

Ensayo sobre Filosofía, Universidad y Sociedad

Essay about Philosophy, University and Society

Por: José Luis Pardo¹

Recibido: 14-10-2015

Aceptado: 06-11-2015

Resumen

La doxa irreflexiva y comúnmente aceptada por la sociedad y por la universidad sostiene que la filosofía practicada en las Facultades es una actividad socialmente inútil. Esta creencia tranquiliza a la sociedad y proporciona a los profesionales de la filosofía las marcas de distinción de las que extraen su prestigio simbólico, pero oculta una realidad inadvertida: las múltiples conexiones informales y extra-académicas que se producen entre filosofía y sociedad, y que han alimentado el nacimiento de territorios literario-intelectuales híbridos pero con una fuerte implantación práctica. Las reformas que ha de sufrir en los próximos años el espacio educativo superior español exigen cada vez con más insistencia la adaptación de la universidad a las necesidades de la sociedad y, por tanto, la toma en consideración de esa conexión inadvertida. Si, en virtud de los viejos prejuicios corporativos, la filosofía profesional no acepta la labor de control crítico de esa periferia informal, es posible que tampoco pueda dirigir reflexivamente su proceso de transformación de acuerdo con los requerimientos de una sociedad democrática.

Abstract

The Doxa commonly accepted by the society and the university states that philosophy practiced in University Departments is a socially useless activity. This belief tranquilizes the society and provides to the professionals of philosophy the distinction marks of which they extract his symbolic prestige, but hides an inadvertent reality: the multiple extra-academic informal connections that take place between philosophy and society, and that

¹ Eminent filósofo y ensayista español. Catedrático de la Universidad Complutense y profesor en la Facultad de Filosofía, es autor de numerosos libros que han obtenidos galardones tan prestigiosos como el Premio Nacional de Ensayo de 2005 por *La regla del juego*. Su extensa labor como traductor y comentarista de las obras de Gilles Deleuze ha hecho de él uno de los expertos más respetados en esa materia y, por derecho y méritos propios, una de las figuras más reconocidas del panorama filosófico español y europeo. Su esfuerzo por aventurarse a hacer hoy filosofía, más allá del mero y erudito estudio de su historia lo ha convertido en una referencia contemporánea. Estudió Filosofía y Letras en la Universidad Complutense de Madrid donde se doctoró con una tesis titulada: *La teoría de la individuación intensiva en el proyecto de una semiótica translingüística* (1985). También trabaja en la Escuela Contemporánea de Humanidades. Es considerado como uno de los más importantes difusores del pensamiento de Gilles Deleuze en España.

have fed the birth of hybrid literary-intellectual territories with a strong practical implantation. The reforms that are to undergo in the next years the Spanish educative space demand with increasing insistence the adaptation of university Departments to the necessities of the society and, therefore, the taking in consideration of that inadvertent connection. If, by virtue of the old corporative prejudices, the professional philosophy does not accept the work of critical control of that informal periphery, is possible that it cannot reflectively direct his process of transformation in agreement with the requirements of a democratic society.

Palabras clave:

Filosofía – universidad - sociedad

Key Words:

Philosophy - University - Society.

¿Cuál es actualmente la relación entre la filosofía y la sociedad? La impresión más inmediata nos inclinaría a responder simplemente a esta pregunta: *ninguna*. Y esta no es solamente una impresión de los observadores poco avisados: los informes de los expertos acerca de la Licenciatura en Filosofía en nuestro país no dejan de expresar su perplejidad ante el aparente consenso existente entre alumnos y profesores de esta materia en el sentido de que su actividad es *socialmente inútil*. Como la sociología ha mostrado suficientemente, es propio de los colectivos disminuidos intentar convertir las marcas de infamia con que la sociedad les estigmatiza en signos de distinción de los que obtener algún beneficio, al menos simbólico, y así también quienes trabajan en filosofía con el prejuicio recién mencionado intentan hacer de esa “inutilidad” virtud (interpretándola, por ejemplo, en términos de “no-servidumbre”), procurando de esta manera recaudar en forma de prestigio lo que es imposible ingresar en forma de salario. La supuesta “inutilidad” de la filosofía se constituye, de este modo, al mismo tiempo como el factor que permite a la sociedad *tolerar* una institución improductiva (siempre que sus gastos sean insignificantes) y como el emblema que permite a quienes la practican conservar un cierto orgullo profesional. La discusión que a partir de esta situación se genera es interminable e infinitamente estéril en consecuencias prácticas. Pero no lo es solamente porque en ella se mezclan elementos de fundamentación teórica con otros de defensa de intereses corporativos sino, a nuestro modo de ver, porque el supuesto *dato* de partida en el que se basa –a saber, la presunta desconexión o inutilidad social de la filosofía– es radicalmente falso.

