



Universidad Nacional de San Juan

Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes

Departamento de Filosofía y Ciencias de la Educación

# Cuadernillo para el Curso de Ingreso Profesorado y Licenciatura en Filosofía

Docente Responsable: Lic. Martina E. Victoria

Docente Colaborador: Lic. Prof. Julián R. Videla

-Ciclo lectivo 2017-



Universidad Nacional de San Juan  
Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes  
Departamento de Filosofía y Ciencias de la Educación

**CURSO DE INGRESO PROFESORADO Y LICENCIATURA EN FILOSOFÍA**  
**PLANIFICACIÓN**

Destinatarios: Aspirantes a ingresantes a Licenciatura y Profesorado de Filosofía.

Docente Responsable: Lic. Martina E. Victoria  
Docente Colaborador: Lic. Prof. Julián R. Videla

## I. INTRODUCCIÓN

Esta planificación corresponde al Curso de Ingreso a las Carreras de Licenciatura y Profesorado en Filosofía de la Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de San Juan. Está pensada teniendo en cuenta el contexto actual en el que nos encontramos como sujetos, y las cruciales transformaciones que han acontecido al interior de la disciplina en los últimos cien años.

En este sentido, reconocemos que vivimos en una sociedad compleja, caracterizada por profundas e históricas desigualdades socioeconómicas, donde las subjetividades se construyen en un ambiente de bombardeo discursivo por parte de los medios de comunicación masiva. La Filosofía, en tanto disciplina que busca la desnaturalización de las verdades establecidas y del estado de cosas sostenido por esas verdades, puede contribuir al posicionamiento crítico reflexivo de los sujetos. Asimismo, la situación apremiante que constituye el desgranamiento del estudiantado en las carreras de Profesorado y Licenciatura en Filosofía, es el dato que le da sentido a la presente propuesta.

Las transformaciones tecnológicas en los medios de comunicación masiva que han acompañado al fenómeno de la globalización, y que se corresponden asimismo con las alteraciones sufridas en el estatuto del saber al interior de las actuales sociedades de la información (Lyotard, 1987: 13-19), han decantado en el quiebre de la rígida trama institucional que caracterizó a la edad moderna. La educación y el pensamiento filosófico, pero también la educación *del* pensamiento filosófico, no han sido inmunes a este contexto: el sentido e identidad con el que fueron concebidos está siendo reconfigurado. Este es el motivo que subrepticamente opera en la desarticulación entre estudiantes e institución, dando como efecto la deserción. Por esto, no se ha de tener presente la individualidad del estudiante que aspira a las carreras de Profesorado y Licenciatura, sino su ser relacional.

En este sentido, la presente Planificación contempla, además de las estrategias pedagógicas correspondientes al saber filosófico, inquietudes y expectativas personales, necesidades socioeconómicas y condiciones culturales de los ingresantes para reajustar las estrategias que garanticen un ingreso pleno y significativo a la Universidad, contribuyendo desde el primer momento a su permanencia en la misma. Con esta intención se propiciará, en la

práctica, un estudiantado activo en el uso de la palabra, la escritura espontánea y el despliegue de la expresión creativa en general, buscando sujetos de visión crítica y participación colectiva en su correspondiente institución universitaria y su sociedad.

Para ello, ofreceremos una variedad de estrategias metodológicas, en un marco de evaluación cualitativa procesual, que implican tanto clases expositivo-dialogadas, trabajo individual y en equipos, y el encuentro dialógico con estudiantes actuales de las carreras, egresados y profesores para compartir experiencias y ampliar la visión de la vida universitaria en general, y las carreras de Licenciatura y Profesorado de Filosofía en particular.

## **II. MARCO REFERENCIAL**

El marco desde el cual es posible asumir el ingreso a las carreras de Licenciatura y Profesorado en Filosofía, es el de una pedagogía de la filosofía que atienda a la complejidad de la misma, producto de la multiplicidad de concepciones que la conforman. Para esto es indispensable una concepción de la filosofía crítica en sentido eminente, que problematice sus múltiples campos de investigación (epistemología, ética, política, estética, antropología filosófica, metafísica, etc.) y que puede desplegar una mirada aguda respecto de su historia, pues sólo así se da «el despliegue de un espacio en el que por fin es posible pensar de nuevo» (Foucault, 2003: 333).

De este modo, la Filosofía —menos aún el filósofo— no están caracterizados por la universalidad desvinculada del tiempo y el espacio en la que, a fin de cuentas, se afianza. Ella está arraigada en determinadas condiciones materiales (Marx, 2001: 3) tanto como temporales (Heidegger, 2003: 41-43). Esta situación condicionada y finita de la filosofía no desempeña necesariamente un defecto, sino la ventaja de que ella pueda estar referida al mundo vivo, histórico, social, político, económico y ético en que habita el hombre junto con otros hombres (Esposito, 2003: 45). La historia de los hombres, simultáneamente material y simbólica, reviste un alto grado de complejidad —personal y colectiva a la vez— a partir de la que se forma su subjetividad (Luzuriaga, 1976: 41 y ss.). Esto significa también que el estudiantado, i.e. *cada uno* de los aspirantes a ingresar a la carrera, tiene sus

particularidades inhomologables a las de su par. De aquí pues, la complejidad del asunto: respetar la individualidad del ingresante aunque sin perder de vista el entramado simbólico y social sobre el que su figura ha de distinguirse.

Esto implica, a su vez, una relación comprensiva entre los actores de este proceso de aprendizaje que, siendo mucho más que dialógica, bien podría asimilarse al intercambio que se produce en un círculo hermenéutico donde se pueda alcanzar el significado que el *alter* ofrece sin que sea absorbido por el *ipse*, sino donde ambos se fusionan dando lugar a nuevas identidades, pensamientos y proyectos humanos (Gadamer, 1993: 376-377).

Sumado a esto, consideramos que el conocimiento transmitido en la cotidianeidad universitaria es uno de los elementos más importantes. Éste se va constituyendo mediante recursos, práctica y relaciones entre los sujetos (Profesor y Estudiante). Además de convivir en la compleja trama del aula donde objetivan el conocimiento, su subjetividad no se agota en los roles que se imprimen en la situación áulica. Sostenemos que como sujetos, somos multidimensionales, multifacéticos y por esta misma razón contradictorios. Entonces, creemos que la acción “transformadora” por parte de los sujetos hacia los conocimientos, está condicionada por la historia de cada uno y las relaciones que se montan fuera y dentro del aula.

A través del reconocimiento de nuestro posicionamiento en el mundo, nuestra sociedad, cultura y estructuras de poder legitimadas por medio de prácticas discursivas, esta propuesta responde a la intención de promover el aprendizaje significativo por parte de los destinatarios de la educación. En este caso, nos referimos a un sujeto-estudiante situado y con intereses específicos de su condición aspirante a ingresar a las carreras de Profesorado Licenciatura en Filosofía.

### III. OBJETIVOS

- Problematizar las representaciones habituales de la filosofía con el objeto de introducir una concepción pertinente a los estudios superiores.
- Inscribir las distintas concepciones de la filosofía en contextos históricos y culturales más amplios.

- Realizar una aproximación al status epistemológico contemporáneo de la filosofía.
- Explicitar la necesidad de la *lectura comprensiva* y la *escritura creativa* como herramienta fundamental de la vida universitaria.
- Promover la apropiación de las normas básicas que regulan la presentación de trabajos académicos universitarios.
- Informar sobre el potencial laboral real de la carrera incluso dentro de la institución universitaria, mostrando la amplitud de espacios en los que es posible desarrollar la filosofía.
- Dar cuenta del papel social y cultural que desempeña la filosofía en nuestras sociedades.
- Brindar la información necesaria sobre los diferentes órganos de la institución y su funcionamiento a fin de que puedan participar activamente en ella.
- Acercar al estudiantado toda la información necesaria sobre diferentes tipos de becas socioeconómicas y académicas para que logren no sólo financiar su permanencia en la institución sino aprovechar los diferentes espacios de formación profesional que ella brinda.

#### **IV. CONTENIDOS**

##### **Eje I: Orientación profesional e institucional.**

- Planes de Estudio, los diferentes regímenes de cursado (Promosional, Regular; Libre) y evaluación; los múltiples espacios de desarrollos académico (adscripciones y becas académicas); caracterización de las diferencias y complementariedades entre Profesorado y Licenciatura.
- Los diferentes espacios laborales tanto en docencia como en investigación.
- Conocimiento de la institución. Universidad: Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes: Consejos, Secretarías, Centro de Estudiantes. Anexo: Salud Universitaria, el Palomar, becas de ayuda socioeconómica.

## **Eje II: Herramientas de lectura y escritura.**

- Afianzamiento de conocimientos de lectoescritura del nivel medio.
- Capitalización de técnicas de organización de la información para su estudio, ya estudiadas en el nivel medio e imprescindibles para el cursado dinámico de la vida universitaria: resumen, mapas conceptuales, esquemas integradores, sinopsis, cuadros comparativos, etc.
- La palabra como elemento imprescindible en la actividad filosófica. El papel de la comprensión.
- Ejercicio de habilidades de lectura comprensiva y prácticas de escritura como herramientas imperiosas para el desarrollo académico.

## **Eje III: Nociones de Filosofía y filosofar.**

- Etimología y comienzo de la Filosofía en la Grecia Antigua. Orígenes de la *actitud filosófica*: asombro, duda, situaciones límite.
- Abordaje de *problemáticas existenciales* en relación a intereses propios de los estudiantes (el hombre, amor, amistad, otredad, nada, muerte, cuerpo, tiempo, libertad, religión, entre otras).
- Caracterización esquemática de las diferentes concepciones de la filosofía en sus cuatro grandes periodos -Antigüedad, Medievalidad, Modernidad y Contemporaneidad-, evidenciando su lugar en el Plan de Estudio. Interpretación holística de los diferentes periodos históricos de la filosofía (Caracterización general de la Filosofía Antigua. Nociones capitales: Metafísica, Trascendencia, Inmanencia. Esencia y accidentes. Caracterización general de la Filosofía Medieval. Nociones capitales: Dios, Teología, Fe, Creación. Caracterización general de la Filosofía Moderna. Nociones capitales: Sujeto, Objeto, Crítica, Ciencia, Hombre. Caracterización general de la Filosofía Contemporánea. Nociones Capitales: ideología, tiempo, historia, inconsciente, materialismo, poder.)
- Problematización del estatuto epistemológico del saber filosófico, dos grandes líneas actuales: Filosofía como ciencia más general, fundamental y constitutiva de los demás

espacios del saber; filosofía como ejercicio crítico del pensamiento cuya virtud es la plasticidad de reflexionar sobre diferentes aspectos del mundo en general. Reconstrucción crítica de la concepción filosófica imperante y proposición de alternativas divergentes.

- Consideraciones sobre el impacto social de la filosofía, su relación con la política.
- Visibilización de los procesos de legitimación del poder en prácticas discursivas en diferentes ámbitos de la vida sociocultural: medios de comunicación, instituciones, comunidades científicas, sentido común, etc.

## **V. PROPUESTAS METODOLÓGICAS**

La propuesta se orienta a evitar que los aprendizajes no se reduzcan al almacenamiento de nueva información ni a su eventual exposición en un metalenguaje sin impacto significativo en el estudiantado. Nuestro esfuerzo se concentrará en desarrollar capacidades adecuadas para pensar, comprender y apropiarse significativamente de los conocimientos. Las metodologías correspondientes a este propósito consisten, dentro de un marco amplio de aula taller, en las siguientes estrategias:

- *Reconocimiento de saberes previos* de los ingresantes ya sea para capitalizarlos y/o ampliarlos significativamente en relación a la propuesta específica de cada jornada, para problematizarlos en direcciones que estimulen el pensamiento y la creatividad, o, finalmente para construir un registro de las experiencias que ayude a definir un perfil del ingresante.
- *Clases expositivas–dialogadas* en las que los temas serán presentados buscando la participación de los estudiantes por medio de diferentes recursos (el planteo de situaciones problemáticas, análisis de viñetas, fotografías, extractos de canciones, diarios y revistas, relatos de experiencias reales, películas, entrevistas audiovisuales). Se propiciará el debate, la intervención crítica y el respeto por la opinión del otro en el tema trabajado.
- *El trabajo grupal* constituye uno de nuestros recursos primordiales porque, además de que la construcción del conocimiento siempre necesita del otro, es mediante el uso y el



intercambio de la palabra que se pueden producir intercambios cognoscitivos significativos. Así también se desarrollan lazos interpersonales entre los agentes que contribuyen a la contención del individuo ante las dificultades habituales de una carrera universitaria, como así también a cultivar la responsabilidad que significa la colaboración entre pares.

- *Recursos*: En el desarrollo de las clases se contará con el aula designada, la biblioteca y la sala de audio y video.
- *Debate con Estudiantes actuales de las carreras, Egresados y Profesores*. Se propiciará el encuentro dialógico con estos invitados para compartir experiencias y ampliar la visión de la vida universitaria en general, y las carreras de Licenciatura y Profesorado de Filosofía en particular.

## VI. EVALUACIÓN

Partiendo del carácter nivelatorio y orientador del Curso de Ingreso (no excluyente) y teniendo en cuenta lo explicitado en los apartados anteriores, la evaluación no puede ser una observación cuantitativa de los resultados finales. Muy por el contrario, será una tarea fundamental el seguimiento de las prácticas educativas donde lo importante es *el proceso de aprendizaje* que los estudiantes construyen en función al logro de los objetivos y propósitos del espacio de formación, ajustando los conocimientos previos a la especificidad de los contenidos desarrollados, pero también promocionando el capital cultural de los estudiantes en esta misma dirección.

Si es verdad que el conocimiento es un proceso no sólo lógico–racional, sino también afectivo, el interés deberá ubicarse en los significados que los estudiantes otorgan a sus procesos de aprendizaje, observando la resignificación de los saberes previos particulares y el análisis crítico del propio proceso de aprendizaje en cuanto tal: *privilegamos la evaluación cualitativa*.

La evaluación será semiestructurada, de sociabilidad, horizontalidad y participación en las priorizarán las siguientes instancias:

- El interés, disponibilidad y responsabilidad en las actividades que se sugieran dentro del espacio curricular como de las extra-áulicas y trabajos prácticos evaluativos.
- Las producciones individuales y grupales, su participación en clase y usos de competencias de lectoescritura, atendiendo a la coherencia semántica y sintáctica en la utilización de términos específicos en trabajos escritos y orales.
- Una adquisición crítica visible en la reelaboración del estudiante de conceptos teóricos e información institucional general.

Dentro de este ítem no pueden estar ausentes los correspondientes *requisitos de acreditación*:

a) *Régimen de aprobación en carácter regular:*

- 80 % de asistencia a clases presenciales
- aprobación de las prácticas de aprendizaje
- Examen Final aprobado
- Para la aprobación se tendrá en cuenta que el aspirante haya cumplimentado al menos el 60 % de las obligaciones académicas de aprendizaje

b) *Régimen de aprobación en carácter libre*

- Un parcial de carácter teórico-práctico de Comprensión y Producción de Textos
- Un parcial de carácter teórico-práctico de Filosofía
- Un trabajo de carácter ensayístico de cuatro páginas de extensión sobre un tema propuesto por el profesor del módulo de Filosofía. El mismo que será evaluado por los profesores de ambos módulos.
- Un examen oral sobre los contenidos del curso, evaluado por los profesores de ambos módulos.
- Para la aprobación se tendrá en cuenta que el aspirante haya cumplimentado al menos el 60 % de las obligaciones académicas de aprendizaje

## **VII. CRONOGRAMA TENTATIVO.**

La carga horaria con que cuenta el cursillo es un total de veinte horas semanales: de lunes a viernes, de 17 a 21 hs. Desde el 1 de Febrero al 12 de Marzo de 2017.

**Eje I: Orientación profesional e institucional.** Primera semana: Desarrollo teórico del Eje I.

- Encuesta Anónima Semiestructurada para conocer y construir el perfil del ingresante.
- Recorrido por las instalaciones de la Facultad de Filosofía Humanidades y Artes y sus funciones.
- Análisis del Plan de Estudio. Información sobre la carrera: los regímenes de cursado y correlatividades fuertes/ débiles. Trabajo sobre los perfiles profesionales: Profesorado y Licenciatura, complementos y diferencias. Trámites administrativos (certificados, inscripción a examen regular y/o libre, inscripción a la carrera, promoción, regularidad, adscripción a cátedra y/o proyectos de investigación y becas académicas).
- Diagrama Institucional de la Universidad Nacional de San Juan, Facultades (Decanato, Consejo Directivo, Secretarías, Departamentos, Centro de Estudiantes), elección de autoridades.
- Servicios Sociales: El Palomar, Salud Universitaria y Becas de Ayuda Socio Económica.

**Eje II: Herramientas de lectura y escritura.**

- Las actividades a desarrollarse en el presente Eje apuntan a cumplimentarse transversalmente con los textos seleccionados para el desarrollo del Eje III.

Se le asignaran 20 horas para el desarrollo del área “análisis y comprensión de textos”, la distribución de los días se acordarán según la disponibilidad del Profesor del Área de Letras responsable.

**Eje III: Nociones de Filosofía y filosofar.** Desde la segunda semana, hasta la cuarta.

- Desarrollo de los contenidos específicos, y acompañamiento en la realización de una monografía en torno a algún tema de interés del estudiante.

**Recuperación evaluación parcial y evaluación integradora de los contenidos con puesta en común oral de los escritos monográficos.** Última semana.

### VIII. BIBLIOGRAFÍA

- ESPOSITO, R. (2003) *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Trad. esp. de C. Molinari Marotto. Buenos Aires: Amorrortu.
- FOUCAULT, M. (2003) *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Trad. esp. de E. C. Frost. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina.
- GADAMER, H.-G. (1999) *Verdad y método I*, trad. esp. de A. Agud de Aparicio y R. Agapito. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- HEIDEGGER, M. (2003) *Ser y tiempo*, trad. esp. de J. E. Rivera. Madrid: Editorial Trotta.
- KOHAN, W. O. (2009) *Sócrates: el enigma de enseñar*, Buenos Aires: Biblos.
- MARX, K. (2001) *La ideología alemana*, disponible en Marxists Internet Archive.
- LUZURIAGA, E. (1976) *La inteligencia contra sí misma. El niño que no aprende*. Buenos Aires: Editorial Psique.
- LYOTARD, J-F. (1987) *La condición postmoderna*, trad. esp. de M. Antolín Rato. Madrid: Ediciones Cátedra.

El presente cuadernillo, siguiendo la ordenanza que rige para estas instancias (06/95–CS), diagrama un cursillo de tres ejes. El primero dedicado al aspecto institucional y profesional de la carrera a la que se aspira. El segundo, coordinado con un Profesor de Letras, pensado para la nivelación de saberes de lectoescritura de los ingresantes. Y, por último, el tercero trabaja sobre los contenidos específicos de la carrera.

