

Fronteras de la filosofía: Pensar al margen de las instituciones

Frontiers of philosophy: Thinking at the margin of institutions

Stéphane Vinolo¹

Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito, Ecuador

svinolo@puce.edu.ec

<http://orcid.org/0000-0002-3371-0805>

Fecha de recibido: 2-3-2022

Fecha de aceptación: 28-4-2023

Resumen

La problemática de las fronteras es esencial a la filosofía dado que, desde Platón, esta define su actividad en tanto que recorte ontológico, lo que hace de toda filosofía una geo-filosofía. El filósofo es aquel que sueña con poder establecer fronteras ontológicas claras y precisas con el fin de ordenar la realidad, mediante conceptos (justo/injusto, sensible/inteligible, perro/lobo, sofista/filósofo, etc.). Esta importancia interna de las fronteras tiene impacto sobre las fronteras externas de la filosofía, es decir, sobre los lugares en los cuales es legítimo filosofar: academia, jardín, liceo, universidad, ágora. Gracias a la filosofía de Derrida, el autor muestra que, dado que la filosofía ya no puede aparecer como la garante de las fronteras conceptuales, también se debe reevaluar sus fronteras externas y asumir que la filosofía es, por definición, marginal, lo que implica que es hora de volver a sacarla del único campo académico para llevarla, donde siempre estuvo: en toda la ciudad.

Palabras claves: Derrida, filosofía, frontera, identidad, margen

Abstract

The problem of borders is essential to philosophy since, since Plato, it defines its activity as an ontological cut, which makes all philosophy a geo-philosophy. The philosopher is one who dreams of being able to establish clear and precise ontological borders in order-to-order reality, through concepts (fair/unfair, sensible/intelligible, dog/wolf, sophist/philosopher, etc.). This internal importance of borders has an impact on the external borders of philosophy, that is, on the places where it is legitimate to philosophize: academy, kindergarten, high school, university, agora. Thanks to Derrida's philosophy, the author shows that, since philosophy can no longer appear as the guarantor of conceptual frontiers, one must also reassess its external frontiers and assume that philosophy is, by definition, marginal, which implies that it is time to take it back out of the only academic field to take it, where it always was: throughout the city.

Keywords: Border, Derrida, identity, margin, philosophy

1 Docente e investigador en la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito, Ecuador

« *Croire est agréable. C'est une ivresse dont il faut se passer. [...] La fonction de penser ne se délègue point.* » (Alain, 1985, p. 354)²

I. Introducción

El problema de las fronteras o de los márgenes constituye uno de los retos más importantes para toda filosofía. Esta dificultad se evidencia a dos niveles diferentes que se deben articular, puesto que la polifonía de la expresión “fronteras de la filosofía” remite tanto a “fronteras: de la filosofía” como a “fronteras de la filosofía”. Por un lado, el problema de las fronteras se manifiesta de manera interna. Más que un objeto de la filosofía, la frontera es su instrumento, dado que la filosofía opera mediante recortes que permiten crear conceptos al delimitarlos, al diferenciar lo que les es interior de lo que les es exterior.

Desde su surgimiento griego, la filosofía se constituyó en parte como un ejercicio que intentó fundamentar la vida buena a raíz de fronteras precisas y estables que posibilitan el despliegue de un pensamiento coherente. Por este motivo, toda filosofía ha tenido como fantasía primordial el establecer una geosofía. Tal como lo recuerda Platón en el *Fedro*, el trabajo del buen filósofo se puede asemejar al de un carnicero que sabe recortar la realidad respetando sus articulaciones naturales, sin jamás violentarla al imponerle recortes arbitrarios o subjetivos: “Pues que, recíprocamente, hay que poder dividir las ideas siguiendo sus naturales articulaciones, y no ponerse a quebrantar ninguno de sus miembros, a manera de un mal carnicero” (Platón, 1986, 265e, p. 385).