La *doxa* que hace aparecer como nula la relación entre la filosofía y la sociedad es el resultado de una profunda inadecuación entre los métodos de análisis y la realidad de la cual tratan de dar cuenta. Estos métodos de análisis proceden de una época en la cual las relaciones entre filosofía y sociedad civil, sin llegar a ser directas, eran al menos *formales* y *explícitas*. Si tomamos como ejemplo a algunos de los pensadores contemporáneos que en nuestra actualidad tienen un reconocimiento generalizado como “maestros” en filosofía, observaremos que intelectuales como Hans-Georg Gadamer, Jürgen Habermas, Michel Foucault o Willard van Orman Quine se convirtieron en lo que han llegado a ser

tras recibir una formación académica (es decir, formal y explícita) de otros reconocidos maestros en sus campos respectivos y siempre en el terreno universitario: Heidegger en el caso de Gadamer, el propio Gadamer y Adorno en el caso de Habermas, Canguilhem e Hyppolite en el caso de Foucault, Carnap en el caso de Quine. Y sólo mucho después de diseñar sus respectivos programas teóricos, gracias a la influencia que sus publicaciones tuvieron en terceros, y que promovieron una divulgación social amplia, pero indirecta, de sus discursos, han alcanzado el reconocimiento del que gozan como pensadores culturalmente relevantes. Pero sucede que, en este terreno (el de las relaciones entre filosofía y sociedad civil), se ha operado en los últimos 50 años una transformación del mismo tipo que la que afecta, desde hace algo más de tiempo, al campo de las ciencias de la naturaleza. Así como el impacto de la ciencia sobre la sociedad comenzó siendo un fenómeno a largo plazo (el que tenía que transcurrir desde que se producía una innovación teórico-experimental hasta que ésta encontraba aplicaciones sociales mediante la técnica, y ello siempre a través de dispositivos que exigían ser manejados por expertos), y ha terminado convirtiéndose en una proyección prácticamente inmediata (las innovaciones científicas se plasman rápidamente en aplicaciones técnicas para cuyo manejo no es preciso ningún conocimiento especializado), así también se ha producido en estos años un movimiento de relación a corto plazo entre filosofía y sociedad, movimiento que puede haber pasado desapercibido a los analistas sólo porque se ha verificado por cauces y vías informales e implícitas, relativamente poco institucionalizadas (pero también por ello más fluidas), al margen de los mecanismos formalizados y expresos de comunicación del conocimiento y sin someterse a los roles y jerarquías del orden académico.

Estas nuevas relaciones –poco perceptibles pero muy intensas– entre filosofía y sociedad se han desarrollado principalmente en dos vertientes, asociadas ambas a las profundas transformaciones sociales experimentadas por las democracias de masas en la época tardoindustrial: (1) en primer lugar, las necesidades, surgidas primero en el mundo empresarial (pero transferidas después a instituciones de titularidad pública o de naturaleza mixta), de una batería de “nuevos conocimientos” cuya elaboración urgente no podía en modo alguno acomodarse al ritmo de producción de saber de las instituciones académicas, ni a los procedimientos formalizados para su legitimación y transmisión, y que ha dado lugar al híbrido continente de las “ciencias empresariales”, que alcanzan desde las técnicas de selección, formación y gestión de recursos humanos hasta el diseño conceptual de productos mercantiles que precisan equipamientos simbólicos muy refinados para llegar a los clientes o a los consumidores, pasando por el análisis mercadotécnico, los modelos de liderazgo profesional y de dirección corporativa, la elaboración de códigos éticos o normas deontológicas, las técnicas de resolución y gestión de conflictos, la toma de decisiones en condiciones de riesgo, la construcción de imágenes comerciales, la asesoría en materias como semiótica, ética, etnología o estética o la confección de campañas de sensibilización; y, aunque en una primera fase la presencia de elementos filosóficos en estas aplicaciones se producía a través de los instrumentos tomados de las ciencias sociales de los que eran solidarios, cada vez más la aproximación de términos aparentemente tan distantes como “industria” y “talento”, y las apelaciones a la creatividad empresarial dependientes de la nueva estructura económica y laboral