## EJE I

### **Sobre la institución universitaria y lo profesional.**

En esta primera parte, nuestra propuesta para el ingresante es acercar de manera esquemática un conocimiento de la Universidad y, a medida que nos circunscribamos al ámbito de nuestra Facultad, la información se brindará de manera más detallada. Con la intención de formar un alumnado participativo en el aspecto institucional, veremos qué es Consejo Superior, qué es el Centro de Estudiantes, cómo un alumno puede participar en la institución, qué es una Unidad Académica o Departamento, etc.

Así mismo, se explorarán las diferentes potencialidades de los egresados de las carreras de Licenciatura y Profesorado en Filosofía. Las mismas pueden comenzar a gestarse ya como alumnos en los diferentes espacios de formación que brinda la Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes. Todo esto se acompañará con una importante cantidad de información sobre cuestiones que podrían ser consideradas menores pero que, al formar parte de la vida cotidiana de un universitario, se torna imprescindible saberlas desde un primer momento. Nos referimos al conocimiento del Plan de Estudio —comentando brevemente cada materia—, informaremos qué es una regularidad, un parcial, una equivalencia, qué tipos de becas hay, qué es una adscripción o una ayudantía, etc.

### ***La Universidad Nacional de San Juan***

La Universidad Nacional de San Juan nace a la vida institucional el 10 de octubre de 1973. Es una comunidad de trabajo dedicada a la enseñanza, investigación, creación y difusión del saber en todos sus órdenes: científico, técnico, filosófico y artístico, y a la formación integral de profesionales al servicio del bien común.

En realidad el 10 de Octubre de 1973 fue la culminación de un largo proceso que comenzó en el siglo XIX. Según los historiadores, fue la frustración personal de no haber podido seguir estudios superiores en la provincia lo que motivó a Domingo Faustino Sarmiento a crear en 1839, cuando fue gobernador de San Juan, el Colegio Preparatorio; una Casa Pública de Instrucción Científica Preparatoria de la Universidad. Este es el antecedente más remoto de la Universidad Nacional de San Juan. Una cátedra de este Colegio Preparatorio, la de Minerología, daría lugar, años después y también en el siglo pasado, a la creación de una escuela de capacitación técnica: la Escuela de Minas, que con el paso del tiempo sufrió numerosos cambios, dando origen a nuevos centros de enseñanza.

La primera mitad del siglo XX dio lugar al surgimiento de las sólidas bases académicas sobre las que se fundaría luego la UNSJ. Así, en 1939 se creó, con sede en Mendoza, la Universidad Nacional de Cuyo, cuya Escuela de Ingeniería Facultad de Ingeniería, Ciencias Exactas Físicas y Naturales desde 1947 funcionaría en San Juan. También en 1947 se crearon en la provincia los cursos del Profesorado en la Escuela Normal Sarmiento, lo que se convirtió así en "Escuela de Profesores" de la que egresaban docentes con los títulos de "Profesor Normal en Ciencias" y "Profesor Normal en Letras". En 1958 estos cursos se separaron de la Escuela Normal y dieron lugar a la creación del Instituto Nacional del Profesorado Secundario.

De esa manera, desde sus orígenes, la Universidad Nacional de San Juan fue una respuesta a las inquietudes científicas y culturales de la sociedad sanjuanina. Esto quedó claramente demostrado en la década del '60, cuando los más diversos sectores de la comunidad provincial se movilizaron y aunaron esfuerzos para que San Juan tuviera una universidad. La llamada "Comisión Pro Universidad" logró su objetivo cuando el 11 de agosto de 1968 se conoció el denominado "Programa Taquini", para la creación de nuevas universidades nacionales. San Juan no figuraba en el proyecto; sin embargo, nuevamente las gestiones de la comunidad sanjuanina, organizada en una comisión, lograron que se realizara un estudio de factibilidad. El 10 de mayo de 1973 el entonces presidente de facto, Teniente Gral Alejandro Agustín Lanusse, firmó la ley 20.367 por la cual se creaba la Universidad Nacional de San Juan.

Así, la UNSJ se organizó, en principio, sobre la base del Instituto Nacional del Profesorado Secundario, la Facultad de Ingeniería, Ciencia Exactas Físicas y Naturales que dependiera de la Universidad Nacional de Cuyo, y la Universidad Provincial Domingo Faustino Sarmiento. La incorporación de todas estas estructuras a la nueva universidad se realizó en forma paulatina, demandó varios meses y finalizó el 10 de octubre de 1973, fecha en la que la UNSJ, que ya es parte de la historia de San Juan, festeja su aniversario.

Entre sus objetivos podemos nombrar: la formación integral del hombre para vivir una existencia plena, que le permita una experiencia completa del mundo de los valores en relación con los demás hombres; la formación de un hombre libre en una sociedad auténticamente democrática, centrada en ideales de independencia y participación; la formación de un hombre comprometido con su realidad social.

Actualmente la UNSJ está conformada por cinco facultades: de Ingeniería; de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales; de Filosofía, Humanidades y Artes; de Ciencias Sociales; de Arquitectura, Urbanismo y Diseño. A ellas debemos sumar los tres colegios preuniversitarios: la escuela Industrial Domingo F. Sarmiento —de orientación técnica—, la escuela de Comercio Libertador General San Martín —de orientación

comercial— y el colegio Central Universitario Mariano Moreno —de orientación humanística—. Cada una de estas instituciones posee sus modos particulares de organizarse. Nosotros veremos la del Rectorado, la institución de máxima jerarquía dentro de toda la Universidad.

El Rectorado, ubicado en la esquina noroeste de Jujuy y Mitre, es la casa central de la Universidad. Por esto mismo, en él encontramos a las máximas autoridades universitarias: el Rector —en este momento a cargo del Sr. Oscar Nasisi—, la Vice-rectora —a cargo de Mónica Coca— y el Consejo Superior —conformado por miembros de todas las facultades y presidido por el Rector—. Este último posee una tarea complejísima que consiste en la creación de las normas que rigen para toda la Universidad. En él se discuten los proyectos de mayor alcance, las decisiones más cruciales, que atañen a todos los aspectos de esta casa de estudios superiores: académicos (como la creación de nuevas carreras), económicos, legales, laborales, edilicios, acuerdos interuniversitarios —nacionales e internacionales—, etc. El Consejo Superior es el máximo órgano de decisión de la UNSJ, compuesto por representantes de todos los estamentos (profesores, alumnos, personal no docente y egresados).

En dicho edificio funcionan, a su vez, las siguientes dependencias: Secretaría Académica, que es —entre otras cosas— donde se gestionan los cargos; la Secretaría de Ciencia y Técnica, es dónde se crean, p. ej., las becas académicas a las que pueden acceder alumnos de la Facultad; la Secretaría Administrativa y Financiera, donde deciden cuánto dinero nos van a dar si hemos solicitado ayuda económica para ir a un congreso; la Secretaría Obras y Servicios, dedicada al mantenimiento edilicio de la UNSJ; la Secretaría de Bienestar Universitario, donde debemos solicitar la financiación de un viaje o donde nos informan qué tipos de becas socioeconómicas existen y de la cual depende el complejo deportivo El Palomar que se encuentra a disposición de todos los alumnos universitarios; y, por último, la Secretaría de Extensión Universitaria, que se encarga de la aprobación de proyectos que buscan estrechar la relación entre la universidad y el medio social. Secretaría de Posgrado y Relaciones Internacionales; y la Secretaría de Comunicación, encargada de gestionar la señal universitaria: XAMA.

### ***La Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes: nuestra Facultad.***

La Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes es el resultado de la fusión entre el Instituto Superior del Profesorado Secundario Domingo F. Sarmiento, el Instituto Superior del Magisterio de la Universidad Provincial D. F. Sarmiento y el Instituto Superior de Artes (ISA). El primero tuvo sus orígenes en el año 1947 como Profesorado Normal de Ciencias y Letras de la Provincia, que en 1958 fue elevado a la categoría de instituto. Por otra parte el Instituto Superior del Magisterio fue inaugurado el 11 de



mayo de 1957 y en 1964, al crearse la Universidad Provincial D. F. Sarmiento, se incorporó a la misma. Finalmente, el ISA surgió de dos talleres-escuela con orientación en música y artes plásticas, que tuvieron sus comienzos en la década del 50, paralelamente con el movimiento cultural que se desarrolló en la provincia. En 1973, con la creación de la Universidad Nacional de San Juan, la Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes (FFHA) quedó conformada por los tres Institutos.

En nuestra Facultad se estudian de mañana las carreras de Inglés, de Letras, Tecnología, Matemáticas; en la siesta, Filosofía y Ciencias de la Educación; y en la tarde, Turismo, Geografía e Historia. A esta Facultad pertenece también Artes Visuales, que por razones de espacio se cursa en un edificio que se encuentra detrás de la Facultad de Ciencias Sociales. Del mismo modo, Música se cursa en la Escuela de Música y en el Auditorio Juan Victoria. De la FFHA, depende también la Orquesta de la UNSJ.

Similar a lo que ya vimos respecto al Rectorado, nuestra facultad tiene sus respectivas autoridades. En el cargo de Decana se encuentra la Sra. Rosa Garbarino; como Vice-decana, la Sra. Myriam Arrabal. También poseemos un Consejo Directivo integrado por todos los estamentos: docentes, alumnos, personal de apoyo administrativo (PAU) y egresados. Esta asamblea, tal como su nombre lo indica, posee facultades directivas. De ella dependen todas las decisiones de las actividades que se desarrollen en la institución. También poseemos las siguientes secretarías: académica, de investigación y creación, de extensión, financiera, todas ellas con funciones similares a las que ya describimos respecto al rectorado. Pero además de ellas, contamos con la Secretaría de Asuntos Estudiantiles que es dónde los estudiantes deben acudir para organizar actividades de todo tipo: académicas —como viajes a congresos, ciclos de cine, talleres, etc.— o bien obtener su libreta.

A disposición de los estudiantes se encuentra (en la Biblioteca) la Sala de Computación. Un espacio donde los alumnos pueden acceder gratuitamente a internet, pasar sus trabajos prácticos en Word e incluso imprimirlos —para esto deben de llevar sus hojas en blanco—.

Entre los recursos más importantes de la Facultad debemos contar con la Biblioteca que, si bien es modesta, nos ayuda con abundantes libros de bibliografía secundaria, sin escasear en grandes títulos de la historia del pensamiento, que de algún modo u otro todo, aquel que se dedique a la Filosofía debe leer.

Lo mismo que todas las facultades de la universidad, la nuestra cuenta con su Centro de Estudiantes. El mismo, básicamente, se encarga de atender las inquietudes de los alumnos y orientarlos en la resolución de las mismas. Es muy importante que los alumnos participen en las elecciones que todos los años se realizan en el Centro de Estudiantes, pues ellos son la conexión entre los alumnos y las autoridades de la

Facultad, y si ese nexo —por las razones que fuera— no funciona bien, los alumnos pierden terreno en la vida institucional. Aprovechamos estas palabras para decir que es muy importante que los alumnos participen de todas las elecciones que se llevan a cabo en nuestra Facultad, sea para elegir autoridades o bien para las de centro de estudiantes. Participar en la vida institucional de la academia, y hacerlo de modo crítico —como es propio de los estudiantes de Filosofía—, adquiere relevancia desde el momento en que elegir las autoridades de una Facultad equivale en gran medida a elegir qué tipo de Facultad queremos. Y si nosotros no participamos, estamos dejando que otros elijan por nosotros.

### ***Herramientas institucionales.***

Por último, trataremos algunas cuestiones que hacen a la vida cotidiana institucional del alumno.

Al momento de ingresar a la carrera, un alumno no sabe de ciertas cosas que pueden terminar perjudicándolo. Por ejemplo, hablamos de una promocionalidad, una regularidad, una equivalencia, un parcial, un final, etc.

Cuando uno cursa una materia, esta puede tener diferentes maneras de ser aprobada según los criterios del profesor titular: promocionar con un coloquio final, o regularizar con examen final.

Una materia es “promocional” cuando, habiendo un profesor cada 10 alumnos y una vez aprobado todos los práctico y/o parciales con más de siete (7), el alumno elabora un coloquio integrador, lo expone al finalizar el cursado de la materia y evita así rendir un examen final. Un coloquio consiste en una exposición oral, donde el alumno integra algunos de los contenidos trabajados en la materia. La ventaja es que uno termina de cursar y ya tiene una materia menos que rendir, lo que significa también una materia más aprobada. Para que una materia sea promocional, el profesor debe iniciar el trámite durante el mes de marzo si la materia en cuestión se encuentra en el primer cuatrimestre, o durante el mes de agosto si se cursa en el segundo.

Por otra parte, se encuentra el examen final. Esta última calificación le viene dada por contraposición a los parciales, que, como su nombre lo indica, nunca abarcan todo el contenido de una materia, sino una parte. Por el contrario, el examen final, al menos en teoría, abarca toda la materia. Para esto se han creado lo que se denominan “las mesas” de examen. Estas consisten en una semana donde el alumno puede rendir las materias frente a un tribunal compuesto de tres profesores: el titular, tal vez el adjunto y algún otro profesor de algún espacio curricular afín al que está siendo examinado. Una diferencia que el examen promocional mantiene con el final, es que

para éste debemos de inscribirnos en el departamento de alumnos completando la siguiente boleta de inscripción que se solicita en biblioteca. Finalmente, para rendir un examen es necesario “sacar boleta” o “regularizar la materia”, que consiste en aprobar todas las instancias evaluadoras —prácticos o parciales— que la cátedra establezca. También existe la posibilidad de rendir en condición de alumnos “libre”, que es aquel que por diferentes motivos no promocionó la materia ni obtuvo regularidad. Todos los plazos y fechas aparece en el “calendario académico”.

Es importante tener en cuenta el Plan de Estudio de las carreras que uno estudia, ya que ahí se plasma las asignaturas que se deben aprobar para obtener el título deseado. Allí también encontramos el régimen de *correlatividades*. Esto último significa que las materias están relacionadas entre sí, de tal modo que la regularidad o aprobación final de algunas *condiciona* la regularidad o aprobación final de otras. Es muy importante tener en cuenta y siempre estar atento a las correlatividades, ya que en base a ellas vamos organizando nuestro cursado y decidiendo qué materias rendir primero y después. Como sugerencia, consideramos una opción muy válida respetar el número de orden que cada materia tiene en el plan de estudios, ya que de esta manera evitaremos conflictos a la hora de cursar y rendir las materias.

Una equivalencia es cuando, por ejemplo, un alumno estuvo estudiando Sociología y ahora quiere estudiar Filosofía, entonces solicita que se le reconozcan algunas de las materias que rindió en aquella otra carrera para no tener que empezar desde cero. En el caso de Filosofía esto requiere una especificación más. Nuestro plan de estudio de Licenciatura difiere del de Profesorado, por tanto, y si estamos inscriptos en las dos carreras, al momento de rendir una materia según la modalidad de un examen final debemos de inscribirnos en las dos carreras por separado. En el caso de que no lo hagamos así, es posible que tengamos que solicitar equivalencias, que este caso —por ser al interior de la misma facultad— es un trámite que no demora demasiado.

No podemos dejar de hablar, aunque sea brevemente, de lo que es una *adscripción* y una *ayudantía alumno*. Ante todo, debemos decir que se trata de espacios de formación del estudiante, es decir espacios en los que se amplían la profundización en ciertos temas. La diferencia fundamental es que en el caso de la *adscripción*, no hay remuneración por lo trabajado y uno puede *adscribirse* a la cátedra que más le guste con la intención de profundizar algún tema que le haya interesado de sobremanera. Por el contrario, las *ayudantías* son cargos rentados a los cuales los alumnos pueden acceder, no están en todas las cátedras y duran un año lectivo —de marzo a marzo—, aunque pueden ser renovados por un año más. Las *ayudantías* pueden ser en docencia o investigación. Estas últimas dependen del Instituto de Filosofía, las otras del Departamento de Filosofía y Ciencias de la Educación. Otra diferencia entre ambas es que, mientras las *adscripciones* se formalizan mediante una

entrevista con los profesores, las ayudantías se rinden por concurso. Cuando se abre una plaza vacante, se informa al público en general a través del avisador que se encuentra a mano izquierda en la entrada de la facultad o bien vía internet. En tal publicación nos informan la fecha entre las cuales debemos de inscribirnos para rendir, en tal o cual espacio curricular (para licenciatura: Introducción a la Problemática Filosófica, Psicología General y dos cargos en el Instituto de Investigación; en el caso del profesorado, a los ya nombrados debemos agregar: Introducción a la Problemática Educativa, y Didáctica y Curriculum), el cargo en cuestión. La inscripción se lleva a cabo en el Departamento de Concurso que funciona en el edificio de la facultad que se ubica en la esquina sureste de Sarmiento y Santa Fe. Tenemos que presentar una carpeta con nuestro currículum y los certificados legalizados que acrediten lo que figura en el mismo. Luego nos convocan con tres días de anticipación, nos informan los temas que tenemos que rendir —que son siempre contenidos que ya hemos visto en la materia—, y nos presentamos en el examen el día pautado. Los profesores a cargo nos evalúan y determinan quién es el mejor de los aspirantes y le otorgan el cargo. Un dato: una ayudantía está siendo pagada sobre los \$2200 y uno puede acceder a una muy buena obra social: DAMSU. Vale aclarar también una adscripción puede servir de antecedente académico a la hora de concursar por una ayudantía.

A su vez, ambas (ayudantía o adscripción) suman muchísimo, junto con el promedio, para aspirar a *becas académicas* internas de la UNSJ. Este tipo de becas, a diferencia de las que podemos solicitar en Salud Universitaria, no son de ayuda socioeconómica (no nos las otorgan porque no contamos con los recursos económicos para afrontar los gastos de la carrera), nos las acreditan —si se quiere— por nuestros méritos académicos. Estas becas, que llamamos académicas, las otorga el CICITCA (Consejo de investigación científica, técnica y creación artística), organismo creado por la UNSJ para fomentar la investigación. Para obtenerlas, el alumno interesado —que puede pertenecer al profesorado o la licenciatura— debe de adscribirse según sus intereses a algún proyecto de investigación de los que funcionan en el Instituto de Filosofía. De ahí, debe crear otro proyecto de investigación dirigido por el profesor a cargo del proyecto más amplio en el cual se insertará el del alumno. Y debe de presentarlo por mesas de entradas acompañado de un formulario que se descarga de internet, del proyecto creado por el alumno, y de un currículum con todas las certificaciones legalizadas que avalen la experiencia que decimos acreditar. Con un poco de suerte, la beca será otorgada. La misma, que está sobre los \$2000 mensuales, dura un año y es incompatible con las ayudantías, pero no con las adscripciones. La idea de informar de estas cosas es, en primer lugar, modificar la situación actual donde muchos alumnos pasan por la carrera sin conocer estas posibilidad, y, en segundo lugar, romper con la idea que muchas personas tienen con respecto al campo laboral de los egresados en Filosofía: hay más trabajo del que se cree en Filosofía.