Piensa bien, según Platón, quien respeta las fronteras ontológicas y conceptuales entre, por ejemplo, lo inteligible y lo sensible, lo justo y lo injusto, lo bello y lo feo, el perro y el lobo, la cura y el veneno, el filósofo y el sofista: “Para Platón, pensar es separar antes que vincular.” (Ricœur, 2013, p. 27). El filósofo es así quien regula las fronteras y las hace respetar,

tal como lo hace el geómetra al establecer el límite de los territorios, recortando y gestionando los espacios.

Por otro lado, la frontera juega también al exterior de la filosofía, en su concepción y en su difusión, es decir, a la hora de pensar los lugares de la sociedad dentro de los cuales puede legítimamente presentarse y darse a conocer.

La frontera externa de la filosofía establece su lugar natural. De la Academia al Jardín, pasando por el ágora, el Liceo, los colegios, las universidades o los comités de ética de los hospitales, el lugar en el cual es legítimo hacer filosofía ha variado, históricamente, dependiendo del público al cual los filósofos pensaban tener que dirigirse, y por lo tanto en consecuencia de cierta definición de la filosofía que cada uno de ellos tenía. Existe, así, un vínculo fundamental, a la vez interno y externo, entre la filosofía y el hecho de establecer fronteras.

Pero las fronteras internas de la filosofía y sus fronteras externas están articuladas y no se desarrollan de manera independiente, por el simple hecho de que la diferencia entre el juego interno de las fronteras y su juego externo supone que hayamos aceptado una frontera que marque la existencia de lo interno y de lo externo a la filosofía. Así, por todos lados, la filosofía está habitada por la problemática de las fronteras.

El haber encerrado a la filosofía dentro de las fronteras de la universidad es históricamente un hecho reciente, así como el limitar el filósofo a la figura del “profesor de filosofía”. Pero, dado el vínculo entre fronteras externas e internas, al romper las fronteras externas de la filosofía en la ciudad, arrancándola de las universidades, probablemente también se cuestione sus fronteras internas, y por lo tanto su misma definición. De esta manera, abrir espacios públicos nuevos para la filosofía es también poner al riesgo de la crítica tanto su definición como su papel en la ciudad.

² “*Creer es agradable. Es un tipo de embriaguez de la cual es necesario privarse. [...] La función de pensar no se delega.*” [La traducción es del autor]

II. Obsesiones fronterizas

A pesar de haber pensado en términos de flujos (Deleuze & Guattari, 1985), Deleuze, al finalizar su vida, no pudo sino afirmar la necesidad de mantener, en el campo de la filosofía, ciertas categorías que nos permitan ordenar el mundo, percibirlo y pensarlo. La filosofía no puede deshacerse totalmente del deseo de ordenar el mundo mediante categorías cualitativamente diferenciadas: “Solo pedimos un poco de orden para protegernos del caos” (Deleuze et Guattari, 1993, p. 202).

¿Qué sería efectivamente un mundo en el cual no podamos distinguir lo justo de lo injusto, los niños de los adultos, o los votantes de los no-votantes? Un puro caos sin estabilidad alguna, un mundo dentro del cual todas las transiciones entre las cosas singulares sean posibles. Por diferentes motivos, muchos autores alabaron las fronteras, hasta que Regis Debray redactó, en 2010, un verdadero elogio de estas (Debray, 2010).

Se puede entender en qué medida las fronteras pueden ser beneficiosas. La frontera-piel marca los límites de nuestro individuo; los conceptos o categorías delimitan el mundo y nos permiten pensarlo; las fronteras nacionales marcan el espacio dentro del cual se garantizan ciertos derechos y han sido, durante años y para muchos, un refugio protector detrás del cual no podía alcanzarles ninguna tiranía o dictadura.

