, de los departamentos de lógica y computación, de las

ciencias sociales, entre otras disciplinas; o quizá perviva por un tiempo más como una carrera universitaria autónoma, que en buena medida tiene por objeto de estudio y método a la misma disciplina; pero en este último caso su período de sobrevida dependerá de cuánto sea el excedente presupuestario para destinar a individuos que, para alcanzar los fines de su formación específica, requieren extensos períodos de tiempo para completar su compleja educación. Finalmente, la sobrevida de las carreras de filosofía dependerá de la generosidad que muestren los estados al continuar invirtiendo en la satisfacción de estas necesidades refinadas.

Sin embargo, se puede producir un cambio importante en la ponderación del papel que desempeñe esta disciplina y de su rol académico en las universidades y consejos de investigación si se llega a entender que las necesidades que la educación universitaria de una persona dedicada a la filosofía se propone satisfacer no son meros ornamentos de la alta cultura; y así que las carreras universitarias de filosofía tampoco se proponen primeramente proveer insumos conceptuales a otras disciplinas que marcan la agenda del saber actual. Para finalizar, quisiera sugerir una posible justificación de la necesidad de *mantener la filosofía* a partir de lo que comienza a percibirse como una nueva crisis del conocimiento científico en la actualidad; crisis que no tiene que ver, como ocurrió hace más de cien años, con la llamada crisis de los fundamentos de las ciencias, sino con un nuevo desarrollo de aquel señalamiento que hizo Husserl acerca de la consideración del saber en términos de un mero recurso para la producción económica, la aplicación tecnológica y la objetivación de las cosas en general. Seguramente hay varias propuestas filosóficas relevantes al respecto; pero quisiera servirme aquí de una formulada originalmente con relación a la crisis de las ciencias ocurrida hace un siglo. La distancia temporal puede ayudarnos a visualizar mejor algunas raíces de la situación actual. La propuesta a la que me refiero es la del llamado primer Heidegger. En distintos cursos universitarios publicados en fecha aún reciente, Heidegger articuló la idea de que la situación crítica de la ciencia en su época tenía que ver con la indeterminación del rol de la(s) ciencia(s) en la existencia humana.<sup>18</sup> Él retrotrae, de tal manera, la crisis de los fundamentos de las ciencias particulares a una crisis que depende del papel que desempeña la ciencia, en cuanto saber, en la formación de los individuos y en el desenvolvimiento de las sociedades. Resulta muy

---

<sup>18</sup> Tomo en consideración aquí Heidegger 1996, §§ 8 y 9.

interesante de qué manera Heidegger argumenta que la cuestión de los réditos y la aplicación técnica de la ciencia no puede plantearse desligada de su carácter *práctico*. Es bien conocido que, al hablar de esa manera, Heidegger moviliza la noción aristotélica de saber práctico, y la convierte magistralmente en una herramienta para la comprensión de lo humano (Vigo 2008).

De paso, puede observarse allí qué significa que la filosofía se ocupe de sí misma. Haciendo tal cosa, la filosofía no se propone poner al servicio de otras disciplinas ciertas nociones útiles –más allá de que la noción de saber práctico fue utilizada masivamente, precisamente a partir de tales rehabilitaciones, en áreas como la teoría de la acción, viniendo luego a asociarse con nociones como las de *capability*, de gran importancia en teorías económicas y del desarrollo actuales– ni ejerciendo el rol tutelar del jubilado que cuida el museo de los propios conocimientos adquiridos. En ejercicios similares al que Heidegger pone en práctica en ese contexto –y la filosofía actual, en sus diversas tradiciones, es pródiga en ejemplos de ese tipo–, quienes hacen filosofía suelen *aplicar* productivamente un concepto histórico a una situación diferente. En este caso, el problema de la *aplicación técnica del conocimiento teórico de las ciencias básicas* pasa a entenderse desde el horizonte de un cuestionamiento del *carácter práctico de la ciencia*. Con el carácter *práctico* de la ciencia Heidegger apunta a reformular genialmente un conjunto de aspectos vinculados con la idea tradicional del saber. Entre otras cosas, Heidegger propone reinterpretar la prioridad clásica del saber teórico y favorece la tesis del carácter originario del saber práctico. Esto es algo que se encuentra apretadamente desarrollado en *Sein und Zeit* (centralmente en los §§ 30 a 32), pero que, como sabemos, tiene un amplísimo despliegue en sus lecciones de la época sobre la *Ética* de Aristóteles.<sup>19</sup> Se debe a la gran visión de un autor como Heidegger la capacidad de vincular la crítica a la técnica y al saber científico con una sugerencia original sobre la manera de entender la verdad. La verdad es un objetivo de la ciencia; pero Heidegger propone que, originalmente, la verdad no se encuentra en un conjunto de *proposiciones* ni consiste en la *adecuación* de la mente al mundo, sino que constituye un *comportamiento humano en su relación con el ser*.<sup>20</sup> Más allá de otras cuestiones aquí involucradas, lo que pretendo destacar

<sup>19</sup> Especialmente Heidegger 1992, 21-225.