### ***Lo profesional.***

Existen dos salidas laborales para esta carrera de grado. Una es la docencia a través del Profesorado y la otra es la investigación, a través de la Licenciatura. A diferencia de lo que podría pensarse estas modalidades no se excluyen mutuamente: un profesor que no estudia y/o investiga, se vuelve anticuado y, simultáneamente, un investigador que no comunica sus logros desvincula a la filosofía de la realidad en la que existe. Por otra parte, también en oposición a lo que suele creerse, los grandes filósofos siempre fueron grandes profesores, grandes maestros: siempre la gran virtud de los pensadores más reconocidos ha sido también la de saber comunicar sus ideas, saber enseñarlas, convencer a los demás de sus planteos. En la antigüedad, ya Platón y Aristóteles, pero también Tales y Anaximandro, tenían sus escuelas; e incluso, Nietzsche, que se definió siempre a sí mismo como un solitario, poseía una enorme vocación pedagógica y siempre pensó el papel que jugaba la educación en la formación de las personas y de un mundo mejor.

En nuestros días, esta situación no ha cambiado. Y por esto, desde la presente instancia, recomendamos la inscripción de los alumnos en las dos carreras. En efecto, ya sea para trabajar en el nivel superior o en el nivel medio es mejor ser profesor y licenciado ya que teniendo los dos títulos acreditamos una formación más completa y tenemos mayores chances de conseguir cargos.

Entonces, nuestra pregunta es: ¿de qué trabaja un filósofo? Que bien puede ser formulada de esta otra manera: ¿sobre qué cuestiones se pueden filosofar y/o enseñar?

Un egresado de la carrera de filosofía, en cualquiera de sus modalidades, creemos que debe ser ante todo un pensador. Alguien que pone un velo crítico sobre los discursos establecidos, lo que no quiere decir que cuestione todo lo que le venga en gana —lo cual lo transformaría en alguien poco serio—, sino que está atento a las implicancias buenas y/o malas de los discursos. Por esto, alguien que se dedique a la filosofía, es, antes que profesor o investigador, un intérprete del mundo.

Ahora bien, volviendo a nuestra pregunta, todos sabemos —con más o menos detalles— en qué consiste la actividad docente: en dar clases. Lo que nos gustaría profundizar es en esclarecer de qué trabaja un investigador.

La investigación en filosofía, no es lo mismo que la de la ciencia. Esta posee un método experimental y cuantitativo en el caso de las ciencias fisicomatemáticas y cualitativo—comprensivo en el caso de las ciencias humanas. Por el contrario, y en esto creemos que consiste una de las riquezas de la Filosofía, el filósofo investiga usando su razón, motivado por sus obsesiones, sus pasiones, sus luchas internas, sus deseos, sus esperanzas, etc. Y esto lo lleva a interesarse por diferentes aspectos de la vida humana: el conocimiento, la justicia, lo bueno y lo malo, la libertad, la verdad, el

tiempo, el amor, la muerte, la mente, el arte en todas sus expresiones, la naturaleza, la existencia. Y lo hacen de modo problemático, aunque siempre tratando de dar una respuesta. La filosofía tiene estas dos caras, que diferentes filósofos se destacan de modo distinto, una cara que pregunta y otra que responde. Una que problematiza y otra que fundamenta.

La investigación de un filósofo puede iniciarse siguiendo una amplia gama de métodos. Desde un primer momento, los problemas metodológicos —que tratan de cómo se hace la filosofía— eran importantes, pues según el método establecido la ejercíamos bien o mal. Hoy en día esta situación se ha acrecentado, pues cada filósofo propone *su* propio método y de este modo se han multiplicado las maneras de hacer filosofía: científicista, trascendental, dialéctico, materialismo dialéctico, estructuralismo, fenomenológico, hermenéutico, dialógico, deconstructivista, arqueológico, paradigmático, etc. Tales métodos han generado múltiples tipos de filosofía: el positivismo, el idealismo, el racionalismo, el existencialismo, la fenomenología, el pragmatismo, la filosofía analítica, el existencialismo, el perspectivismo, la filosofía del espíritu, e marxismo y los neomarxismos, etc.

Ahora bien, de entre todos estos métodos lo interesante es que la filosofía puede extraer algo, completarlos, o bien criticarlos y crear algo nuevo, porque a decir verdad, este saber es capaz de dirigir su atención a una gama tan amplia de temas como su misma historia lo demuestra: hay filosofía del conocimiento que disciplinarmente se la llama Gnoseología y/o Epistemología, la filosofía sobre cómo nos organizamos en sociedad es la Filosofía Política, la filosofía que piensa de qué modo alcanzamos en vivir bien es la Ética, la que medita sobre Dios y asuntos afines se llama Filosofía de la Religión, la que medita sobre el hombre es la Antropología Filosófica, etc. En ocasiones como esta es válida la observación un filósofo francés contemporáneo muy afamado: “No hay evidencias, en primer lugar, de la figuración de una filosofía que venga a duplicar con su reflexión o a fundar con su legislación toda gran forma del obrar humano, científico, artístico, político o cualquier otro. La filosofía no tiene divisiones que se tomen en préstamo, ya sea a su concepto propio, ya a los dominios que toca con su reflexión o su legislación. Tiene objetos singulares, nudos de pensamiento nacidos de tal encuentra con la política, el arte, la ciencia o cualquier otra actividad del pensamiento, bajo el signo de una paradoja, de un conflicto, de una aporía específica.”<sup>1</sup> Como bien dice este pensador, cuando la filosofía dirige su atención a tal o cual objeto, nace la Filosofía de “X”. Filosofía se puede hacer prácticamente de todo, lo que no quiere decir que toda filosofía pueda decir Todo sobre todo. Lo que puede hacer, como dice Rancière, es decir todo sobre algo en singular. Por supuesto, existe la filosofía que cree y fundamente la posibilidad de saber todo sobre todo. Esta filosofía posee grandes seguidores y es una línea muy actual de trabajo.

---

<sup>1</sup> J. Rancière, *El desacuerdo. Política y filosofía*. Trad. esp. de H. Pons, Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1996, p. 7

Ahora bien, volviendo a nuestro tema, un investigador en filosofía, sea la que sea su línea de trabajo, puede elegir entre múltiples opciones de lugares donde trabajar. En nuestra UNSJ, después de las becas académicas para alumnos de las que ya hemos hablado, existen becas para los investigadores recién recibidos, se las llama de Iniciación y le permiten comenzar estudios de posgrado (maestría o doctorado) que es lo propio de una carrera tan académica como la filosofía. Esta beca se paga sobre los \$8000 pesos y dura dos años. Además de estas becas, que son *internas* a la UNSJ, existen otras nacionales otorgadas por institutos que a partir del 2002 han vivido una intensa revigorización. Nos referimos a la institución conocida con el nombre de “la Agencia” y el “CONICET”. Ambas otorgan becas muy bien pagas para aquellos que, profesores y/o licenciados, estén interesados en continuar formándose e investigando. Los montos están sobre los \$14000, lo cual permite no sólo continuar con estudios de postgrado sino también vivir.

Con estas breves palabras hemos intentado contar de qué puede trabajar en egresado en filosofía y romper con el mito de que no hay trabajo para aquellos que deseen hacerlo.

**UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN JUAN**  
**FACULTAD DE FILOSOFÍA, HUMANIDADES Y ARTES**  
**DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN**

**PROFESORADO EN FILOSOFÍA**

**Plan de Estudio – Correlatividades**

		Correlatividades para <b>cursar</b>	Correlatividades para <b>aprobar</b>
<b>PRIMER AÑO</b>			
01	Problemática Filosófica	----	----
02	Filosofía Antigua	----	----
03	Historia Social	----	----
04	Introducción a la Problemática Educativa	----	----
05	Lógica I	Problemática Filosófica	Problemática Filosófica
06	Sociología	Historia Social	Historia Social
07	Psicología General	----	----
<b>SEGUNDO AÑO</b>			
08	Antropología Filosófica	Problemática Filosófica	Problemática Filosófica
09	Filosofía Medieval	Filosofía Antigua	Filosofía Antigua
10	Antropología Cultural	Historia Social	Historia Social
11	Psicología Evolutiva	Psicología General	Psicología General
12	Metafísica	Filosofía Medieval	Filosofía Medieval
13	Lógica II	Lógica I	Lógica I
<b>REQUISITO:</b> Prueba de suficiencia en un idioma moderno (Inglés, portugués o francés). Alguno de estos idiomas debe estar aprobado antes de comenzar a cursar el tercer año.			
<b>TERCER AÑO</b>			
14	Gnoseología	Metafísica	Metafísica
15	Psicología de la Educación	Psicología Evolutiva	Psicología Evolutiva
16	Filosofía Moderna	Filosofía Medieval	Filosofía Medieval
17	Ética	Antropología Cultural	Antropología Cultural



		Antropología Filosófica	
18	Epistemología	Sociología Lógica II	
19	Administración de la Educación	Antropología Filosófica Antropología Cultural Introducción a la Problemática Educativa Sociología	Antropología Filosófica Antropología Cultural
20	Didáctica y currículum	Introducción a la Problemática Educativa	
<b>CUARTO AÑO</b>			
21	Filosofía Contemporánea	Epistemología Filosofía Moderna	Epistemología
22	Ética y ciudadanía	Historia Social Antropología Cultural Ética	Ética
23	Filosofía del Lenguaje	Epistemología	Epistemología
24	Didáctica de la Filosofía	Didáctica y Currículum	Didáctica y Currículum
25	Estética	Filosofía Contemporánea	Filosofía Contemporánea
26	Metodología de la Investigación Filosófica	Epistemología	Epistemología
27	Filosofía Política	Ética y ciudadanía Ética	Ética
<b>QUINTO AÑO</b>			
29	Historia de las Ideas Latinoamericanas	Filosofía Contemporánea Filosofía Política	Filosofía Contemporánea Filosofía Política
30	Práctica Profesional Docente	La misma se puede realizar una vez que ya se aprobó Filosofía del Lenguaje.	

**UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN JUAN**  
**FACULTAD DE FILOSOFÍA, HUMANIDADES Y ARTES**  
**DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN**

**LICENCIATURA EN FILOSOFÍA**

**Plan de Estudio – Correlatividades**

		Correlatividades para <b> cursar</b>	Correlatividades para <b> aprobar</b>
<b>PRIMER AÑO</b>			
01	Problemática Filosófica	----	----
02	Filosofía Antigua	----	----
03	Historia Social	----	----
04	Lengua y Cultura Griega I	----	----
05	Lógica I	Problemática Filosófica	Problemática Filosófica
06	Sociología	Historia Social	Historia Social
07	Psicología General	----	----
<b>SEGUNDO AÑO</b>			
08	Antropología Filosófica	Problemática Filosófica	Problemática Filosófica
09	Filosofía Medieval	Lengua y Cultura Griega I Filosofía Antigua	Lengua y Cultura Griega I
10	Antropología Cultural	Historia Social	Historia Social
11	Lengua y Cultura Griega II	Lengua y Cultura Griega I	Lengua y Cultura Griega I
12	Metafísica	Filosofía Medieval	Filosofía Medieval
13	Lógica II	Lógica I	Lógica I
14	Lengua y Cultura Latina I	Filosofía Medieval Lengua y Cultura Griega II	Filosofía Medieval Lengua y Cultura Griega II

**REQUISITO:** Prueba de suficiencia en un idioma moderno (Inglés, portugués o francés). Alguno de estos idiomas debe estar aprobado antes de comenzar a cursar el tercer año.

<b>TERCER AÑO</b>			
15	Gnoseología	Metafísica	Metafísica
16	Problemática Científica	Lógica II	Lógica II
17	Filosofía Moderna	Filosofía Medieval	Filosofía Medieval
18	Ética	Antropología Cultural Antropología Filosófica	Antropología Cultural
19	Epistemología	Sociología Lógica II Problemática Científica	Problemática Científica
20	Lingüística y Semiótica	Lengua y Cultura Latina I	Lengua y Cultura Latina I
21	Lengua y Cultura Latina II	Lengua y Cultura Latina I	Lengua y Cultura Latina I
<b>CUARTO AÑO</b>			
22	Filosofía Contemporánea	Epistemología Filosofía Moderna	Epistemología Filosofía Moderna
23	Filosofía de la Historia	Epistemología	Epistemología
24	Filosofía del Lenguaje	Lingüística y Semiótica	Lingüística y Semiótica
25	Estética	Lingüística y Semiótica	Lingüística y Semiótica
26	Metodología de la Investigación Filosófica	Epistemología	Epistemología
27	Filosofía Política	Filosofía Contemporánea Ética	Filosofía Contemporánea
<b>QUINTO AÑO</b>			
28	Filosofía de las Religiones	Metafísica	Metafísica
29	Historia de las Ideas Latinoamericanas	Filosofía Contemporánea Filosofía de la Historia Filosofía Política	Filosofía Política
30	Tesis de Licenciatura	El Proyecto de Tesis se puede presentar desde que se tiene aprobada Metodología de la Investigación Filosófica.	

### **Eje III: Nociones de Filosofía y filosofar.**

ANEXO de textos.

**Darío Sztajnszrajber**

**¿Para qué sirve  
la filosofía?**



**(Pequeño tratado  
sobre la demolición)**

¿Para qué sirve la filosofía? La pregunta que da título a este libro es la primera de una serie que se abre a lo largo de sus páginas. Porque, ¿quién dijo que debería servir para algo? Si buscamos una primera respuesta en la definición misma de la palabra *filosofía* como amor al saber, antes debemos también elegir entre dos alternativas: ¿se trata de buscar el saber y alegrarnos cuando creemos haberlo encontrado o de aceptar que no vamos a encontrar lo que estamos buscando?

La historia de la filosofía occidental está estructurada sobre la base de un pensamiento de opuestos que necesitó de ciertos conceptos para decir lo suyo: el bien y el mal, lo verdadero y lo falso, el ser y la nada, lo útil y lo inútil. Según esta lógica, la filosofía no vendría a servir para nada. ¿Pero y si, como propusieron los filósofos contemporáneos, fuera posible salir de esa dicotomía?

Es en esta grieta donde se sitúa Darío Sztajnszrajber para demostrar que la filosofía no es más que una manera de pensar. De los presocráticos a Derrida y de Platón a Heidegger, el autor sigue la pista del crujido que escuchamos cuando sentimos que las cosas tal vez no sean como creíamos que eran.

Contra el método y cualquier tipo de sistema, y en un afán por devolverle a la filosofía su espíritu original, *¿Para qué sirve la filosofía? (Pequeño tratado sobre la demolición)*, el primer libro de Darío Sztajnszrajber, recorre la historia de la filosofía demoliendo ideas, hoteles y nuestra propia vida, tras una respuesta que quizá no exista.

Darío Sztajnszrajber

## **¿Para qué sirve la filosofía?**

**Pequeño tratado sobre la demolición**

Título original: *¿Para qué sirve la filosofía? (Pequeño tratado sobre la demolición)*

Darío Sztajnszrajber, 2013



A mis padres, Enrique y Felisa.

A Lucrecia.

A mis hijos María, León y Teo.

# 1. ¿Por qué todo?

Gente. ¿Quién es toda esta gente? ¿A dónde van? ¿De dónde vienen? ¿Por qué coincidimos todos en este colectivo hoy, ahora? Podría haber sido de otro modo, pero fue así. ¿Y por qué fue así? ¿Por qué hay colectivos, asientos, timbres, carteles, hombres? ¿Por qué somos así? ¿Qué es todo esto? ¿Qué pasará después? ¿Hay algo más? ¿Por qué *hay* cuando pudo no haber habido nada? ¿*Pudo* no haber habido nada? ¿Qué significa que algo pudo no haber sido? ¿Es lo mismo «habido» que «sido»? Pudo no haber habido nada, ¿pero qué es la nada? ¿Puede darse la nada? ¿Y cómo? Sube y baja la gente de este colectivo. Viaja. No se oye nada. Todos en silencio. ¿Qué estarán pensando? ¿Cómo funciona internamente en cada uno de nosotros el pensamiento? ¿Pensamos igual? La señora que lleva los estudios médicos junto a su cartera tiene mucha cara de preocupada. ¿Le habrá dado mal un examen? ¿Se estará por morir? Morir. Otra vez la nada. ¿Puede viajar alguien en un colectivo si se estuviese por morir? ¿Y por qué no? ¿Qué haría yo si me enterase de que me quedan pocos días de vida? ¿Qué haría? ¿*Haría*? ¿Haría algo? ¿De cuántos días hablamos? ¡No, no quiero pensar en esto! ¿Pero se puede dejar de pensar? Me dan ganas de abrazar a la señora. La veo tan tensa, tan preocupada. ¿Y si estoy viendo mal? ¿Y si los estudios dieron bien y la señora está muy feliz porque hoy va a ver a sus nietos, pero yo no interpreto el gesto de su rostro? ¿Y si todo fuese al revés? ¿Tanto me puedo equivocar?

Este colectivo avanza despacio y mi cabeza vuela. ¿Qué son estas preguntas? ¿Por qué no puedo viajar tranquilo como aquel joven que mueve el cuerpo al compás de sus auriculares? ¿Pero cómo sabemos que al mismo tiempo que danza con la música no está también pensando? ¿Y pensando en qué? Hay una diferencia entre pensar en algo concreto y pensar que estoy pensando. Puedo pensar cómo me conviene eludir a toda esta gente para llegar a tiempo a tocar el timbre o puedo pensar por qué tengo que eludir a la gente para llegar a tiempo a tocar el timbre. Puedo pensar qué debo comprar en el supermercado para preparar la cena o puedo pensar por qué los seres humanos tenemos que comer y para comer tenemos que ingerir alimentos y para ingerir alimentos tenemos que comprarlos y para comprarlos tenemos que trabajar. ¿Por qué? La pregunta por el *por qué*. Una de las tantas maneras de pensar: la pregunta por el *fundamento*. Todo parece tener que tener un fundamento. Todo tiene un por qué, una razón de ser, una causa, un sentido. Todo parecería tenerlo. ¿Pero es así? ¿Estamos seguros? ¿Todo tiene un *por qué*? ¿Pero por qué todo tiene un por qué? ¿Y por qué todo tiene que tener un por qué? Y si todo tiene un por qué, ¿el *todo* tiene un por qué? ¿El *todo*? ¿Cómo llegó este término aquí adentro? ¿Adentro? Mejor vuelvo a la señora y dejo este juego de palabras. ¿Pero hay algo que no sea un juego de palabras? Ya no la quiero abrazar. Algo en su gesto no me cierra. ¿Pero por qué todo tiene que cerrar? ¡Otra vez el *todo*! A ver, ¿el *todo* tiene un *por qué*? Y si suponemos que lo tiene, ¿dónde estaría ubicado? No podría estar «afuera» ya que es el *todo*; y si es el *todo*, no hay *nada* afuera. Quiero decir que si nos tomamos en serio la idea de *todo*, *nada* puede serle indiferente. El *todo* tiene que contener todo, con lo cual si hubiere un «afuera», esto

solo nos demostraría que este *todo*, no lo es todo...