Este modelo geográfico es el paradigma de la filosofía a la hora de crear conceptos, puesto que todo concepto tiene límites y sólo existe frente a algún significado que se posiciona en tanto que exterior a él. El arte sólo puede existir dentro de un mundo en el cual no todo sea arte³, ya que, tal como lo escribe Alain Badiou⁴, si todos los elementos de una situación disponen de una característica en común, ésta no nos puede servir para diferenciarlos y destacarlos sobre un fondo que no dispondría de esta. Nadie puede percibir las gotas de agua en el océano, en cambio, todos pueden ver una gota de vino en un vaso de agua, precisamente porque dispone de una característica que no comparte con las otras gotas del vaso. Todo concepto, todo aparecer⁵ y todo pensar necesita entonces enmarcarse dentro de fronteras que establecen su significado interior, rechazando fuera de estas a los otros significados⁶.

No obstante, si bien ninguna filosofía puede deshacerse del problema de las fronteras, se pueden distinguir dos maneras de pensarlas, y estas suponen en última instancia una postura acerca del lenguaje. En el *Crátilo* (Platón, 1987, pp. 341-461) aclararan estas dos posiciones. En este diálogo, por un lado, Crátilo defiende la existencia de un vínculo natural entre las palabras y las cosas que significan; Hermógenes, por su lado, argumenta a favor de una relación de significación artificial, convencional. Ahora bien, quien piensa que las palabras deben reflejar recortes objetivos que se encuentran *a priori* en el mundo, piensa necesariamente que

3 “Si todo hoy se ha convertido en arte (el embalaje, el escaparatismo, la animación y el desfile de carnaval, el grafismo, el diseño, la fotocopia, la peluquería, la perfumería, la cocina, etc.), y si “todo el mundo es artista” (Beuys), ¿no quiere decirse que se ha agotado el registro?” (Debray, 1994, p. 208).

4 “Si x posee una propiedad, y y no la posee, la parte finita (x, y) , compuesta de x y de y es, como toda parte finita, objeto de un saber. Sin embargo, ella es indiferente respecto de la propiedad, puesto que uno de sus términos la posee y el otro no. El saber considera que esta parte finita, tomada como un todo, no es pertinente para el discernimiento, por la propiedad inicial.” (Badiou, 2015, p. 372).

5 “[...] la percepción [misma] de un objeto, como fenómeno, es posible solamente por medio de esta misma unidad sintética de lo múltiple de la intuición sensible dada, por medio de la cual se piensa la unidad de la composición de lo homogéneo múltiple en el concepto de una *cantidad*; es decir, todos los fenómenos son *cantidades*, y *cantidades extensivas*, porque, como intuiciones en el espacio o en el tiempo, deben ser representados por medio de la misma síntesis por la cual son determinados el espacio y el tiempo en general” (Kant, 2009, A162/B203, p. 211).

6 “Al mismo tiempo, el platonismo es una filosofía comprometida en una reflexión sobre la relación de los seres entre ellos. Cada ser es lo que es, pero no es todo el resto” (Ricœur, 2013, p. 26).

existen fronteras ontológicas, que existe algo como el día y la noche con determinaciones precisas, que existen hombres y mujeres, o que existen ontológicamente niños y adolescentes. Al contrario, quien tiene una concepción convencionalista de la relación de significación asume que el mismo lenguaje recorta, de manera artificial y humana, las cosas del mundo. Afirmará, por ejemplo, que nadie puede establecer una frontera objetiva entre el día y la noche, y que, por lo tanto, cada cultura o civilización debe determinar, mediante su lenguaje, a partir de qué hora o de qué nivel de luminosidad se entra en la noche. Como paradigma de ambas posiciones —fronteras ontológicas de un lado, fronteras lingüísticas del otro— se destaca a Platón y a Spinoza. Platón, efectivamente, mantiene que existen fronteras objetivas entre las cosas del mundo, y que las fronteras ontológicas preceden las rupturas lingüísticas que no hacen más que reflejarlas: “El ser es *esencialmente* discontinuo; se da en principio en unas realidades múltiples, en *unos* seres. [...] La ontología platónica es una ontología pluralista: porque hay *unas* palabras, hay *unos* seres (*ta onta*)” (Ricœur, 2013, p. 26).