generada por las formas nacientes de capitalismo financiero y empleo flexible (*think tanks*, etc.) han introducido una relación mucho más directa con la filosofía en cuanto tradición e incluso con las filosofías que en esos mismos momentos estaban siendo cimentadas en los ámbitos académicos aunque, una vez más, esas relaciones no se hicieran visibles en los cauces formalizados de transmisión del saber; y (2) en segundo lugar, y al mismo tiempo que se producían las transformaciones sociales que se expresan en los mencionados cambios en la estructura de las empresas, de las instituciones públicas y de los perfiles laborales y profesionales (conectados, por su parte, con cambios demográficos y poblacionales enormemente significativos), nacía en consecuencia una nueva problemática de la *individualidad*, de la *ciudadanía* y de la *privacidad*, un nuevo tipo de *público* diferente tanto del “hombre culto” como de “las masas” de la primera mitad del Siglo XX, ese tipo de público para el cual se han convertido en relevantes, por ejemplo, las cuestiones culturales relativas a la diversidad y a la identidad, y que cada vez más reclama (y obtiene) la satisfacción de esa nueva demanda de *conocimiento de sí mismo* de fuentes que no se avergüenzan de llamarse a sí mismas *espirituales* y que, como es innecesario observar, explotan recursos de los cuales la filosofía es la principal reserva.

Esta relación inadvertida, pero caudalosa, entre filosofía y sociedad, no ha sido nunca estudiada en España, en donde sin embargo alcanza cotas perfectamente comparables con las de otros estados de la Unión Europea. La coartada de la “inutilidad social” de la filosofía ha funcionado, paradójicamente, como un acicate para este trasvase de lo académico a lo mundano: debido a la práctica inexistencia de “salidas” profesionales formal y explícitamente adecuadas a la titulación de “Licenciado en Filosofía”, el grueso de los alumnos que han obtenido esta titulación se han visto obligados a ingresar en la sociedad civil (en el supuesto de que la de Filosofía sea su única licenciatura) o a reforzar su posición en ella (en los casos en los que se trata de una segunda titulación o de una licenciatura obtenida mientras estaban ya insertados en estructuras laborales) en puestos y responsabilidades de empresas privadas o instituciones públicas que no requerían específicamente los conocimientos y habilidades adquiridos durante la licenciatura, pero en los cuales, una vez más de un modo implícito e informal, estos conocimientos se han puesto de hecho en valor en muchos casos, y han pasado a formar parte de las carreras profesionales de quienes los poseían y a redefinir los perfiles de los puestos de trabajo que ocupaban. En el otro polo del sistema, el profesorado de esta Licenciatura, justamente por la disminución del crédito social de la misma, ha empezado a ocupar “segundos empleos” al margen de sus actividades académicas, a veces directamente enfocados al suministro de estos “nuevos conocimientos” al mundo empresarial o institucional como formadores, asesores o a través de publicaciones, a veces en el terreno de la satisfacción de la nueva demanda de “cultura espiritual” emergente en el público contemporáneo mediante su colaboración en Fundaciones, cursos de Humanidades, escuelas o universidades privadas, entramados de gestión cultural dirigidos a un público no especializado o trabajos editoriales orientados de modo generalista y de divulgación o formación de la opinión pública en medios de comunicación.

Aunque no existen estudios al respecto, seguramente nos sorprendería conocer la importancia que estos “segundos empleos” han llegado a alcanzar con respecto a los

formalmente “primeros”, tanto en términos cuantitativos como cualitativos y, desde luego, para la formación de la imagen pública de la filosofía.

Finalmente, la creciente incorporación de la filosofía, siempre en términos relativamente implícitos, a las nuevas titulaciones diseñadas por las universidades privadas, más atentas a la demanda social y más fluidas que las públicas a la hora de programar la formación y establecer los *currícula*, es la prueba final de que la filosofía *sí* está siendo socialmente útil, paradójicamente a pesar de –y gracias a– la *doxa* reinante acerca de su carácter inservible².