La cabeza vuela. Los viajes largos permiten una escapada, un salirse de lo cotidiano; o más bien, un salirse desde lo cotidiano a lo que también nos interpela. Una señora con unos estudios médicos puede ser la punta del ovillo de una historia personal o de la historia del *todo*. Es que la señora es parte del *todo*, porque si no lo fuera, el *todo* ya no sería el *todo*, sino que sería el *todo* menos una señora con estudios médicos, y por ello ya no sería el *todo*. Ahora bien, ¿cuál es el fundamento del *todo*? O mejor dicho, ¿cuál es el fundamento de todo? Creo que voy a abandonar la palabra *todo* por unos minutos. Se me fue desdibujando, perdiendo forma. Todo es un juego de palabras y en un juego a veces los objetos pierden su referencia y aunque sea desde el absurdo se liberan. Estoy mirando demasiado a la señora y me está sucediendo lo mismo que con la palabra *todo*. Mejor me voy por otro lado: ¿qué es un fundamento?

En principio podríamos decir que *un fundamento es un conjunto de palabras que intenta dar razón a otro conjunto de palabras*. La única condición que parece que hay que satisfacer es que se trate de *otro* conjunto de palabras, de una otredad, de una diferencia. La frase «Llueve porque llueve» no explica nada. La frase «Llueve porque Dios llora» en cambio, nos guste o no, brinda una explicación. Otra cosa es cómo y por qué se justifica. Pero entonces, si el fundamento del *todo* está en el *todo* no se satisfaría este requisito; y a la inversa, para que haya un *por qué* del *todo*, necesitaríamos que haya un afuera o por lo menos una otredad. Pero otra vez, si hay un afuera, ya no sería el *todo*. ¿Volví al tema? Viajar en colectivo es una adicción...

¿Y si nos animáramos a pensar que el *todo* tal vez no tenga fundamento? Supongamos que todo lo que hay en el mundo tiene un *por qué*, menos el *todo*. Supongamos que en última instancia no es posible un fundamento del *todo*, ¿nos resultarían igualmente válidos los fundamentos parciales? Puedo explicar todo menos el *todo*. Entiendo el fundamento del miedo de la señora, del colectivo, del viaje, del timbre, del sonido, hasta de la propia condición humana; pero no puedo dar respuesta a la última pregunta, a la pregunta por el *porqué* de *todo*. Si así fuera, ¿seguiría habiendo un sentido? ¿Se puede tolerar que todo tenga sentido menos el *todo*? Hay sentido en este timbre que oigo, en el rostro ausente de la señora que fue al médico, e incluso puede haber un sentido en la clonación y en la mutación genética, pero si el último, último sentido, el sentido de todo, el sentido del *todo* se nos difumina: ¿podemos seguir hablando de sentido? ¿Podemos seguir encontrando sentido en el timbre, en la señora, en el rostro, en la clonación, en la pregunta? Claro que habría otra opción: ¿y si no hay un *todo*? ¿Y si el *todo* no es más que una palabra? Odio cuando me empujan para pasar. A la señora le pasa lo mismo porque está insultando desencajada. Pero más me molesta cuando tocan el timbre repetidas veces. Creo que me molesta *todo*. El colectivo se detiene. La puerta se abre. Siempre se abre y alguien baja.

Tal vez se pueda pensar la vida entera como un eterno viaje en colectivo. Creemos que nos dirigimos hacia algún lugar concreto cuando en realidad lo único que importa es el viaje mismo porque en definitiva siempre estamos viajando. Viajar. No sabemos desde dónde y menos hacia dónde, pero nos movemos. O nos mueven. La vida es ese movimiento

que además se desenvuelve en ciclos biológicos o con ciertas lógicas: en principio, nacer, crecer, degradarse y morir. Nacer como en próximas horas el hijo de esa joven embarazada. Nadie le daba el asiento hasta que su tos reparó la atención de un señor que cedió su lugar. ¿Por qué nadie la veía? El colectivo es casi una metáfora del *todo*, aunque por suerte a veces se detiene y bajamos. Bajamos para subir a otros. Una vez alguien me dijo que los bebés antes de nacer estaban en el mismo lugar que los muertos. Extraño circuito de las almas que vienen a este mundo de paseo. A viajar en colectivo. En este colectivo que sigue lento y el tiempo se vence. ¿Se vencerá el tiempo alguna vez? ¿Terminará? No tiene lógica, ¿no? ¿Qué significa que el tiempo acabe? ¿Cómo sería el tiempo después del tiempo? ¿Sería como ese lugar que no es un lugar donde se está previo y después de la vida? Pero entonces, ¿hay algo más allá de acá? ¿Hay algo más? ¿O sea que no hay un *todo*? ¿El tiempo es el *todo*? ¿El *todo* incluye el más acá y el más allá? ¿Y cómo sabemos desde el más acá que hay un más allá? Imposible. ¿Pero qué es lo imposible? Me pasé de parada. Si esto es hacer filosofía, creo que empezaré a disfrutar algo de mis angustias; aunque claramente llegaré tarde a *todo*...

## 49. Filosofía a martillazos

Entonces, ¿qué es hacer filosofía? ¿Para qué sirve? O mejor dicho, ¿cuál es su propósito originario? O mejor dicho aún; si su propósito originario no es alcanzar la verdad, sino despejar a la libertad humana de todas sus posibles prisiones conceptuales, ¿entonces solo nos resta una praxis deconstructiva que se contente con no caer en las trampas de ningún sistema cerrado? ¿Todo termina al final en una actividad de desenmascaramiento infinito donde logramos que no se nos atrape y listo? ¿Puede ser que en definitiva lo humano sea solo una fisura que siempre está buscando un nuevo recoveco para escaparse? ¿La filosofía es entonces una huida frente a todas las recetas complacientes que nos venden el descubrimiento del sentido último? Si así fuera, no sería poco.

Lo humano como una fluencia en devenir que siempre busca escaparse de las formas que va asumiendo de modo epocal, y en ese desmarque crece hacia adelante, se reinventa, continúa abierto a la contingencia que lo va llevando hacia nuevos e inesperados destinos.

Salgo de la estación de servicio. La mañana avanza. Estoy muy cansado. Me duele mucho el estómago, pero creo que es solo angustia. O ansiedad. Lo extraño de lo imprevisible es que nos vuelve fanáticos de algo que en una situación normal ni nos hubiera llamado la atención. Toda una noche dando vueltas y solo me acucia ese beso. Al final, toda la filosofía, es cierto, parece no ser más que una cuestión de amor. Pero de amor del bueno: de ese que nunca cierra.

Lo increíble es que interiormente estoy seguro de que lo que me causa ansiedad no es ella, sino la situación, ¿pero realmente podríamos desconectar a alguien de su contexto? ¿Nos enamoramos de la persona o de la situación? O peor, ¿no es cualquier persona de por sí una situación? Me parece que me voy a volver allá a la Libertador donde me crucé con ella, pero *mi cuerpo no resiste y quiero llegar al mediodía. No sé bien por qué. Siempre me resultó interesante ese único momento del día donde desaparecen las sombras.* Pero falta un poco. Avanzo caminando hacia la ciudad. Hay mucho edificio y mucha seguridad. Todo está demasiado construido. La cotidianidad no duda, ya que si no se derrumbaría. Junto a un edificio en pleno Bajo Belgrano un hombre andrajoso, un linyera, es despertado a los gritos por dos guardias de seguridad privada. Se ve que son del edificio. El linyera está muy sucio y sus pertenencias no son más que un conjunto desconexo de desperdicios: una frazada rota y sucia, una cantimplora de campamento, unos libros, muchas bolsas, un peluche destrozado. Y un papel como de panadería con restos de alguna pizza. ¿Libros?

Tal vez la filosofía no sea más que un género literario, una forma de escribir e incluso una forma especial de conectar ideas o de transitar el pensamiento. Un género literario en el sentido de constituir una de las tantas maneras en que el ser humano construye significado aunque también emoción. Hacerse preguntas existenciales o

cuestionarlo todo no nos acerca a ningún lado ni nos hace mejores o más profundos que nadie. Solo nos coloca en otra de las tantas perspectivas que vamos abriendo en esta búsqueda sin fin. Tiene el mismo valor que la poesía, por ejemplo. Es un género, una de las tantas máscaras que somos y que posee su formato, sus códigos, sus personajes, sus temas. Rorty lee a Derrida y nos dice que tal vez en el fondo la filosofía no es más que una de las tantas departamentalizaciones de la cultura, casi como si dijésemos que lo singular de la filosofía es que está hecha por personajes que se sienten unidos por la escritura y lectura de un mismo género. Un nicho de la literatura, una forma de escribir con sus protagonistas, sus best sellers, sus vanguardias, sus apócrifos, sus olvidados, sus personajes kitsch, sus debates por los límites. Si la filosofía es un género literario es porque asumimos el carácter literario de la existencia. Y si todo es texto, la verdad no es más que otro personaje. Alguien que a pesar de su muerte, nos sigue condicionando.

Hacer filosofía a martillazos en la metáfora de Nietzsche<sup>[146]</sup> supone que es tan dura y maciza la construcción que se ha hecho de la filosofía a lo largo de la historia, que solo podemos restaurar, recuperar su origen abismal y abierto demoliendo sus bases sustentatorias. Un martillazo en la piedra, nos dice Nietzsche, como para ver emerger alguna figura. No se trata de un nihilismo con la voluntad de demostrar que en el fondo no hay nada, porque si así fuera, estaríamos incurriendo en el mismo esquema. Plantear que no hay verdad es una forma de la verdad. Se trata de otra versión del nihilismo que más que negar, abre. Abre encontrando en cada concepto cerrado una fisura. El martillo golpea en la piedra cerrada y primero la empieza a mostrar endeble, pero sobre todo va haciendo aparecer otras máscaras supuestamente ya superadas. Va haciendo aparecer ese núcleo inalcanzable que dio origen a la piedra y que solo puede percibirse en esa tensión entre el martillazo y la nueva capa de piedra que cae. La hermenéutica nos muestra que todo sentido proviene de otro previo, que todo texto dialoga con sus antecesores, pero sobre todo que nunca alcanzaremos lo que hay detrás de todo texto, ya que lo que hay —si lo hay— si es puesto en palabras, ya no es lo que late allí atrás o al costado o no sabemos dónde. Pero no importa porque nos obliga a seguir pegando martillazos y en especial contra todas aquellas máscaras que se nos presentan como el verdadero rostro oculto.

El linyera los escupe y se va con sus objetos. Voy mirándolo desde atrás hasta que se detiene ya a media cuadra de la puerta donde lo echaron. No es un linyera. En realidad, no sé muy bien qué es un linyera. Lo veo más bien como alguien que se quedó en la calle, sin trabajo. Busco en mis bolsillos y encuentro unos billetes. Le entrego el de más alto valor: cien pesos. Se me queda mirando, extrañado por el regalo. Cien pesos es mucha plata, debe estar pensando, creo yo, pero el linyera me sigue mirando hasta que toma el billete por una punta y lo rompe en pedacitos. «Es falso», me dice mientras la angustia que venía sintiendo por la mujer, el beso y esas cosas, se me vuelve un enojo furibundo de observar que mi gesto de generosidad se hacía añicos en la mano de alguien que no solo rechazaba mi acto, sino que falsamente lo colocaba en el lugar de la apariencias. Es que no era falso el billete, con lo cual mi enojo era doble. Le grité que el billete era verdadero y que se había equivocado.

«Toda moneda es falsa», me responde y se va caminando.

En uno de sus poemas en prosa Baudelaire nos cuenta la historia de dos amigos que se cruzan con un linyera u hombre de la calle y uno de ellos le regala una moneda falsa (sin que el agraciado lo supiera), disparando la reflexión del narrador acerca de la validez del acto<sup>[147]</sup>. Lo más impactante de la perplejidad del que asiste a este acontecimiento es su distancia con algo que podríamos llamar una doble economía de la salvación: no solo no se entra al cielo con monedas falsas, sino que no se entra al cielo haciendo negocios, aunque las monedas incluso sean verdaderas.

Derrida le dedica todo un libro a la lectura de este poema en prosa —*Dar (el) tiempo*<sup>[148]</sup>— y subraya una vez más la posibilidad de sustraerse al pensamiento binario, pero esta vez añadiendo un elemento clave: la posibilidad efectiva de la transformación de las condiciones de vida de alguien que sufre. Si con la moneda falsa puede comprarse un pedazo de pan y calmar su hambre, ¿no tiene entonces también el acto algo de valor? ¿No es ese el único valor en definitiva que perseguimos? ¿Es una discusión sobre la verdad o es la concreción de un cambio en una situación dada? Y tal vez lo peor sea que cuando el mendigo afirma que toda moneda es falsa, nos está diciendo que en última instancia —pensando para qué sirve el dinero o en qué se ha convertido el dinero, o en qué tipo de sociedades ha convertido el dinero— la diferencia entre un billete verdadero y uno falso es una mera cuestión de significantes. Toda moneda es falsa en la medida en que estructura relaciones sociales que enmascaran su vincularidad en relaciones de estrategia y conveniencia. Como el que ayuda al linyera para acceder al cielo. Lo que no se entiende es por qué me rompió el billete. Si toda es moneda falsa, ¿por qué le da tanto valor? ¿Por qué no pensar que sea la moneda verdadera o sea la moneda falsa, puede brindarme alguna satisfacción o postergar un poco la desdicha? ¿Por qué rompió el billete?

Hay un famoso escrito de Marx llamado las *Tesis sobre Feuerbach*, donde se formulan una serie de objeciones a la filosofía de Feuerbach y a su crítica a la religión. Su última tesis, la número 11 dice lo siguiente: «Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo»<sup>[149]</sup>. La categoría de interpretación se asocia aquí con su sentido más especulativo. Casi en ese lugar incómodo en el cual es puesto muchas veces el que hace filosofía: producir especulaciones teóricas y abstractas sobre un mundo que sigue padeciendo sus injusticias y desigualdades. Por eso, la Tesis 11 se ha vuelto un emblema de aquellos que entienden que si la filosofía permanece en la interpretación, se vuelve funcional al poder dominante; en especial en la medida en que no actúa sobre la realidad y la deja tal como se nos presenta, con sus desigualdades tomadas como algo incuestionable. Por el contrario, hacer filosofía se convertiría entonces en una praxis revolucionaria, en una manera de transformar la realidad, en una forma de cambiar el mundo. Tanto una filosofía elitista o de claustro cerrado o incomprensible en sus formulaciones para un público más vasto, no hace permear tal vez su mayor valor que es el zamarreo que produce, la posibilidad de dudar de todo lo vigente como algo naturalmente establecido. Si la filosofía no cambia en su retorno la vida cotidiana, entonces se vuelve un mero juego intelectual que adormece las fuerzas de resistencia que cualquier humano puede dejar fluir contra un mundo sojuzgado. Se vuelve opio. Así, una filosofía revolucionaria, según Marx, tiene que poder deconstruir las figuras de una filosofía cómplice del sistema dominante con el objetivo final que la mancomuna con toda praxis revolucionaria: dejar en evidencia los regímenes de enajenación y emancipar finalmente a las clases desposeídas.

Lo perseguí y le pregunté por su actitud. No me respondió y siguió caminando. La gente que nos cruzaba miraba para otro lado. Le volví a preguntar pidiéndole esta vez por favor que se aviniera a detenerse y darme una respuesta: ¿por qué rompió el billete?

Se detiene finalmente. No es Diógenes ni un ingeniero que decidió salir a recorrer el mundo harto de su vida capitalista. Está como un poco más corrido de todo lo que uno acostumbra. Todo le sobra un poco. Hasta sus ojos están más cerrados de lo normal y su voz cuesta escucharla. No lo entiendo. Ha casi perdido la intensidad de la voz. Sus dientes están todos negros. Desprende un olor absolutamente nauseabundo. Me mira fijo, pero no hace ningún gesto. Insisto con la pregunta, pero no responde. Solo toma uno de los libros y me lo entrega. Está muy roto y con páginas arrancadas. Sin tapa. Lo abro y veo que se trata de una vieja colección de libros infantiles que recuerdo haber leído de chico. Algo así como si fueran las grandes narraciones infantiles o algo parecido. Es *Simbad, el marino*. Otro viaje, otro tiempo, otro relato, los mismos peregrinos, ¿las mismas luchas? Todo el tiempo, el linyera levanta la cabeza y pestañea como con dolor observando el cielo. Como si intentara mirar de frente al Sol. Va llegando el mediodía. Las cosas y sus sombras van perdiendo su diferencia y se vuelven lo mismo: ¿cosas?, ¿sombras? Da igual...



MULTI EDITORA se complace en presentar al lector de lengua castellana la INTRODUCCION A LA FILOSOFIA de Arturo García Astrada.

Quien vaya adentrándose en la lectura de este libro no podrá evitar la sorpresa de sentir que, simultáneamente, va adentrándose en las mas profundas dimensiones del pensar. Y esta sorpresa surge cuando se advierte que hasta allí ha sido conducido de un modo riguroso que no admite ninguna concesión pero, a través de un lenguaje sencillo y de difusana claridad. Es, evidentemente, el lenguaje de un maestro hablando a sus discípulos. Por tal motivo este libro cumple una doble misión: la primera es introducir a la filosofía y hacer gustar de ella a quienes hasta saben de filosofía; la segunda es posibilitar un hácido dialogo con su historia a quienes ya han transitado sus caminos y han sabido escuchar sus voces.

Es el propio autor quien incita a esta actitud, pues sus clases -recogidas en este libro- son un permanente dialogar con los grandes -pensadores, quienes siempre son interrogados desde coherente, honda y unificadora perspectiva. Esto permite que las respuestas de los filósofos no sean vistas como un disparado catálogo de distintas y aún opuestas opiniones; permite, por el contrario, ver en ellas la constante apelación a una común experiencia, que siempre es la misma, y que para acercarnos a su riqueza, en absoluto inagotable, tíni nos resulta la confrontación de discursos que se esfuerzan por expresarla.

El lector de este libro encontrará en él, entonces, no sólo el adecuado instrumento que lo inicie y lo guíe en la filosofía sino, también, que lo haga repensar la más profunda problemática de ella cuando ésta se ha hecho ineludible presencia en su vida.

El doctor Arturo García Astrada actualmente es profesor en la Universidad Nacional de Córdoba; anteriormente lo ha sido en la Universidad Nacional de Tucumán y en la Universidad Nacional de Guyo, Mendoza.