<sup>20</sup> Los conceptos de verdad y objetividad, implícitos en lo anterior, forman parte, como se sabe, de una de las cuestiones que Heidegger plantea una y otra vez más obsesivamente.

es que, desde este nuevo punto de vista, la ciencia y la aplicación tecnológica del saber práctico se entienden como cierta forma de vida o como un comportamiento humano. La tesis de Heidegger sobre la crisis de las ciencias es que debe entenderse como una crisis que atañe a la incerteza acerca del rol que desempeña la ciencia dentro de la existencia humana y del conjunto de la realidad histórica. Se trata de una tesis que no puede formularse sin haber mostrado previamente que la ciencia es una forma de desplegar la existencia humana y que arraiga en el comportamiento esencialmente práctico del ser humano. Heidegger sostiene que este tipo de cuestiones, entre otras, define el campo del saber filosófico.

Cualquier estudioso de la filosofía sabe (o puede saber) lo que Heidegger hizo en sus lecciones de los años '20; se trata de *masterpieces*, de filosofía creativa, sistemática y original al más alto nivel. Al decirlo, no sugiero que la de Heidegger sea una interpretación sobre la *Ética Nicomáquea* que carece de antecedentes ni que resulte correcta o incontrovertida. Lo que sugiero, en cambio, es que esa *interpretación* constituye una muestra de aquello que se puede *hacer con la filosofía*, i.e. *interpretar el dominio de la aplicación tecnológica* como una manera *determinada y derivada de la faz práctica de la ciencia*, y con ello poner en cuestión de manera inusitada el privilegio de la aplicación tecnológica en el contexto del desarrollo científico actual. Esto no es filosofía al servicio de nada, ni filosofía que hurga museísticamente en una repetición improductiva de su historia; tampoco es un rendimiento teórico que pueda alcanzarse sin una determinada educación, precisamente aquella clase de educación que solía ser la guía en la organización del *curriculum* de nuestra carrera de filosofía en la universidad.

Es a partir de esta clase de prácticas y aplicaciones del saber filosófico que tenemos que obtener nuestros criterios de validación, de rigor y parámetros para evaluar las producciones en filosofía. Esto puede sonar antipático, pero forma parte de la elaboración de criterios exigidos para guiar tanto la educación filosófica como la evaluación de las propias elaboraciones de esta disciplina; y tiene a su favor, al menos, el hecho de que no toma prestados criterios prefabricados en otras áreas, como la estadística, la teoría del estado y la gobernanza o las ciencias sociales. Personalmente, no llamaría a esa clase de contribución que puede prestar la filosofía “promover la cultura” o “promover el conocimiento en general”; pero en un punto esa cuestión de grillas es sólo derivada y, ante

los peligros de la hora, una cuestión a resolver en términos de la supervivencia de una forma del saber que (algunos) creemos que vale la pena y en la que vale la pena invertir.

Quien hace tecnología, lingüística o neurociencia, por ejemplo, puede tratar cuestiones similares a las que apunté anteriormente. Sin embargo, ello no implica que tales disciplinas ocupen totalmente el campo específicamente filosófico de cuestiones que pueden plantearse acerca de esos objetos ni que sea posible discutir suficientemente sobre tales objetos prescindiendo de ciertos conocimientos peculiares del saber filosófico; sobre todo si acerca de objetos de estudio que la filosofía puede compartir (al menos parcialmente) con disciplinas como las mencionadas (los productos tecnológicos y sus aplicaciones, el lenguaje y la mente) se mantiene una perspectiva que los esclarezca como piezas del comportamiento humano. Si en el marco de la vida en nuestras sociedades seguimos interesados en discutir esas cuestiones o si un gobierno incluye entre sus prioridades formar ciudadanos que sean capaces de hacerlo, la filosofía será el campo del saber adecuado que habrá que mantener institucionalmente y solventar con inversión presupuestaria para estar en condiciones de llevar adelante esa clase de controversias. Es incluso posible que, por un rasgo específico tradicional de la filosofía, esa forma del saber sea una de las pocas que, en determinadas coyunturas, insista en que debemos seguir discutiendo esas cuestiones; y que a partir de ello reclame su lugar en el contexto de los saberes especializados.