¿Cuál ha sido hasta ahora, en España, la actitud de la filosofía como institución formal y académica frente a esta *filosofía informal* profundamente implicada en los procesos sociales emergentes? Podríamos decir que dicha actitud ha consistido (A) en negar su existencia y, cuando esto no era ya posible, (B) en negarle su condición de *verdadera* filosofía, pero sin que mediase en ninguno de los dos casos el menor análisis, y obedeciendo simplemente a los automatismos psicológicos asociados al orgullo corporativo al que aludimos al principio (la noticia de que la filosofía podía convertirse en un negocio rentable no podía ser recibida por quienes habían hecho de la inutilidad su signo de distinción social sino como una marca de infamia que amenazaba con borrar precisamente la *distinción* de los estudios de filosofía con respecto a los realizados en el resto de las Facultades públicas del Estado). Esta situación está a punto de sufrir un vuelco, a medida que se apliquen las recientes reformas legislativas en materia de Universidades, y que España complete su proceso de convergencia con el “espacio educativo común” de la Unión Europea.

Este proceso va claramente en el sentido de *adaptar* la Universidad a la sociedad y, más concretamente, las licenciaturas a las demandas sociales, y es por tanto previsible que, en un período no excesivamente dilatado de tiempo, el “rostro” de las Facultades de Filosofía de las Universidades públicas se transforme por completo para inyectar en ellas, *ahora de manera formal y explícita*, todos esos “nuevos conocimientos” y perfiles profesionales que hasta ahora ha segregado de forma relativamente involuntaria e incontrolada. El hecho de que las Facultades de Filosofía hayan ignorado sistemáticamente, hasta ahora, toda esa periferia que han ido generando y que ha llegado a rivalizar seriamente con el “centro”, es, para empezar, un grave descuido epistémico, ya que, aunque una buena parte de estos contenidos, por estar fundamentalmente concretados en *aplicaciones* prácticas más que en explicaciones teóricas, ofrecen un perfil epistemológico “menor” en cuanto a sus formas y soportes de materialización, la significación y repercusión de este tipo de productos culturales ha alcanzado un rango suficiente como para ser encarada como una genuina *corriente* filosófica (a pesar de su reiteradamente aludido carácter informal) y, en consecuencia, como para ser catalogada de acuerdo a los criterios historiográficos y sistemáticos utilizados en general para definir los movimientos intelectuales y los elementos teóricos en la historia (formal y académica) de la filosofía. Pero, considerando

² Un penetrante análisis del modo en que el languidecimiento de las Facultades de filosofía corre paralelo con la prosperidad de sus periferias civiles se encontrará en Ramón Rodríguez, “La dimisión cultural de la universidad”, *Revista de Occidente* nº 241, Madrid, Mayo 2001.

las circunstancias a las que acabamos de aludir con respecto al *futuro* de los estudios universitarios de filosofía, este descuido arroja la grave consecuencia de que las Facultades de Filosofía de las Universidades públicas españolas *no tienen la menor idea de aquello en lo que se van a convertir*, no le han dedicado ni un minuto de su reflexión formal y explícita y, por tanto, no están en condiciones de ejercer sobre ellos esa función crítica que parece corresponderles, no sólo por derecho, sino también por obligación. Uno de los profesionales de la filosofía que más y mejor ha trabajado en España a favor del compromiso de la filosofía con la sociedad, el profesor Fernando Savater, ha escrito que, aunque las instituciones educativas formales y explícitas no son las únicas (ni quizá las principales) instancias educativas en nuestra sociedad, sí son, al menos, la única parte de la educación que es susceptible de un control reflexivo, democrático, racional y moral. En este sentido, conviene observar que, precisamente porque este proceso, al que nos hemos referido, de vinculación informal entre filosofía y sociedad civil, ha tenido lugar en nuestro contexto de un modo que ha pasado inadvertido a la mayoría de los analistas y por cauces tangenciales, también ha quedado al margen de toda posible discusión, de todo posible cuestionamiento crítico, y de toda posible legitimación explícita. Con respecto a esta nueva corriente de conocimientos, hemos carecido hasta hoy de la distancia necesaria para enjuiciarlos y valorarlos en cuanto a sus pretensiones de racionalidad y moralidad y, en consecuencia, la sociedad misma carece de dispositivos que hagan posible el control democrático de un proceso que, en cualquier caso, parece destinado a seguir desarrollándose y profundizándose de un modo tendencialmente irreversible. Y, en este punto, el descuido epistemológico adquiere tintes de grave irresponsabilidad.