ARTURO GARCIA ASTRADA

# INTRODUCCION A LA FILOSOFIA

1984



MULTI EDITORA CORDOBA REPUBLICA ARGENTINA

Rogé

Al comenzar a pensar, el hombre no debe sentirse comprometido con ninguna teoría, que siempre es una interpretación de la realidad, sino comprometido únicamente con la realidad misma. Pero es indudable -y si no la enseñanza universitaria sería innecesaria- que al alumno debe instrumentárselo de la mejor forma posible para que esté capacitado de interpretar, con su propio esfuerzo, esa realidad. Y para lograr este objetivo debemos reconocer que no hay otro instrumento para el pensamiento que el pensamiento mismo. Por ello es necesario hacer conocer al alumno las grandes interrogaciones y las grandes respuestas que en el desarrollo histórico, el pensamiento, por intermedio de los grandes pensadores, ha ido formulando.

Nuestro propósito es, pues, ofrecer estas formulaciones que resultan paradigmáticas en la medida que son situaciones límites que se le abren al pensar en su derrotero y que como tales constituyen coyunturas ineludibles en la presente altura de los tiempos. En medio de ellas, con ellas y contra ellas, se lleva a cabo la gran tarea del hombre que es el filosofar. Esta actitud inicial de apertura crítica hacia los grandes pensadores, que en el fondo no son sino eslabones del gran proceso del pensamiento humano, tiene para nosotros, americanos, un nivel aún mayor de radicalidad. Porque si es cierto que debe tener validez general el hecho que al comenzar a pensar el hombre no debe comprometerse con ninguna respuesta ni con ninguna interpretación, en el caso del americano, esa validez tiene un fundamento aún más profundo porque ninguno de los momentos de aquel proceso nos pertenece ni puede identificarse con lo americano. El hombre americano se siente extranjero frente a toda forma cultural y nada en el mundo de la cultura lo compromete. Por ello su horizonte no tiene límites y su apertura debe ser total.

Pero aquel sentirse extraño frente a cada uno de los momentos que la cultura ha ido protagonizando y la inhospitalidad que quizá experimentemos hacia ellos, no debe ser sino un reto para que de nosotros surja nuestra propia respuesta. Para lograrlo no hay otro medio que adquirir los elementos, las categorías y los instrumentos que son ya patrimonio del hombre planetario. Mунidos de ellos, pero no comprometidos ni alineados en ellos, estaremos capacitados para iniciar nuestra tarea.

## ACTITUD FILOSOFICA

Quizás sea una ingenuidad que en nuestro primer contacto con la filosofía pretendamos dar una definición de ella. Mas plausible pareciera ser que tratemos de acercarnos a ella por medio de un rodeo, o de sucesivos rodeos, por medio de los cuales penetremos en la actitud humana que la filosofía supone. Porque podría suceder que la filosofía no fuera tanto un conjunto de conocimientos que pudieran transmitirse objetivamente, sino, fundamentalmente, una cierta actitud ante todo conocimiento posible. Hay una dimensión del hombre, el pensamiento, que lo obliga frente a una presencia, frente a la inmediatez de cualquier cosa que se presente ante él, a no conformarse con ella sino a buscar su fundamento, a buscar la ausencia que se esconde detrás de toda presencia. Ciertamente el pensamiento da testimonio de lo que está presente ante él, pero con ese testimonio su tarea no termina sino que se interroga por esa presencia y por las posibles causas de que esa presencia exista. Y ese no conformarse con la simple presencia, y ese interrogarse, constituyen lo propio de la actitud filosófica. Hay, pues, en el comienzo de ella un renovado negar lo inmediatamente presente en búsqueda de su fundamento. De este no la especulación filosófica llega a lo más íntimo, a lo más entrañable de las cosas, del mundo y del hombre. Ella es, entonces, un radical hacerse cargo de la angustia y el asombro de nuestra existencia. Es un silencioso descender hasta el asombro de que nosotros existamos el que nos obliga a interrogar y a interrogarnos.

Un hecho cotidiano de la vida humana es que exista un mundo, que en ese mundo existan cosas, y que en medio de esas cosas nosotros existamos. Pero esto, que es tan cotidiano, este estar en el mundo rodeado de cosas y siendo testigo de ellas, no siempre llama la atención

del hombre.

¿Por qué existen cosas? ¿Por qué existe el mundo? ¿Por qué existimos nosotros? ¿Qué sentido tiene el que existan cosas? ¿Qué sentido tiene el que exista un mundo? ¿Qué sentido tiene el que existamos nosotros? Fíjense ustedes la profundidad que tiene este interrogarse, el cual nos compromete a nosotros mismos. Nosotros estamos incluidos en esa pregunta; es decir que la respuesta que pueda darse, si es que puede darse una respuesta a esa pregunta, es algo que incumbe profundamente al hombre. De modo, entonces, que ese preguntarse es anterior, en importancia, a cualquier otro preguntarse.

La importancia de la pregunta: ¿Por qué existimos nosotros? ¿Por qué existen cosas?, tiene una prioridad sobre cualquier otra pregunta porque es lícito conjeturar que el fundamento o sea el Ser hubiere podido permanecer encerrado y descansando sobre sí mismo sin fundar ni proyectar una multitud de cosas, una multitud de entes. Enunciándolo con palabras de Heidegger, digamos que la pregunta fundamental de la filosofía, la que tendremos siempre presente y siempre está latiendo en cada uno de los grandes pensadores, cualquiera sea la respuesta y cualquiera sea el desarrollo que se le hayan dado a esta pregunta es: ¿Por qué es en general el ente y no más bien la nada? La pregunta fundamental de la filosofía está mentando a la relación de la multiplicidad de las cosas, de los entes y de cada ente en particular dentro de esta multiplicidad frente a la unidad del fundamento de esos entes, a la unidad del Ser ya que todos ellos son, todos participan del Ser.

Sin embargo, a pesar de este carácter radical, fundamental de la pregunta, no siempre, evidentemente, el hombre se la formula. No se la formula cuando el hombre tiene un trato superficial con las cosas, cuando pasa ante ellas de un modo trivial y resbalando sobre ellas, cuando las cosas no le hablan y él no trata de que las cosas le hablen, sino que simplemente las usa.

De modo entonces, que no siempre esta pregunta fundamental se hace presente al hombre. Pero, hay ciertos momentos, ciertas situaciones que siguiendo la nomenclatura de un filósofo contemporáneo, diríamos que son situaciones límites en las cuales la pregunta se impone necesariamente. Es decir, que se rompe esa indiferencia nuestra ante las cosas, esa indiferencia ante el asombro de que los entes sean y la pregunta por sí misma, por su propio peso, está delante nuestro exigiendo una posible respuesta.

¿Cuáles son, por ejemplo, esos momentos? Uno de ellos es el estado de desesperación. Desesperación al sentirnos anonadados frente

a la pérdida de sentido de cosas en las cuales habíamos confiado y aun la pérdida de sentido de nuestra vida y del mundo todo. Desesperación ante la pérdida de un ser querido cuya ausencia ahonda nuestra reflexión sobre la fugacidad de la existencia. Tal cosa sucede, por ejemplo, en las coplas de Jorge Manrique a la muerte de su padre donde ve a la vida del hombre en su tránsito hacia la muerte y dice que:

*"Nuestras vidas son los ríos, -que van a dar en la mar,-  
que es el morir."*

Otro momento en el cual la pregunta que consideramos fundamental de la filosofía puede hacerse presente, es en los casos de inmensa alegría. Cuando estamos alegres pareciera que todas las cosas estuvieran como naciendo recién. Vemos la existencia de las cosas en su estado naciente y también esas cosas y el existir de esas cosas nos impacta profundamente.

También esta pregunta surge ante el asombro. Ya los grandes filósofos griegos, Platón y Aristóteles, decían que el asombro era el comienzo de la filosofía. Justamente el asombro de que haya cosas y no más bien que no hubiera nada.

Otra situación límite, en la cual la pregunta puede hacerse presente, es el aburrimiento, el tedio. Diciéndolo con palabras de Sartre, la náusea que nos producen a nosotros las cosas cuando estamos enormemente aburridos, y nos preguntamos con un cierto desprecio por esas cosas y por lo absurdo que nos parece su existencia.

Y finalmente la duda. La duda es otra posible entrada al problema filosófico. No olviden que Hamlet, el príncipe de la duda, decía: *"To be or not to be, that's the question"* (ser o no ser, esa es la cuestión). La filosofía moderna, con Descartes, se inicia con la duda como método insustituible para transitar por el pensamiento filosófico. La pregunta fundamental, es la más profunda porque va a la raíz misma de las cosas. No nos preguntamos tanto por la esencia de las cosas, el *"qué"* es una cosa, sino que la pregunta tiene un grado mayor de hondura, que es la *"existencia"* de la cosa. Por ello es la más profunda y a la vez la más extensa de todas las preguntas, porque no se limita, no se reduce a una cosa en particular, sino que se hace extensiva a todas las cosas. Se hace extensiva a toda la realidad.

El horizonte de la filosofía es la Totalidad. Aristóteles, decía justamente que *"el objeto de la filosofía es la Totalidad de las cosas"*. No saber en detalle cada una de las partes de esa Totalidad, sino el preguntarse por la Totalidad misma.

Ya tienen ustedes una primera diferencia entre filosofía y ciencia. La ciencia se desentende con mucho criterio del horizonte de Totalidad, y dentro de ese horizonte de Totalidad recorta un cierto ámbito, y lo va a estudiar, lo va a profundizar, lo va a delimitar de todas las otras cosas para acercarse a él en una forma inquiriente. Por lo tanto, entonces, mientras el objeto de la filosofía es la Totalidad, el objeto de las ciencias particulares, de cada una de las ciencias, es parcial.

Otra cosa importante es que la ciencia, que ha delimitado de la Totalidad un aspecto de ella, para acercarse a ese aspecto y profundizarlo y desarrollarlo, lo hace cuando de antemano sabe que puede obtener una respuesta positiva. Es decir, que el problema que la ciencia trata, es uno en el cual la solución es posible, y aun es exigible. En cambio en la filosofía el plantearse un problema es muy distinto de dar una solución a ese problema. Muchas veces la actitud de la filosofía va a ser simplemente expectante. No siempre va a poder encontrar respuesta a los problemas que se plantea. En cambio la ciencia, cuando ve que un problema no tiene solución, no tiene respuesta, lo abandona. Queda, pues, como cosa privativa de la filosofía ese ámbito del cual no podemos obtener respuesta. Si yo no puedo, por ejemplo, encontrar una razón de mi existencia, si no puedo encontrar una respuesta del sentido del existir de las cosas, no por eso el problema deja de ser filosófico. Se hace aún más filosófico; más acucia y más nos incita a profundizar en él. La ciencia, en cambio, lo abandona.

Por eso es lícito decir que mientras la ciencia se mueve dentro de problemas, la filosofía asume el misterio. Esta distinción entre problema y misterio es de un filósofo francés, Gabriel Marcel, que yo creo que es valdedera y que es accesible para que nosotros veamos esta primera contraposición entre filosofía y ciencia. El problema es algo en principio soluble, es algo que se me presenta como una cosa objetiva, que está frente a mí y que fundamentalmente a mí no me afecta la respuesta que pueda obtenerse. Por ejemplo que el agua hierva a 100° o que hirviera a menos, no es algo que afecte fundamentalmente mi vida, no es algo que le vaya a quitar o dar sentido a la misma. Es decir, que el problema tiene una cierta distancia, una cierta lejanía. En cambio, el misterio es algo en lo cual yo mismo estoy comprometido, en lo cual la respuesta que pueda darse, si es que puede darse respuesta, no me resulta indiferente a mí. Si la respuesta al problema de cuál es el sentido de la vida, es que no hay sentido, va a repercutir en mí, va a tener un sentido distinto a si la respuesta fuera otra.

Por otra parte, la ciencia, y en este sentido, la ciencia paradigm-

mática -la matemática o la físico-matemática-, pretende la exactitud. Pretende que las respuestas a su interrogar sean exactas; y cuando no hay una exactitud en la respuesta deja de lado el problema. El neopositivismo de la escuela de Viena dice, por ejemplo, que lo que no se puede medir no existe: *quod mensurari nequit non existit*.

Pero fíjense que mientras el científico ha dejado de lado el problema porque no encuentra una respuesta exacta, el hombre, que está tras el científico, no puede dejar de seguirse preguntando. No puede cortar esa actitud expectante ante el problema. De modo entonces que diríamos nosotros que la actitud de la filosofía o la actitud del filósofo es este continuar preguntándose cuando el científico o cuando la ciencia callan.

O sea que el hombre siente la insuficiencia de toda respuesta científica, fundada y basada en la exactitud. Por otra parte, vimos que la ciencia se detiene en una parcela de la realidad para profundizar en ella y para obtener una respuesta al reto que esa parcela de la realidad hace a la inteligencia del hombre. Pero esa parcela, ese fragmento no basta al hombre; no le basta al hombre con detenerse en un fragmento. Siempre quiere ir más allá, siempre está tratando de romper los límites, de superar todo lo que signifique una limitación, una valla. El pensamiento no se conforma frente a ninguna facticidad; es como el tiempo que todo lo devora y nunca se detiene. Esa actitud de proseguir más allá, de romper todo límite, es propia también de la actitud del filósofo.

Otra diferencia entre ciencia y filosofía es que la ciencia, también con toda legitimidad y justicia, se pregunta por las causas inmediatas, o por las leyes inmediatas que están condicionando un fenómeno determinado de esa parcela de realidad que el científico investiga. En cambio el filósofo no se conforma con esta respuesta por las causas o por las leyes inmediatas, sino que trata de remontarse para interrogar por el primer fundamento, o causa de todas las cosas. Una vez más se nota este querer sobrepasar, ir más allá de lo inmediato, de la actitud del filósofo.

La pregunta básica de la filosofía es ilimitada en extensión y en intensidad. En extensión, porque se extiende a todas las cosas. En intensidad, porque su preguntar no se conforma con lo inmediato, sino que trata de indagar por una causa, o un primer fundamento.

Pero hay algo interesante: Dijimos que la pregunta filosófica no tenía límites, que se extendía a todas las cosas y que, por lo tanto, era ilimitada; sin embargo, esta pregunta, solamente un ser la puede hacer. Ese ser es el hombre. Y aquí viene lo curioso, porque el hombre

es un ser que biológicamente no tiene ninguna relevancia con respecto a los otros seres; al contrario, respecto a los otros animales está, biológicamente, en inferioridad de condiciones. El animal tiene un cierto instinto que lo hace amoldarse con seguridad, con precisión al medio ambiente que lo rodea. En cambio, el hombre, cuando nace, es un náufago, es un ser totalmente indefenso; pero, de su inferioridad biológica con respecto a los otros seres, es de donde el hombre saca fuerzas. Es como la palanca que necesita bajar para poder subir más arriba. Porque el hombre no se conforma con ese estar amoldado pasivamente a su circunstancia; porque no se conforma con estar arrojado entre cosas es que el hombre comienza a preguntarse por esas cosas, y por medio de la técnica hace que ellas se pongan a su servicio. No se amolda entonces a una circunstancia sino que él puede crear su circunstancia. Puede, por medio de la técnica, darse la circunstancia que quiera, puede dársela, inclusive, fuera de la tierra, en la luna, por ejemplo.

Ahora bien, si hemos dicho que la filosofía es un preguntarse por la Totalidad de las cosas, que su horizonte es el Todo; si hemos dicho que la filosofía no se conforma con las respuestas inmediatas sino que siempre trata de inquirir las más remotas causas, podría pensarse que la filosofía es "sabiduría". Y, efectivamente, en los primeros tiempos de Grecia, que fue donde surgió la filosofía, a los primeros filósofos se los llamó "sabios". Sin embargo, hubo uno de ellos, Pitágoras, que no quería que lo llamaran sabio. "Sabio decía Pitágoras -solamente es un ser que todo lo conoce, y eso solamente puede aplicarse a Dios. Pero yo no conozco las cosas, sólo trato de conocerlas, busco conocerlas". Por eso él decía que prefería que lo llamaran amante de la filosofía. "Sabio" era entonces algo que excedía a la actividad que Pitágoras reconocía que él estaba haciendo en un momento histórico.

Platón también piensa lo mismo y escribe: "El llamado sabio. Fedro, me parece que es algo excesivo y sólo a la divinidad corresponde; en cambio, el llamado filósofo, amante de la sabiduría, le está más en consonancia y mejor acomodado".

Fíjense que en el origen mismo de la filosofía está este reconocimiento de los límites: reconocer que aunque nosotros busquemos la sabiduría, no la poseemos. Y justamente la buscamos porque no la poseemos. Si la poseyéramos no necesitaríamos buscarla. El filósofo es entonces el amante de la sabiduría, y la palabra filosofía está indicando, justamente, este carácter. La palabra filosofía está integrada por dos palabras griegas: *philia* y *sophia*. *Philia* significa amor y *sophia*, sabiduría.

De modo que en la misma etimología de la palabra filosofía nosotros encontramos con este desear, amar, buscar la sabiduría, precisamente porque no se la posee.

De modo, entonces, que hay una modestia inicial en la actitud filosófica, modestia que se va a hacer presente siempre que el hombre auténticamente haya pensado. Siempre que nos enfrentemos a un auténtico filósofo va a estar presente esta modestia y este reconocimiento de los propios límites, absolutamente infranqueables del hombre. El hombre es un ser finito y no puede, por tanto, superar ciertas barreras. A la sabiduría no se la posee, sino que se la ama.

Además, hay en la actitud filosófica un desinterés. Y este desinterés de la actitud filosófica también ya fue testimoniado en el nacimiento mismo de la preocupación filosófica. Y fue Pitágoras quien lo expresó y lo hizo con una comparación. El comparaba la actitud del filósofo con la actitud de los espectadores en los juegos olímpicos. Y decía: A los juegos olímpicos van tres tipos de personas; uno es el que participa en los juegos, ávido de triunfo, de gloria, de fama; el segundo tipo es el que va para hacer apuestas, para ganar en los juegos. Y hay un tercer tipo que va a los juegos simplemente por el placer de ver los juegos olímpicos, por el placer que le produce contemplar esos juegos. Este tercer tipo era el de los espectadores y ningún interés, fuera de la pura contemplación, lo movía. Igual cosa sucedía con el filósofo. El desinterés de la pura especulación era, según Pitágoras, la actitud propia de un filósofo. El filósofo no quiere fama, ni gloria, ni lucro. Simplemente quiere ser un espectador del mundo, de la vida. Y porque es un espectador desinteresado puede interrogarse y formularse esa pregunta que nosotros recién hacíamos. El filósofo se acerca a las cosas, no para utilizarlas, no para usufructuarlas, sino simplemente para escucharlas. Para escuchar lo que las cosas puedan decirle de su origen, de su existencia y de su posible sentido.