### **Bibliografía:**

- Berti, Enrico (1989), *Le ragioni di Aristotele*, Bari, Laterza.
- Berti, Enrico (2013), “Il concetto di scienze umane oggi: la prospettiva filosofica”, *Studium Educationis*, 14, pp. 17-31.
- Dummett, Michael (1991), *Frege: Philosophy of Mathematics*, London, Duckworth (Preface).
- Flexner, Abraham (1939), *The usefulness of useless knowledge*, *Harpers*, issue 179, june-november, pp. 544–552.
- Guariglia, Osvaldo (2001), “La situación de la filosofía en la sociedad contemporánea”, en *Una ética para el Siglo XXI. Ética y derechos humanos en un tiempo postmetafísico*, Buenos Aires, Siglo XXI, pp. 16-41.
- Habermas, Jürgen (1989), “La Modernidad: su conciencia del tiempo y su necesidad de autocercioramiento”, en *El discurso*



- filosófico de la modernidad*, trad. de M. Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, pp.11-35.
- Hegel, G. W. F. (1988), *Phänomenologie des Geistes*, H.-F. Wessels und H. Clairmont (eds.), Hamburg, Meiner.
  - Heidegger, Martin (1938), “Die Zeit des Weltbildes”, en *Holzwege*, Frankfurt am Main, Klostermann, pp. 73-110.
  - Heidegger, Martin (1986<sup>16</sup>), *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer.
  - Heidegger, Martin (1992), *Platon: Sophistes*. Gesamtausgabe Bd. 19. Marburger Vorlesungen 1924/1925, I. Schüssler (Hrsg.), Frankfurt am Main, Klostermann.
  - Heidegger, Martin (1996), *Einleitung in die Philosophie*. Gesamtausgabe Bd. 27. Freiburger Vorlesungen 1928/1929, O. Saame - I. Saame Speider (Hrsg.), Frankfurt am Main, Klostermann. (Trad. cast. *Introducción a la filosofía*, Madrid, 1999, Cátedra, trad. de M. Jiménez Redondo).
  - Husserl, Edmund (1992), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie (Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie)*, HUA VI, W. Biemel (Hrsg.), en la edición Edmund Husserl, *Gesammelte Schriften*, Bd. 8, E. Ströker (Hrsg.), Hamburg, Meiner.
  - Kalpokas, Daniel (2017), “Experiencia perceptiva y contenido empírico”, en G. Lariguet (ed.), *La urdimbre de la razón. Ensayos de filosofía teórica y práctica contemporáneos*, Mar del Plata, Kazak, pp. 47-68
  - Kant, Immanuel (2014<sup>17</sup>), *Der Streit der Fakultäten*, en *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik I, Werkausgabe*, Band XI, W. Weischedel (ed.), Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 261-393.
  - McDowell, John (1996), *Mind and World*, Cambridge (Massachusetts), Cambridge University Press.
  - Montale, Eugenio (1978), *Los Limones*, en *Huesos de Jibia*, trad. H. Armani, Buenos Aires, Fausto.
  - Nietzsche, Friedrich (1988), *Unzeitgemässe Betrachtungen II: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*, *Kritische Studienausgabe*, Band 1, G. Colli und M. Montinari (Hrsgg.), Berlin, De Gruyter, pp. 243-334.
  - Rorty, Richard (1989), *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, trad. de J. Fernández Zulaica, Madrid, Cátedra.

- Schwarz, Helmut (2017), “On the Usefulness of Useless Knowledge”, *Nature* (doi: 10.1038/S41570-016-0001; Published online 11 Jan 2017).  
[https://www.nature.com/articles/s41570-016-0001?WT.mc\\_id=FBK\\_NATREVCHEM\\_1702\\_Free\\_content\\_0001](https://www.nature.com/articles/s41570-016-0001?WT.mc_id=FBK_NATREVCHEM_1702_Free_content_0001).
- Vattimo, Gianni (1987), *Introducción a Nietzsche*, trad. de J. Binaghi, Barcelona, Península.
- Vattimo, Gianni (1987<sup>2</sup>), *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, trad. de A. Bixio, Barcelona, Gedisa.
- Vigo, Alejandro (2008), “Phrónesis aristotélica y Verstehen heideggeriano”, en *Arqueología y aleteología, y otros estudios heideggerianos*, Buenos Aires, Biblos, pp. 213-230.
- Vigo, Alejandro (2012), “La filosofía en la sociedad de la ciencia y la interpretación” (entrevista), *Open Insight* III/3, pp. 161-198.
- Volpi, Franco (2005), *El nihilismo*, trad. de C.I. del Rosso y A. Vigo, Buenos Aires, Biblos.
- Williams, Bernard (2000), “Philosophy as a Humanistic Discipline”, *Philosophy* 75, pp. 477-496.
- Wittgenstein, Ludwig (1988), *Investigaciones Filosóficas*, trad. de A. García Suárez y U. Moulines, Barcelona, Universidad Nacional Autónoma de México-Crítica.

*Recibido el 23 de noviembre de 2017; aceptado el 30 de octubre de 2018.*