Así como la aplicación de la ciencia a la sociedad sólo puede ser aceptable si existe un control democrático de la técnica (como ponen cada día de manifiesto las aplicaciones de nuevas posibilidades de desarrollo suministradas por el progreso científico), así también las “aplicaciones” de la filosofía a la sociedad han de estar sometidas al mismo control democrático, para lo cual resulta indispensable que las instituciones formales y explícitas de transmisión del saber conviertan en objeto temático de su reflexión la utilidad misma que, de forma no deliberada ni planificada, ese saber que transmiten ha adquirido en términos sociales. Y ello no para obstaculizar esa relación que, por otra parte, no es nueva³, sino simplemente para impedir que el hecho de haberse producido por vías informales elimine toda posibilidad de crítica (y por tanto toda posibilidad de legitimación o fundamentación) de los productos y resultados así obtenidos. El modo en que la sociedad *se justifica* a sí misma al mismo tiempo y en la medida en que *se va haciendo* y transformando es forzosamente un proceso cuasi-espontáneo y cuasi-inmediato, pero a su vez la única justificación social posible del mantenimiento de instituciones formales de educación superior consiste en ser capaces de someter a una mirada crítica esos procesos

³ Las relaciones “formalizadas” entre filosofía y sociedad, a través de instituciones académicas y con jerarquías y procedimientos de legitimación normativos son una excepción en nuestra historia, que sólo se produce en los umbrales del Siglo XIX.

cuasi-espontáneos y añadir una distancia reflexivo-moral a esos movimientos cuasi inmediatos.

De otro modo –si el principal indicador de la *calidad* de la enseñanza de la filosofía es la satisfacción de los clientes que la demandan–, esa distancia crítica habrá quedado enteramente suprimida. Como se avecinan tiempos en que escucharemos, de los profesores y alumnos de las Facultades de filosofía, grandes lamentos por la pérdida conjunta de sus signos de distinción y de sus marcas de infamia⁴, nos conviene recordar a quienes entonaremos esos trenos que el presidente honorífico de nuestro gremio, Sócrates, dedicó la práctica totalidad de su vida pública a discutir con los sofistas (a pesar de que estaba convencido de que no representaban a la filosofía, sino que sólo la simulaban astutamente para obtener rendimientos de la demanda social de *educación* existente en su tiempo), sin conseguir no obstante que el público culto general de Atenas lograra captar la ínfima pero decisiva diferencia que existe entre filosofía y sofística (como lo prueba el hecho de que muriese condenado, entre otras cosas, por sofista). Hoy, exactamente como en la Atenas del siglo IV antes de nuestra era, los anaqueles de las librerías se llenan, bajo el rótulo de “filosofía”, de una curiosa mezcla de subproductos culturales (manuales de autoayuda, prontuarios de recursos espirituales, técnicas de éxito empresarial, códigos de ética de empresa, brevariarios de estética urgente y solucionarios para aprender en quince días a producir en nuestros hijos sentimientos inteligentes) amalgamados con los *Diálogos* de Platón o con la *Metafísica* de Aristóteles, y cada vez habrá menos gente capaz de percibir la *distinción categorial* entre unos y otros, no solamente fuera de las Facultades de filosofía sino, en virtud de la transformación en curso, incluso dentro de ellas. No es mal lugar el de esos anaqueles, puesto que también Platón y Aristóteles desarrollaron una reflexión teórica que sería incomprensible sin la sofística, con respecto a la cual aceptaron la tarea intelectual de *responder*: son los pormenores de esa respuesta lo que todavía explicamos en nuestras Facultades, lo que atrae hacia ellas a quienes aún las habitan y lo que “la sociedad civil” ha comprendido perfectamente (mientras que nosotros parecemos haberlo olvidado) que posee una revolucionaria potencia *educativa*.

Ya hemos sido llamados al Pórtico del Rey, y se nos ha informado de que se nos acusa de adorar dioses falsos (o al menos distintos de los que son adorados por la mayoría) y de corromper a la juventud en lugar de *prepararla*; pero, como le sucedía a Eutifrón, todavía no podemos creernos que el proceso vaya en serio. Salvación no tenemos ninguna. Lo que falta por saber es si el día en que tengamos que acudir al Tribunal (de evaluación de la calidad) para escuchar nuestra condena seremos capaces de articular una *defensa* digna de ese nombre y si, en el tiempo que tarda en regresar la nave de Delos (que ahora lleva motor *fuera-borda*), tendremos motivos para decirles a quienes entonces nos acompañen que la condena a muerte no nos asusta porque llevamos largo tiempo ejercitándonos en ella.

⁴ Obviamente, el uso que a lo largo de estos párrafos hago de las expresiones “marcas de infamia” y “signos de distinción” procede de Pierre Bourdieu, *La distinción*, trad. cast. M.C. Ruiz, Taurus, Madrid, 1988.