Pero si al filósofo no lo mueve un afán de utilidad, tampoco tenemos derecho de decir que su interrogar es el producto de un capricho. Esa pregunta fundamental no surge arbitrariamente en el hombre. No es una pregunta que podría eludirse cuando el hombre se enfrenta auténticamente ante sí mismo y ante las cosas, sino que surge porque siempre en el mundo nos movemos entre cosas limitadas, entre fragmentos. Nos movemos siempre en medio de lo finito.

Novallis, en uno de sus fragmentos, decía: "Siempre nos movemos entre cosas y nosotros buscamos lo incondicionado". Este moverse entre cosas que son fragmentos nos hace advertir que ese fragmento se prolonga más allá de sí mismo y que eso que se prolonga más

allá, está ausente, y que nosotros no nos conformamos con esa ausencia. De modo que quemos, en cierto modo, hacer que esa ausencia se haga presente en nosotros, y el preguntarnos por ello es una forma de que esa ausencia no caiga totalmente en el olvido, sino que esa ausencia nos acompañe, que esté en cierto modo presente. Traer a presencia lo ausente, entonces, es otra característica del filósofo. Y este traer a presencia lo que está ausente, y este buscar la sabiduría que el hombre no posee, es propia del eros filosófico.

Eros significa, en griego, amor. Hemos visto que en la estructura misma de la palabra filosofía figura el amor. El amor, entonces, es el que hace de intermediario entre lo que el hombre tiene y lo que el hombre no tiene; lo que el hombre tiene de presente y lo que busca en la ausencia, que presente, que también a él le corresponde. Y por eso, por ejemplo, Platón, que trataba de explicar las cosas más difíciles por medio de mitos, trata de explicar este problema, por medio de un mito. El va a decir que Eros, el Dios Eros, era hijo de dos dioses: Poros y Penía. Una vez, festejando el nacimiento de Venus, se realizó en el Olimpo una gran fiesta. A ella concurren Penía (Diosa de la pobreza) y Poros (Dios de la riqueza); y en esa fiesta, Penía quería tener un hijo de Poros y lo logró en virtud de las libaciones que esa noche tuvieron lugar.

Estas son las palabras de Platón, refiriéndose a Eros, que es hijo de la riqueza y de la pobreza: "Y como hijo de Poros y Penía, mira cuál es su herencia. Desde luego es pobre y lejos de ser hermoso y delicado, como se piensa generalmente, va descalzo, no tiene domicilio, y sin más techo ni abrigo que la tierra, duerme al aire libre, en las puertas y en las calles. Está siempre, como su madre, en precaria situación. Pero, por otra parte, ha sacado de su padre el estar sin cesar sobre la pista de lo que es bueno y bello. Es varonil, osado, perseverante, gran cazador, inventor y perpetuo en artificio, ansioso de saber y fácil en la comprensión, incesante en la filosofía".

Tiene de cada uno de sus padres, algo. De su madre, la escasez y la pobreza, y del otro, el haber contemplado la belleza y tratar nuevamente de conseguirla. Este es el carácter de la filosofía: Una búsqueda amorosa antes que transmitir un contenido especial.

Hemos visto que la filosofía, a diferencia de la ciencia, no es un saber sino un amar el saber: también hemos visto que la filosofía, tam-

bién a diferencia de la ciencia, no se ocupa con una parcela de la Totalidad sino con la Totalidad misma. Estas diferencias nos permiten hacer un nuevo rodeo en nuestro intento de aproximarnos a lo que la filosofía sea.

Es bien sabido que en un secular proceso, las diversas ciencias han ido desprendiéndose de la filosofía, acotando cada una de ellas una parcela de la realidad para tener, en lo posible, un saber preciso de ella. En ese proceso la filosofía ha ido quedándose sin ningún saber particular, el cual fue deviniendo patrimonio exclusivo de las diversas ciencias. La filosofía no ha hecho violencia a la inexorabilidad del proceso y al cabo del mismo se ha enfrentado con lo que auténticamente ella es y con sus propias posibilidades, aferrándose a pensar en la Totalidad.

Pensar, es pensar al Ser como un Todo y a cada cosa particular pensarla en relación con ese Todo y formando una unidad sistemática con él. La idea de Totalidad es, como lo advirtió Kant, legítima idea de la razón a la cual ésta no puede eludir de pensar por más que le esté vedado un saber sobre ella. Pareciera, entonces, que propio de la filosofía fuera el pensar y propio de la ciencia el saber. Interrogarse por la diferencia entre saber y pensar es, pues, tarea previa e ineludible.

Un implícito reconocimiento de aquella diferencia existe ya en nuestro cotidiano modo de expresarnos. Decimos, por ejemplo, que sabemos que  $7 + 3 = 10$ , o que el agua hierve a  $100^{\circ}\text{C}$ , o que Colón ha descubierto América. Resultaría algo extraño afirmar que a estas cosas no las sabemos sino que, simplemente, las pensamos. En cambio, sería excesivo decir que sabemos que el mundo ha tenido un comienzo o que es eterno, que el alma es inmortal o no lo es. Se nos muestra como más correcto decir que pensamos en estas cosas. Estos modos de expresarnos nos ponen en la pista de la distinción que hay entre saber y pensar y nos invitan a que, en la medida de lo posible, la explicitemos.

En castellano saber proviene del latín *sapere* que, entre otras cosas, significa gustar, tener sabor, ser entendido, reconocer, tener experiencia, ser prudente. Según este alcance etimológico el saber pos-tula una presencia con la cual tenemos un contacto inmediato. A esta presencia tratamos de penetrarla o dejamos que ella nos penetre con el fin de poder gustarla, tener su sabor o, en definitiva, saberla. Pero esta presencia lo es para mí que trato de saberla, es decir, supone una trascendencia de mi acto de saber. Eliminar esta trascendencia significaría o que la presencia ha sido inmolada transformándose en mí, o que yo me he inmolado transformándome en ella. En ambos casos ya no se trata de un saber porque, o ya no habría algo para saber, o ya no

habría alguien que supiera. El saber, pues, para ser tal tiene que respetar el trascender de aquella presencia y dejar que se transforme en objeto de una conciencia. Objeto viene de *objectum*, que es participio de *obicere*, verbo éste que significa, poner, echar, colocar delante, ofrecerse a nuestros ojos. Saber significa, entonces, tener algo como objeto ante la conciencia y supone no sólo la trascendencia del objeto sino, también, que este objeto esté delante nuestro y se ofrezca a nuestros ojos para poderlo ver de manera inmediata. Conocer, en cambio, es no conformarse con el contenido sabido, con la simple presencia, sino interrogarse por ella, buscar sus fundamentos y apelar a éstos para comprenderla. A la inmediatez del saber se opone, pues, la mediatez del conocer. Conocer y saber, sin embargo, no suponen una heterogeneidad sino que están en la misma línea y exigen siempre la presencia de un objeto.

Pero con lo dicho aún no se habría agotado lo que es propio del saber. Entre los significados del *sapere* latino está el tener experiencia y ser prudente. Prudente -del latín *prudens*- es el que prevé, el *previsor*, el competente en el uso de las cosas para lograr la eficacia de ellas. De uso -sus- deriva utilidad la cual, de este modo, no es ajena al saber. Utilidad es lo que produce provecho. Útil es lo que usamos y está a nuestro servicio para poder desarrollar nuestra vida, para poder satisfacer todo lo necesario y todo lo superfluo que nuestra vida exige, para poder vencer la posible hostilidad de nuestro medio. El poder, en suma, está en los supuestos mismos del saber y ha sido una gran genialidad de Comte el haberlo puesto de manifiesto en su famosa sentencia: *saber para prever, prever para poder*. Ya antes, en los albores de la filosofía moderna, también Bacon había afirmado que saber es poder. Tenemos, entonces, que una voluntad de poder, orientada a que los hombres -diciéndolo con palabras de Descartes- sean dueños y poseedores de la naturaleza, ha ido progresivamente haciéndose inseparable del saber mismo. De este modo el saber no es respuesta a un indiferenciado preguntar sino a un preguntar condicionado por un interés especial que se formula un proyecto y trata de averiguar si el mismo es viable en la realidad. La verdad que el saber busca ha ido transformándose cada vez más en una hipótesis de trabajo vigente en el orden de la técnica y medida según su eficacia para el aumento del poder. El saber desemboca así en puro pragmatismo y pura praxis y tenemos opiniones como las de Dewey, por ejemplo, quien aceptando que las ideas y los conceptos son instrumentos para una reorganización de un medio circundante afirma que la hipótesis que funciona en la práctica es la única verdadera. Para este saber, orientado hacia la práctica y el dominio, la mente humana va mostrándose cada vez más insu-

ficiente, siendo reemplazada por la cibernética en donde la razón, entendida como cálculo y cuenta, se halla en forma eminente.

En contraposición al saber está el pensar. Mientras aquél requería para ejercerse la presencia de un objeto que le fuera trascendente, propio del pensar es ser una actividad immanente a sí misma. Para comprenderlo debemos anticipar la diferencia que establece Aristóteles entre movimiento propiamente dicho y acto, diferencia en la que, en su oportunidad, nos detendremos atentamente. El primero está constituido por todas las acciones que no tienen en sí mismas un fin -telos- aunque tengan un término -peras-. Cuando el movimiento llega a este término su resultado es distinto a su acción. Tal sucede, por ejemplo, con el edificar: una cosa es edificar y otra haber edificado una casa. En cambio, Aristóteles reserva el nombre de acto -*energeia*- al movimiento que no marcha hacia otra cosa, sino que es fin en sí mismo y de sí mismo y que por sí tiene su plenitud. Tal es lo que sucede con el pensamiento. Este movimiento perfecto no puede ser sino cíclico ya que a diferencia del que se da sobre una línea recta y cuyo fin es trascendente, aquél postula que cualquier alejamiento de un punto es también una aproximación a él. Toda su marcha es un volver sobre sí mismo desde siempre y, por ello, no puede hablarse propiamente en él de un comienzo -*arjé*- ni de un fin -*telos*-. O, quizá mejor, el comienzo es su fin y el fin es su comienzo, habiendo entre ambos una identificación total. La presencia que el pensamiento piensa es, entonces, innamente al acto mismo del pensar.

Además el pensar, en oposición al saber, no sólo piensa la presencia sino, también, la ausencia, evitando que ésta caiga en definitivo olvido. Pensar, ya lo hemos dicho, es pensar el Ser como Totalidad, pero para nosotros, entes finitos, el Ser como Totalidad no es una presencia. El pensamiento testimonial únicamente que aquél no permanece en sí mismo, clauso en su misinidad, sino que se participa en los entes, se aliena en ellos. El Ser, entonces, se hace presente en un ente. Presente deriva del latín *praesens* que es participio de *praesse* que, justamente, significa estar presente. El Ser, pues, al presentarse o darse en un ente está presente en él. Pero presente también significa regalo, don, y por ello, el ente es un don en el cual el Ser está presente. Pero este don no supone la donación de la Totalidad del Ser, lo cual destruiría la idea misma de participación. En consecuencia, al estar presente en un ente está también, en tanto Totalidad, ausente en él. El presente se explica, pues, desde un horizonte de ausencia.

Ahora bien, el Ser como Totalidad no es ningún ente particular y es lo indeterminado respecto a cada uno de ellos. Lo que hace que el Ser se determine en una cosa o en otra es la esencia. La determinación

que la esencia significa es determinación del Ser, aunque en él esté indeterminada. Pero al salir de la indeterminación del Ser, la esencia ya no es más el Ser como Totalidad sino aquello que era ser y ahora es un ente determinado. Justamente como aquello que era ser -to ti en einai- caracteriza Aristóteles a la esencia, fórmula que los latinos tradujeron quod erat esse, con idéntica significación. La esencia no es, pues, lo que es ya que, como lo advirtió Platón, el es sólo puede predicarse del Ser, sino que la esencia es lo que era, la esencia es lo sido. Hegel también vio este rasgo fundamental de la esencia. El idioma (alemán), dice, ha conservado en el tiempo pasado (Gewesen) del verbo ser a la esencia (Wesen), pues la esencia es pasado, aunque un paso intemporal.

Sin embargo, hablar de lo sido es mentar al tiempo. Al Ser ya no es posible concebirlo sin su irse entificando temporalmente, es decir, sin su íntima y esencial vinculación con el tiempo. Y por esta vinculación con el tiempo pensar es un modo de la espera. Pero la espera espera lo que vendrá y lo que vendrá no es sino lo sido. Pensar en esta ausencia y en este advenir de lo sido es pensar la relación de tiempo y eternidad.

A diferencia del saber que siempre lo es de una presencia y que involucra la idea de poder, el pensar debe no sólo atender al presente sino, también, memorar lo ausente, templarse en la serenidad de la espera y dejar libertad para el advenimiento de lo sido. Su marcha, sin embargo, es una constante errancia a través de caminos en medio de los cuales reconoce que nada de lo pensado es todo lo que puede pensarse. El pensar no puede detenerse, en su marcha, ante ningún ente particular y, por eso, ella es una siempre renovada renuncia. En su andar no posee sino que busca y, vacilante en la espera, está en suspenso de una solución. Pensar se deriva del latín pensare que es intensivo del verbo pendere (con vocal breve). En su derivación etimológica, pensar ha conservado no sólo la significación de aquel verbo, o sea pensar, juzgar, apreciar, examinar, sino que adquirió la de otro verbo, pendere (con vocal larga) -identificado primero al anterior y luego eliminado- y que tenía el sentido de estar suspenso, colgado, pender, depender, estar detenido, en suspenso, estar indeciso, sin saber qué hacer. Tanto es así que la duda, que significa un no saber, supone el acto mismo del pensamiento, como Descartes lo expresara y lo hiciera tema de su filosofía.

Es, sin embargo, recorriendo los caminos del pensar como puede abrirse un horizonte de posibilidad para que determinado dominio del ente sea objeto de saber. Pero de este dominio, como de cualquier otro, la Totalidad será siempre una ausente. Por eso de la Totalidad no

podemos tener un saber aunque pensar en ella nos resulte ineludible. El hombre sólo puede desear y amar aquel saber que, por su propia finitud, reconoce no pertenecerle. Y eso, precisamente, es la filosofía.

Si nos preguntamos por la Totalidad, únicamente el silencio puede ser la respuesta que corresponde a su grandezza. Pero si la palabra es un ineludible destino del hombre, entonces sólo nos es lícito recordar y repetir con San Juan de la Cruz:

*Entréme donde no supe  
y quedéme no sabiendo  
toda ciencia trascendiendo.*

Para habituarnos a pensar lo que la filosofía es, hemos tratado de hacernos cargo de su pregunta fundamental; también hemos tratado de detenernos, aunque muy brevemente, en su nombre, interrogándonos por su posible significado.

Insatisfechos con el resultado obtenido hemos creído necesario hacer un nuevo rodeo en torno a ella basándonos en la diferencia entre saber y pensar. Pero aun este intento nos resulta insuficiente y nos vemos en la necesidad de iniciar un nuevo rodeo. Este deberá consistir en aproximarnos a los grandes pensadores que han vivido los problemas de la filosofía y han tratado de darles una respuesta. Pero a las sucesivas respuestas que iremos viendo no debemos considerarlas como una sucesión de errores definitivamente superados. Cada una tiene su propia legitimidad y su propia verdad. Lo que sucede es que cada una de ellas, siendo la respuesta de un hombre, es decir de un ser finito, de un ser limitado y acosado por su circunstancia y por su tiempo, no es toda la verdad sino una verdad insuficiente, una parcela de verdad. Nosotros, entonces, no deberemos desdeñar ninguna de esas respuestas sino, más bien, integrarlas, sistematizando cada una de esas parcelas en la totalidad de una respuesta posible. "De esta suerte, decía Ortega y Gasset, la serie de los filósofos aparece como un solo filósofo que hubiera vivido dos mil quinientos años y durante ellos hubiera seguido pensando".

El rodeo que ahora vamos a iniciar será, pues, a través de ciertos hitos que la historia de la filosofía nos ofrece. "La historia de la filosofía, afirmaba Hegel, puede ser estudiada como una introducción a la filosofía, porque presenta el origen de la filosofía".



# Breve historia de la Filosofía

El siguiente cuadro sintetiza cómo fue evolucionando la Filosofía en cada una de las edades históricas y sus respectivos períodos. Los contenidos del mismo no pretenden abarcar todos los movimientos filosóficos que se han dado, sino fundamentalmente aquellos que, de un modo u otro, serán abordados a lo largo de este curso.

A) Los siguientes autores o escuelas serán mencionados en distintos momentos. A medida que vayamos estudiándolos, los ubicaremos en la sección correspondiente de la columna "filósofos importantes"; en la presente lista se encuentran desordenados.

Sartre	Popper	Sócrates	J. S. Mill
Russell	Hume	San Anselmo	Escuela jónica (Tales de Mileto)
Boecio	Fromm	Berkeley	Hobbes
Epicteto	Epicuro	D'Holbach	Locke
Maimónides	Aristóteles	Pascal	Leibniz
Kant	Marx	Descartes	Kuhn
E. Cassirer	Platón	M. Scheler	Kierkegaard
Freud	Rousseau	Santo Tomás de Aquino	

B) La columna titulada "contexto histórico" ha sido completada con los principales hechos sociales o políticos ocurridos en cada período, de modo de obtener un panorama más abarcador del mismo.

EDAD	LA FILOSOFÍA Y EL ÁMBITO DEL SABER	PERÍODO	CONTEXTO HISTÓRICO	CARACTERÍSTICAS DE LA FILOSOFÍA	FILÓSOFOS IMPORTANTES
ANTIGUA	La Filosofía equivale a la sabiduría.	1) Presocrático (s. VII-V a.C.)  2) Atico (s. V-IV a.C.)	Entre los siglos XI y IX a.C. se constituyeron las principales ciudades-estado griegas que tuvieron, en principio un gobierno monárquico, sustituido más tarde por otro aristocrático. En el siglo VIII a.C. los griegos fundaron colonias a lo largo del Mediterráneo lo que determinó la aparición de un activo comercio y una próspera industria. Este estrato social medio logró en el siglo VI a.C. el reemplazo de la aristocracia por una democracia. (Ver contexto histórico de Sócrates, pp. 36-38).	Predominio del problema cosmológico (problema del universo). Se busca el origen de todas las cosas. Tiene su desarrollo en las colonias griegas de Jonia y del sur de Italia peninsular y Sicilia.	
			En el año 405 a.C. Atenas fue derrotada por Esparta, pero la hegemonía de esta "polis" duró poco.	Predominio del problema antropológico (problema del hombre). El advenimiento del gobierno demo-	

		<p>2) Atico (s. V-IV a.C.)</p>	<p>En el año 405 a.C. Atenas fue derrotada por Esparta, pero la hegemonía de esta "polis" duró poco. Fue vencida en 371 a.C. por Tebas, Atenas y otras ciudades opusieron resistencia a Tebas, pero las tres "polis" —Atenas, Esparta y Tebas— se debilitaron y fueron sometidas por Macedonia. Este reino, ubicado al norte de Tesalia, se había convertido, gracias a su rey Filipo I, en un estado poderoso. Filipo derrotó a la Liga pan-helénica en Queronea (338 a.C.). Su tarea de expansión territorial fue continuada por su hijo Alejandro (Magno) quien creó un imperio.</p>	<p>Predominio del problema antropológico (problema del hombre). El advenimiento del gobierno democrático en Atenas despierta la preocupación por formar ciudadanos participativos. El centro del interés se desplaza de la naturaleza al hombre. La Filosofía va incluyendo un número creciente de problemas y se convierte, sobre todo con Aristóteles, en un saber enciclopédico (abarca Física, Biología, Psicología, Metafísica, Ética, Política, Poética, etcétera).</p>	
	<p>3) Helenístico-romano (s. IV a.C.-V d.C.)</p>	<p>1) Patristica (s. V-VIII)</p>	<p>A su muerte (323 a.C.) se originaron largas luchas por el poder que concluyeron con la desintegración del imperio en varios reinos. Simultáneamente iba consolidándose el Imperio Romano. Con la victoria final de Octavio Augusto sobre Alejandro (31 a.C.) Grecia y sus colonias pasaron a integrar el Imperio Romano.</p>	<p>La Filosofía se transforma en un modo de vida. La ética se torna muy importante (etapa helenística). La Filosofía pierde vigor y se vuelve poco creativa y repetitiva (etapa romana).</p>	<p>San Agustín (Se lo incluye aquí porque preanuncia esta etapa)</p>
<p>M E D I A</p>	<p>La Filosofía se separa de la Teología pero ambas mantienen relaciones mutuas (en general la Filosofía depende de la teología).</p>	<p>2) Escolástica (s. VIII-XV)</p>	<p>Entre los siglos IX y X se instauró el feudalismo luego de la desaparición del Sacro Imperio romano-germánico fundado por Carlomagno. En el siglo XIII al surgir la emancipación comunal, el feudalismo comienza a declinar. Entre los siglos XIII y XV se produce un incremento de la industria y el comercio. La enseñanza científica se difunde en las Universidades.</p>	<p>Creación de sistemas basados en el aristotelismo y surgidos dentro de las "escuelas" (de catedrales y conventos), más tarde universidades. Se busca compatibilizar fe y razón.</p>	

La Filosofía se independiza de la teología. Del campo de conocimientos que abarcaba se separan las ciencias particulares.

M O D E R N A

<p>1) Renacimiento (s. XVI)</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Ascenso de la burguesía y consolidación de los Estados nacionales; hegemonía española durante los reinados de Carlos V y Felipe II; en Inglaterra reinado progresista de Isabel I.</li> <li>• Descubrimiento de nuevas rutas de ultramar y exploración de nuevos continentes.</li> <li>• Formulación de una revolucionaria teoría científica: el heliocentrismo.</li> <li>• Reformas religiosas: luteranismo (Alemania); calvinismo (Francia); anglicanismo (Inglaterra).</li> </ul>	<p>Polémica contra el pensamiento medieval; preparación del pensamiento moderno. Se revaloriza la Antigüedad clásica —ahora en sus fuentes originales— y se propone un nuevo modelo de hombre —considerado un microcosmos— y de Estado. Hay gran interés por la Gno-seología. Galileo propone el método experimental, sentando las bases de la ciencia moderna.</p>	<p>Bacon</p>
<p>2) Barroco (s. XVII)</p>	<p>En el ámbito político:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• predominio de Francia: afianzamiento del poder real con Luis XIII y su ministro Richelieu hasta llegar al absolutismo de Luis XIV.</li> <li>• decadencia de España</li> </ul> <p>En el ámbito cultural:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• en las artes plásticas aparición del estilo barroco que rompe con el equilibrio clásico y busca el movimiento.</li> <li>• gran siglo de la literatura francesa.</li> </ul>	<p>Se formulan grandes sistemas filosóficos en los que se encarna el espíritu de los nuevos tiempos. Esos sistemas pueden agruparse en dos corrientes divergentes —el racionalismo, que privilegia las verdades de la razón, y el empirismo, que destaca la validez de lo puramente fáctico. Se separan del tronco de la Filosofía la Física (Newton) y la Química (Lavoisier).</p>	<p>Spinoza</p>
<p>3) Iluminismo (s. XVIII)</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• El tipo de gobierno característico de este siglo fue “el despotismo ilustrado”, combinación peculiar de absolutismo monárquico y pensamiento renovador que se resume en la expresión “Todo para el pueblo pero sin el pueblo”. Sus principales representantes fueron María Teresa y José I (Austria), Carlos III (España), Federico II (Prusia), Catalina II (Rusia).</li> <li>• En Francia Luis XV había conducido la situación económica a un punto crítico; su sucesor Luis XVI fue derrocado durante la Revolución de 1789.</li> <li>• El dominio de las tierras de ultramar generó enfrentamientos entre los países colonialistas.</li> </ul>	<p>Las ideas modernas se afianzan y extienden. La confianza en la razón del siglo anterior se ve acompañada por un creciente espíritu crítico. Se sueña con un hombre universal e ideal que concilie naturaleza y razón, defensor de derechos humanos y difusor de cultura. Se separa de la Filosofía la Biología.</p>	<p>Voltaire</p>

C O N T E N I D O

A R Á N E A

<p>La Filosofía, ahora independiente de la ciencia, la seguirá muy de cerca en su evolución o polemizará con ella.</p>	<p>1) S. XIX</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• 1ra. mitad del siglo: Después de la caída de Napoleón Bonaparte que había conquistado diversos territorios, se produjo la Restauración, intento de restablecer el régimen absolutista, lo que provocó sucesivas oleadas revolucionarias.</li> <li>• 2da. mitad del siglo: En Francia Luis Napoleón restableció el Imperio. Italia y Alemania se unificaron. La Revolución industrial cobró un impulso acelerado:             <ul style="list-style-type: none"> <li>• Se incorporaron nuevas fuentes de energía (electricidad, petróleo).</li> <li>• Se acortaron las distancias.</li> <li>• Hubo aportes científicos fundamentales.</li> </ul> </li> </ul>	<p>Valoración de la ciencia y extensión del método científico a otras disciplinas. Confianza en el progreso indefinido —material y moral— de la humanidad.</p> <p>Las corrientes filosóficas dominantes son el positivismo, muy próximo al ámbito científico y el socialismo, en todas sus formas, dentro de la filosofía política. Se separan de la Filosofía la Psicología (Wundt) y la Sociología (Comte) que se constituyen en ciencias independientes.</p>	<p>Comte</p>
<p>2) S. XX</p>	<p>2) S. XX</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• La rivalidad entre potencias europeas por sus aspiraciones imperialistas, la paz armada y las alianzas entre estados desencadenaron la 1ra. guerra mundial. Esta provocó a su vez la finalización del predominio europeo y produjo cambios sociales profundos (por ej. situación de la mujer).</li> <li>• Nuevas ideologías llegaron al poder: comunismo en Rusia (1917), fascismo en Italia (1922), nazismo en Alemania (1934).</li> <li>• Las crisis socio-económicas, la exacerbación nacionalista, los sistemas de alianzas y el armamentismo provocaron la 2da. guerra mundial; sus consecuencias fueron una enorme cantidad de víctimas y grandes cambios políticos y territoriales.</li> </ul>	<p>Surgen corrientes filosóficas contrapuestas.</p> <p>1) Negación de la Metafísica. Aparición de la Lógica matemática e interés por la Epistemología.</p> <p>2) Revitalización de la Metafísica. Importancia de la Antropología y la Ética. Dentro de esta corriente cabe citar a los movimientos existencialista (I) y vitalista (II).</p>	<p>(I) (II) Bergson</p>

**cambiar prácticamente en nada la primera redacción. No porque crea en las virtudes de la espontaneidad, sino por dejar un carácter problemático, voluntariamente incierto, a las afirmaciones presentadas. Lo que he dicho no es «aquello que pienso», sino lo que con frecuencia me pregunto si no podría pensarse.**

## 12.

### VERDAD Y PODER\*

**Fontana:** *¿Podría esbozar brevemente el trayecto que le condujo desde su trabajo sobre la locura en la edad clásica al estudio de la criminalidad y de la delincuencia?*

**Foucault:** Cuando yo hice mis estudios hacia los años 50-55, uno de los grandes problemas que se planteaba era el del estatuto político de la ciencia y las funciones ideológicas que ella podría vehicular. No era exactamente el problema Lyssenko el que dominaba, pero creo que alrededor de este ruin asunto, que ha estado durante mucho tiempo disimulado y cuidadosamente oculto, todo un conjunto de cuestiones interesantes han sido removidas. Se resumen en dos palabras: poder y saber. Creo que he escrito la *Historia de la locura* un poco sobre el horizonte de estas cuestiones. Se trataba para mí de decir esto: ¿si a una ciencia como la física teórica o como la química orgánica se le plantea el problema de sus relaciones con las estructuras políticas y económicas de la sociedad, no se plantea un problema demasiado complicado? ¿No se sitúa demasiado alto el listón de la explicación posible? Si, por el contrario, se toma un saber como la psiquiatría, ¿la cuestión no será mucho más fácil de resolver, dado que el perfil epistemológico de la psiquiatría es bajo y que la práctica psiquiátrica está

\* *Vérité et pouvoir*. Entrevista con M. Fontana en rev. *L'Arc*, n.º 70 especial. Págs. 16-26.

ligada a toda una serie de instituciones, de exigencias económicas inmediatas, de urgencias políticas, de regulaciones sociales? ¿En el caso de una ciencia tan «dudosa» como la psiquiatría no se podría captar de forma más cierta el entrecruzamiento de los efectos de saber y de poder? Esta misma cuestión he querido plantearla en el *Nacimiento de la clínica* a propósito de la medicina: ésta tiene ciertamente una estructura científica mucho más fuerte que la psiquiatría, pero está también muy profundamente comprometida en las estructuras sociales. Lo que entonces me ha «descorcentado» un poco, es el hecho de que esta cuestión que yo me planteaba no ha interesado en absoluto a aquellos a quienes se la planteaba. Consideraron que era un problema políticamente sin importancia y epistemológicamente sin nobleza.

Creo que existían en tal sentido tres razones. La primera es que el problema de los intelectuales marxistas en Francia era —y en esto jugaban el papel que les prescribía el PCF— el de hacerse reconocer por la institución universitaria y por el *establishment*; debían pues plantear las mismas cuestiones que ellos, tratar los mismos problemas y los mismos dominios: «Nos sentimos orgullosos de ser marxistas, no somos ajenos a aquello que os preocupa; pero somos los únicos que ofrecemos soluciones nuevas a vuestras viejas preocupaciones». El marxismo quería hacerse aceptar como renovación de la tradición liberal, universitaria (del mismo modo que de una forma más amplia y en las misma época los comunistas se presentaban como los únicos susceptibles de retomar y revalorizar la tradición nacionalista). De aquí que hayan querido, en el campo que nos ocupa, retomar los problemas más académicos y los más «nobles» de la historia de las ciencias. La medicina, la psiquiatría, no hacía ni muy noble ni muy serio, no estaba a la altura de las grandes formas del racionalismo clásico.

La segunda razón es que el estalinismo postestaliniano, excluyendo del discurso marxista todo lo que no era repetición temerosa de lo ya dicho, no permitía abordar dominios todavía no explorados. No había conceptos formados, vocabulario validado para cuestiones tales como efectos de poder de la psiquiatría o el funcionamiento político de la medicina; mientras que los numerosos intercambios que hablaban tenido lugar desde Marx hasta la época actual, pasando por Engels y Lenin, habían realimentado entre los universitarios y los marxistas toda una tradición de discursos sobre la «ciencia» en el sentido en que ésta era entendida por el siglo XIX. Los

marxistas pagaban su fidelidad al viejo positivismo, al precio de una sordera radical respecto a todas las cuestiones de psiquiatría pauloviana; para algunos médicos próximos al PCF la política psiquiátrica, la psiquiatría como política no tenía suficiente dignidad.

Lo que yo había intentado hacer en este campo ha sido recibido con un gran silencio en la izquierda intelectual francesa. Y solamente alrededor del 68, superando la tradición marxista y pese al PC, todas estas cuestiones han adquirido su significación política, con una intensidad que no había sospechado y que mostraba bien en qué medida mis anteriores libros eran todavía tímidos y confusos. Sin la apertura política realizada estos mismos años no habría tenido sin duda el valor de retomar el hilo de estos problemas y seguir mi investigación del lado de la penalidad, de las prisiones, de las disciplinas.

En fin, existe posiblemente una tercera razón, pero no estoy seguro absolutamente de su influencia. Sin embargo me pregunto si no exista en los intelectuales del PCF (o próximos a él) un rechazo a plantear el problema del encierro, de la utilización política de la psiquiatría, de una forma más general, de la cuadrícula disciplinaria de la sociedad. Pocos sin duda conocían hacia los años 55-60, la amplitud del Goulag en la realidad, pero creo que muchos la presentían, muchos tenían el sentimiento de que, de estas cosas era mejor de todas formas no hablar: zona peligrosa, luz roja. Por supuesto es difícil juzgar retrospectivamente su grado de conciencia. Pero de todas formas, usted conoce bien con qué facilidad la dirección del Partido, que no ignoraba nada, como es lógico, podía hacer circular consignas, impedir que se hablase de esto o de aquello, descalificar a los que hablaban de ello...

Una edición del «Petit Larousse» que acaba de aparecer dice: «Foucault: filósofo que funda su teoría de la historia sobre la discontinuidad». Esto me deja boquiabierto. Sin duda me he explicado insuficientemente en *Las Palabras y las Cosas*, pese a que he hablado mucho de ello. Me ha parecido que en ciertas formas empíricas de saber como la biología, la economía política, la psiquiatría, la medicina, etc., el ritmo de las transformaciones no obedecía a los esquemas dulces y comunistas del desarrollo que se admite habitualmente. La gran imagen biológica de una maduración de la ciencia subyace todavía en no pocos análisis históricos; no me parece pertinente históricamente. En una ciencia como la medicina, por ejemplo,

hasta finales del siglo XVIII existe un cierto tipo de discurso en el que las transformaciones lentas — 25, 30 años — han roto no solamente con las proposiciones «verdaderas» que han podido ser formuladas hasta entonces, sino más profundamente, con las formas de hablar, con las formas de ver, con todo el conjunto de prácticas que servían de soporte a la medicina: no se trata simplemente de nuevos descubrimientos; es un nuevo «régimen» en el discurso y en el saber. Y esto en pocos años. Es una cosa que no se puede negar a partir del momento en que se examinan los textos con suficiente atención. Mi problema no ha sido en absoluto decir: pues bien, viva la discontinuidad, se está en la discontinuidad, permanecemos en ella, sino de plantear la cuestión: ¿cómo es posible que en ciertos momentos y en ciertos órdenes de saber existan estos despegues bruscos, estas precipitaciones de evolución, estas transformaciones que no responden a la imagen tranquila y continuista que se tiene habitualmente? Pero lo importante en tales cambios no es si son rápidos o de gran amplitud, más bien esta rapidez y esta amplitud no son más que el signo de otras cosas: una modificación en las reglas de formación de los enunciados que son aceptados como científicamente verdaderos. No es pues un cambio de contenido (retiración de antiguos errores, formulación de nuevas verdades), no es tampoco una alteración de la forma teórica (renovación del paradigma, modificación de los conjuntos sistemáticos), lo que se plantea, es lo que *rige* los enunciados y la manera en la que se *rigen* los unos a los otros para constituir un conjunto de proposiciones aceptables científicamente y susceptibles en consecuencia de ser verificadas o invalidadas mediante procedimientos científicos. Problema en suma de régimen, de política del enunciado científico. A este nivel, se trata de saber no cuál es el poder que pesa desde el exterior sobre la ciencia, sino qué efectos de poder circulan entre los enunciados científicos: cuál es de algún modo su régimen interior de poder, cómo y por qué en ciertos momentos dicho régimen se modifica de forma global.

Son estos diferentes regímenes los que he intentado localizar y describir en *Las Palabras y las Cosas*. Diciendo, bien es verdad, que no intentaba de momento explicarlos. Y que era necesario intentar hacerlo en un trabajo posterior. Pero lo que faltaba en mi trabajo, era este problema del «régimen discursivo», de los efectos de poder propios al juego enunciativo. Lo confundía demasiado con la sistematicidad, la forma teórica o algo como el paradigma. En el punto de confluencia entre la

*Historia de la locura y Las Palabras y las Cosas* se encontraba, bajo dos aspectos muy diferentes, ese problema central del poder que yo había por entonces aislado muy mal.

**Fontana:** Por tanto es preciso volver a situar el concepto de discontinuidad en el lugar que le corresponde. Existe posiblemente un concepto que es aún más denso, que es más central en su pensamiento, el concepto de suceso. Ahora bien, a propósito del suceso, toda una generación ha estado durante mucho tiempo en un callejón sin salida pues tras los trabajos de los etnólogos, e incluso de los grandes etnólogos, se estableció esta dicotomía entre las estructuras de una parte (lo que es pensable) y el suceso de otra, el cual sería el lugar de lo irracional, de lo impensable, de lo que no entra y no puede entrar en la mecánica y en el juego del análisis, al menos en la forma que este ha adoptado en el interior del estructuralismo.

**Foucault:** Se admite que el estructuralismo ha sido el esfuerzo más sistemático para evacar el concepto de suceso no sólo de la etnología sino de toda una serie de ciencias e incluso, en el límite, de la historia. No veo quien puede ser más antiestructuralista que yo. Pero lo que es importante es no hacer con el suceso lo que se ha hecho con la estructura. No se trata de colocar todo en un cierto plano, que sería el del suceso, sino de considerar detenidamente que existe toda una estratificación de tipos de sucesos diferentes que no tienen ni la misma importancia, ni la misma amplitud cronológica, ni la misma capacidad para producir efectos.

El problema consiste al mismo tiempo en distinguir los sucesos, en diferenciar las redes y los niveles a los que pertenecen, y en reconstruir los hilos que los atan y los hacen engendrarse unos a partir de otros. De aquí el rechazo a los análisis que se refieren al campo simbólico o al dominio de las estructuras significantes; y el recurso a los análisis hechos en términos de genealogía, de relaciones de fuerza, de desarrollos estratégicos, de tácticas. Pienso que no hay que referirse al gran modelo de la lengua y de los signos, sino al de la guerra y de la batalla. La historicidad que nos arrastra y nos determina es bélica; no es habladora. Relación de poder, no relación de sentido. La historia no tiene «sentido», lo que no quiere decir que sea absurda e incoherente. Al contrario es inteligible y debe poder ser analizada hasta su más mínimo detalle: pero a partir de la inteligibilidad de las luchas, de las estrategias y de las tácticas. Ni la dialéctica (como lógica de la contradicción), ni la semiótica (como estructura de la comunicación) sabrían

dar cuenta de la inteligibilidad intrínseca de los enfrenta-mientos. Respecto a esta inteligibilidad la «dialéctica» aparece como una manera de esquivar la realidad cada vez más azarosa y abierta, reduciéndola al esqueleto hegeliano; y la «semiología» como una manera de esquivar el carácter violento, sangrante, mortal, reduciéndolo a la forma apacible y platónica del lenguaje y del diálogo.

**Fontana:** *Creo que se puede decir tranquilamente que usted ha sido el primero en plantear al discurso la cuestión del poder, plantearla en el momento en que hacia furor un tipo de análisis que pasaba por el concepto de texto, digamos objeto de texto con la metodología que conlleva, es decir, la semiología, el estructuralismo, etc.*

**Foucault:** No pienso haber sido el primero en plantear esta cuestión. Al contrario, estoy sorprendido de la dificultad que tuve para formularla. Cuando lo pienso de nuevo, ahora, me pregunto, ¿de qué he podido hablar, por ejemplo, en la *Historia de la locura*, o en el *Nacimiento de la clínica*, si no era del poder? Ahora bien, soy perfectamente consciente de no haber prácticamente empleado el término y de no haber tenido este campo de análisis a mi disposición. Puedo decir que ciertamente existía una incapacidad que estaba ligada con toda seguridad a la situación política en que nos encontrábamos. No se ve de qué lado —a derecha o a izquierda— habría podido ser planteado este problema del poder. A la derecha, no se planteaba más que en términos de constitución, de soberanía, etc., por lo tanto en términos jurídicos. Del lado marxista, en términos de aparato de Estado. La manera como el poder se ejercía concretamente y en detalle, con toda su especificidad, sus técnicas y sus tácticas, no se planteaba; uno se contentaba con denunciarlo en el «otro», en el adversario, de un modo a la vez polémico y global: el poder en el socialismo soviético era llamado por sus adversarios totalitarismo; y en el capitalismo occidental era denunciado por los marxistas como dominación de clase, pero la mecánica del poder jamás era analizada. Sólo se ha podido comenzar a realizar este trabajo después del 68, es decir a partir de luchas cotidianas y realizadas por la base, con aquellos que tenían que enfrentarse en los eslabones más finos de la red del poder. Fue ahí donde la cara concreta del poder apareció y al mismo tiempo la fecundidad verosímil de estos análisis del poder para darse cuenta de las cosas que habían permanecido hasta entonces fuera del campo del análisis político. Para decirlo simplemente, el internamiento psiquiátri-

co, la normalización mental de los individuos, las instituciones penales, tienen sin duda una importancia bastante limitada si se busca solamente la significación económica. Por el contrario, son indudablemente esenciales en el funcionamiento general de los engranajes del poder. Siempre que se planteaba la cuestión del poder subordinándola a la instancia económica y al sistema de interés que aseguraba, se estaba abocado a considerar estos problemas como de poca importancia.

**Fontana:** *¿Para la formulación de esta problemática constituyeron un obstáculo objetivo un cierto marxismo y una cierta fenomenología?*

**Foucault:** Sí, si usted quiere, en la medida en que es verdad que las personas de mi generación han estado alimentadas cuando eran estudiantes con estas dos formas de análisis: una que reenvía al sujeto constituyente, y la otra que reenvía a lo económico en última instancia, a la ideología y al juego de las superestructuras y de las infraestructuras.

**Fontana:** *Siguiendo en este marco metodológico, ¿cómo situaría usted entonces la aproximación genealógica? ¿Cuál es su necesidad como interrogación sobre las condiciones de posibilidad, las modalidades y la constitución de los «objetos» y de los dominios que sucesivamente ha analizado?*

**Foucault:** Quiera ver como se podían resolver estos problemas de constitución en el interior de una trama histórica en lugar de reenviarlos a un sujeto constituyente. Es preciso desembarazarse del sujeto constituyente, desembarazarse del sujeto mismo, es decir, llegar a un análisis que pueda dar cuenta de la constitución del sujeto en la trama histórica. Y es eso lo que yo llamaría genealogía, es decir, una forma de historia que da cuenta de la constitución de los saberes, de los discursos, de los dominios de objeto, etc., sin tener que referirse a un sujeto que sea trascendente en relación al campo de los acontecimientos o que corre en su identidad vacía, a través de la historia.

**Fontana:** *La fenomenología marxista, un cierto marxismo ciertamente han actuado como pantalla y obstáculo; existen también dos conceptos que continúan siendo pantalla y obstáculo actualmente, el de ideología por una parte, y el de represión por otra.*

**Foucault:** La noción de ideología me parece difícilmente utilizable por tres razones. La primera es que, se quiera o no, está siempre en oposición virtual a algo que sería la verdad. Ahora bien, yo creo que el problema no está en hacer la



partición entre lo que, en un discurso, evidencia la cientificidad y la verdad y lo que evidencia otra cosa, sino ver históricamente cómo se producen los efectos de verdad en el interior de los discursos que no son en sí mismos ni verdaderos ni falsos. Segundo inconveniente, es que se refiere, pienso, necesariamente a algo como a un sujeto. Y tercero, la ideología está en posición secundaria respecto a algo que debe funcionar para ella como infraestructura o determinante económico, material, etc. Por estas tres razones, creo que es una noción que no puede ser utilizada sin precaución.

La noción de represión, es más pífida o en cualquier caso yo he tenido mucha más dificultad en librarme de ella en la medida en que, en efecto, parece conjugarse bien con toda una serie de fenómenos que evidencian los efectos del poder. Cuando escribí la *Historia de la locura*, me serví, al menos implícitamente, de esta noción de represión. Pienso que entonces imaginaba una especie de locura viva, voluble y ansiosa a la que la mecánica del poder y de la psiquiatría llegarían a reprimir, a reducir al silencio. Ahora bien, me parece que la noción de represión es totalmente inadecuada para dar cuenta de lo que hay justamente de productor en el poder. Cuando se definen los efectos del poder por la represión se da una concepción puramente jurídica del poder: se identifica el poder a una ley que dice no; se privilegiaría sobre todo la fuerza de la prohibición. Ahora bien, pienso que esta es una concepción negativa, estrecha, esquemática del poder que ha sido curiosamente compartida. Si el poder no fuera más que represivo, si no hiciera nunca otra cosa que decir no, ¿pensáis realmente que se le obedecería? Lo que hace que el poder agarre, que se le acepte, es simplemente que no pesa solamente como una fuerza que dice no, sino que de hecho la atraviesa, produce cosas, induce placer, forma saber, produce discursos; es preciso considerarlo como una red productiva que atraviesa todo el cuerpo social más que como una instancia negativa que tiene como función reprimir. En *Vigilar y castigar*, lo que he querido mostrar es cómo, a partir del siglo XVII y XVIII, ha existido un verdadero desbloqueo tecnológico de la productividad del poder. No solamente las monarquías de la época clásica han desarrollado grandes aparatos de Estado —ejército, policía, administración fiscal— sino que además en esta época se ha instaurado lo que podría ser denominada una nueva «economía» del poder, es decir, procedimientos que permiten hacer circular los efectos de poder de forma a la vez

ininterrumpida, adaptada, «individualizada» en el cuerpo social todo entero. Estas nuevas técnicas son a la vez mucho más eficaces y mucho menos dispendiosas (menos costosas económicamente, menos aleatorias en sus resultados, menos susceptibles de escapatórias o de resistencias) que las técnicas que se utilizaban hasta entonces y que descansaban en una mezcla de tolerancias más o menos forzadas (desde el privilegio reconocido hasta la criminalidad endémica) y de ostentación costosa (intervenciones espectaculares y discontinuas del poder cuya forma más violenta era el castigo «ejemplar») ya que excepcional).

**Fontana:** *Para terminar, una cuestión que ya os han planteado: estos trabajos que usted hace, estas preocupaciones, estos resultados a los que llega, en suma todo, ¿cómo pueden servir, digamos, en las luchas cotidianas? ¿Cuál es el papel de los intelectuales hoy?*

**Foucault:** Durante mucho tiempo, el intelectual llamado «de izquierda» ha tomado la palabra y se ha visto reconocer el derecho de hablar en tanto que maestro de la verdad y de la justicia. Se le escuchaba, o él pretendía hacerse escuchar como representante de lo universal. Ser intelectual, era ser un poco la conciencia de todos. Pienso que se encontraba aquí una idea tomada del marxismo, y de un marxismo insipido: del mismo modo que el proletariado, por la necesidad de su posición histórica, es portador de lo universal (pero portador inmediato, no reflexivo, poco consciente de sí mismo), el intelectual, por su elección moral, teórica y política, quiere ser portador de esta universalidad, pero en su forma consciente y elaborada. El intelectual sería la figura clara e individual de una universalidad de la que el proletariado sería la forma sombria y colectiva.

Hace ya bastantes años que no se le pide al intelectual que juegue este papel. Un nuevo modo de «ligazón entre la teoría y la práctica» se ha constituido. Los intelectuales se han habituado a trabajar no en el «universal», en el «ejemplar», en el «justo-y-verdadero-para-todos», sino en sectores específicos, en puntos precisos en los que los situaban sus condiciones de trabajo, o sus condiciones de vida (la vivienda, el hospital, el manicomio, el laboratorio, la universidad, las relaciones familiares o sexuales). Han adquirido así una conciencia mucho más inmediata y concreta de las luchas. Y han encontrado problemas que eran determinados, «muy universales», diferentes con frecuencia de los del proletariado y de las masas. Y entre tanto se han acercado

realmente, creo, por dos razones: porque se trata de luchas reales, materiales, cotidianas, y porque encontraban con frecuencia, pero bajo una forma distinta, el mismo adversario con el proletariado, el campesinado o las masas (las multinacionales, el aparato judicial y policial, la especulación inmobiliaria, etc.); es lo que llamaré intelectual «específico» por oposición al intelectual «universal».

Esta nueva figura tiene otra significación política: ella ha permitido si no soldar, al menos rearticular categorías bastante próximas que habían permanecido separadas. El intelectual, hasta entonces, era por excelencia el escritor: conciencia universal, sujeto libre, se oponía a aquellos que no eran más que *compétentes* al servicio del Estado o del Capital (ingenieros, magistrados, profesores). Desde el momento en que la politización se opera a partir de la actividad específica de cada uno, el umbral de la *écriture*, como marca sacralizante del intelectual, desaparece; y pueden producirse entonces lazos transversales de saber a saber, de un punto de politización al otro: así los magistrados y los psiquiatras, los médicos y los trabajadores sociales; los trabajadores de laboratorio y los sociólogos pueden cada uno en su lugar propio y mediante intercambios y ayudas, participar en una politización global de los intelectuales. Este proceso explica que si el escritor tiende a desaparecer como figura de proa, el profesor y la universidad aparecen no quizá como elementos principales sino como «ejes de transmisión», puntos privilegiados de cruzamiento. Que la universidad y la enseñanza se hayan convertido en regiones políticamente ultrasensibles, la razón es sin duda ésta. Y lo que se llama la crisis de la universidad no debe ser interpretada como pérdida de fuerza sino por el contrario como multiplicación y refuerzo de sus efectos de poder, en medio de un conjunto multiforme de intelectuales, que, prácticamente todos, pasan por ella y se refieren a ella. Toda la teorización exasperada de la escritura a la que se ha asistido en el decenio de los 60 no era sin duda más que el canto del cisne: el escritor se debatía en ella para mantener su privilegio político, pero que se haya tratado justamente de una «teoría», que haya sido precisa una garantía científica, apoyada en la lingüística, la semiología, el psicoanálisis, que esta teoría tuviese sus referencias en Saussure o en Chomsky, que haya dado lugar a obras literarias tan mediocres, todo ello prueba que la actividad del escritor no era ya el centro activo.

Me parece que esta figura del intelectual «específico» se ha

desarrollado a partir de la segunda guerra mundial. Es posiblemente el físico atómico, digamos una palabra, o mejor un nombre: Oppenheimer, el que ha hecho de bisagra entre el intelectual universal y el intelectual específico. El físico atómico intervenía porque tenía una relación directa y localizada con la institución y con el saber científico, pero dado que la amenaza atómica concernía al género humano entero y al destino del mundo, su discurso podía ser al mismo tiempo el discurso de lo universal. Bajo la cobertura de esta protesta que concernía a todo el mundo, el sabio atómico ha hecho funcionar su posición específica en el orden del saber. Y por vez primera, el intelectual ha sido perseguido por el poder político, no en función del discurso general que tenía, sino a causa del saber del que era detentor: era en este nivel en el que constituía un peligro político. No hablo aquí más que de los intelectuales occidentales. Lo que ha pasado en la Unión Soviética es ciertamente análogo en ciertos puntos pero diferente en muchos otros. Existe todo un estudio a hacer sobre el *Dissent* científico en Occidente y en los países socialistas desde 1945.

Se puede suponer que el intelectual «universal» tal como ha funcionado en el siglo XIX y a comienzos del XX es de hecho una derivación de una figura histórica muy concreta: el hombre de justicia, el hombre de ley, aquel que al poder, al despotismo, a los abusos, a la arrogancia de la riqueza opone la universalidad de la justicia, la equidad de una ley ideal. Las grandes luchas políticas del siglo XVIII se hicieron alrededor de la ley, del derecho, de la constitución, de lo que es justo en razón y por naturaleza, de lo que puede y debe valer universalmente. Lo que se denomina hoy «el intelectual» (quiero decir intelectual en el sentido político y no sociológico o profesional del término, es decir, el que hace uso de su saber, de su competencia, de su relación a la verdad en orden a las luchas políticas) nace, creo, del jurista, o en todo caso del hombre que se reclamaba de la universalidad de la ley justa, eventualmente contra los profesionales del derecho (Voltaire es en Francia el prototipo de estos intelectuales). El intelectual «universal» deriva del jurista-notable y encuentra su expresión más plena en el escritor, portador de significaciones y de valores en los que todos pueden reconocerse. El intelectual «específico» deriva de otra figura, no del «jurista-notable», sino del «sabio-experto». Dije hace un momento que este ha venido a ocupar la primera fila con los físicos nucleares. De hecho se preparaba entre bambalinas desde hace tiempo, estaba incluso

presente al menos en un rincón de la escena desde, digamos, finales del siglo XIX. Es sin duda con Darwin o quizá con los evolucionistas post-darwinianos cuando comienza a aparecer claramente. Las relaciones tornamos entre el evolucionismo y los socialistas, los efectos muy ambigüos del evolucionismo (por ejemplo sobre la sociología, la criminología, la psiquiatría, el eugenismo), señalan el momento importante en el que en nombre de una verdad científica «local» —sea lo importante que sea— se da la intervención del sabio en las luchas políticas que le son contemporáneas. Históricamente, Darwin representa este punto de inflexión en la historia del intelectual occidental (Zola desde este punto de vista es muy significativo: es el tipo de intelectual «universal», portador de la ley y militante de la equidad, pero carga su discurso de toda una referencia gnoseo-lógica, evolucionista, que cree científica, que controla muy mal y cuyos efectos políticos sobre su propio discurso son muy equivocados). Sería preciso, si se estudiase esto más detenidamente, ver cómo los físicos, al finalizar el siglo, se implicaron en el debate político. Los debates entre los teóricos del socialismo y los teóricos de la relatividad han sido capitales en esta historia. Siempre la biología y la física han sido, de forma privilegiada, las zonas de formación de este nuevo personaje del intelectual específico. La extensión de las estructuras técnico-científicas en el orden de la economía y de la estrategia le han dado su importancia real. La figura en la que se concentran las funciones y los prestigios de este nuevo intelectual, no es ya el «escritor genial», es el «sabio absoluto», no aquel que lleva sobre sí mismo los valores de todos, se opone al soberano o a los gobernantes injustos, y hace oír su grito hasta en la inmortalidad, es aquel que posee con algunos otros, estando al servicio del Estado o contra él, poderes que pueden favorecer o matar definitivamente la vida. No más cantor de la eternidad, sino estrategia de la vida y de la muerte. Vivimos actualmente la desaparición del «gran escritor».

Volvamos a cosas más precisas. Admitamos que con el desarrollo en la sociedad contemporánea de las estructuras técnico-científicas, adquiere importancia el intelectual específico desde hace una decena de años y la aceleración de este movimiento desde 1960. El intelectual específico encuentra obstáculos y se expone a peligros. Peligro de atenerse a luchas de coyuntura, a reivindicaciones sectoriales. Riesgo de dejarse manipular por los partidos políticos o los aparatos sindicales que conducen estas luchas locales. Riesgo sobre todo de no

poder desarrollar estas luchas por la ausencia de una estrategia global y de apoyos exteriores. Riesgo también de no ser seguido o de serlo por grupos muy limitados.

Me parece que nos encontramos en un momento en el que la función del intelectual específico debe ser reelaborada. No abandonada, a pesar de la nostalgia de algunos por los grandes intelectuales «universales» («tenemos necesidad, dicen, de una filosofía, de una visión del mundo»), basta con pensar en los resultados importantes obtenidos en psiquiatría: prueban que estas luchas locales y específicas no han sido un error ni han conducido a un callejón sin salida. Se puede también decir que el papel del intelectual específico tendrá que ser cada vez más importante, a la medida de las responsabilidades políticas, que de buen o mal grado está obligado a adoptar en tanto que físico nuclear, genetista, técnico de informática, farmacólogo, etc. No solamente sería peligroso descalificarlo en su relación específica a un saber local, con el pretexto de que es un asunto de especialista que no interesa a las masas (cosa doblemente falsa: las masas tienen conciencia y de todos modos están implicadas en ello), o que sirve a los intereses del Capital y del Estado (lo cual es verdad pero muestra al mismo tiempo el lugar estratégico que ocupa), o aun que vehicula una ideología cientista (lo cual no siempre es verdad y no tiene sin duda más que una importancia secundaria en relación a lo que es principal: los efectos propios de los discursos verdaderos).

Lo importante, creo, es que la verdad no está fuera del poder, ni sin poder (no es, a pesar de un mito, del que sería preciso reconstruir la historia y las funciones, la recompensa de los espíritus libres, el hijo de largas soledades, el privilegio de aquellos que han sabido emanciparse). La verdad es de este mundo; está producida aquí gracias a múltiples imposiciones. Tiene aquí efectos reglamentados de poder. Cada sociedad tiene su régimen de verdad, su «política general de la verdad»: es decir, los tipos de discursos que ella acoge y hace funcionar como verdaderos, los mecanismos y las instancias que permiten distinguir los enunciados verdaderos o falsos, la manera de sancionar unos y otros; las técnicas y los procedimientos que son valorizados para la obtención de la verdad; el estatuto de aquellos encargados de decir qué es lo que funciona como verdadero.

En sociedades como las nuestras la «economía política» de la verdad está caracterizada por cinco rasgos históricamente importantes: la «verdad» está centrada en la forma del discurso