Spinoza afirma al contrario que toda cosa singular proviene de una decisión, o de un punto de vista, que constituye una situación⁷, individualizando ciertas multiplicidades mediante el uso de fronteras. En algunas situaciones, es oportuno considerar nuestra mano en tanto que unidad; en otro caso, será oportuno considerar nuestra mano como una multiplicidad de entidades más pequeñas. Hay, de este modo, en filosofía un debate milenario entre quienes piensan que existen fronteras objetivas y reales, y quienes creen al contrario que las fronteras responden a necesidades prácticas y a situaciones diferentes.

Este debate impacta sobre la concepción de las fronteras externas de la filosofía. El pensar que existen fronteras objetivas determina en gran medida el tipo de filosofía que se puede pensar. Primero, si existen fronteras objetivas, es normal que haya una frontera que establezca una diferencia entre la filosofía oficial y otra filosofía más marginalizada:

De un lado, la filiación que va desde Platón, consejero del príncipe, amigo de los tiranos, en cuyas mesas se sentaba a comer [...]; del otro, la familia de Diógenes resistiendo, aprovechando su encuentro con Alejandro para dar cuenta de su desprecio hacia ese falso poder del emperador sobre el mundo, él, que no creía más que en un solo imperio verdadero: la potencia sobre sí mismo. (Onfray, 2008, pp. 55-56)

La filosofía también conoce la patología de la historiografía oficial, y su fuerza es tal que hasta quiere dictar las fronteras del tiempo de la filosofía, haciendo de Sócrates una ruptura histórica que marca el calendario⁸, aun cuando varios filósofos dichos pre-socráticos — como Demócrito — sobrevivieron a Sócrates. Segundo, las fronteras de la filosofía oficial han, en gran medida, ‘parasitado’ el papel originario de ésta. Cuando la filosofía griega no se puede separar de la vida filosófica o de la vida en tanto que reflejo de cierta filosofía (Hadot, 1998), ¿qué puede ser una vida kantiana, hegeliana, husserliana o heideggeriana? No es obvio que los filósofos más canónicos de la academia nos ayuden a vivir. En cambio, todos entienden lo que sería vivir en tanto que espinoziano, estoico, existencialista, o construir su vida a la luz de Montaigne, de Gassendi o de Nietzsche. Filósofos universitarios contra vidas filosóficas, lo que se refleja en la

7 Llamo situación a toda multiplicidad presentada. Siendo la presentación efectiva, una situación es el lugar del tener-lugar, cualesquiera sean los términos de la multiplicidad implicada. Toda situación admite un operador de cuenta-por-uno que le es propio. La definición más general de una estructura es la que prescribe, para una multiplicidad presentada, el régimen de cuenta-por-uno (Badiou, 2015, p. 34).

8 Existen filósofos *pre-socráticos* tal como la historia se estructura en un *antes* y un *después* de Cristo.

figura sorprendente del profesor de filosofía que es filósofo cuarenta horas a la semana —treinta y cinco en Francia—, como mucho.

En fin, estos márgenes oficiales también delimitan la pertenencia de los autores al canon filosófico. Es de recordar que Derrida nunca pudo obtener, en Francia, el estatuto prestigioso de Profesor de las Universidades. No olvidemos tampoco que se cuestionó el carácter plenamente filosófico de Blanchot, de Leiris, de Camus, y, en otros tiempos, de Diderot o de Montaigne.

La concepción que un filósofo desarrolla de las fronteras, de su carácter objetivo o construido, determinable o indecible, determina no sólo su sistema filosófico sino, además, una multiplicidad de conceptos que construyen el mundo dentro del cual este piensa: la misma definición que propone de la filosofía, los autores que están dentro de su corpus y los que permanecerán del otro lado de la frontera, así como el lugar que debe ocupar en la ciudad y en qué instituciones su presencia es legítima y deseable.

III. 'Parasitar' las fronteras

Pero es posible imaginar otro tipo de filosofía, que, al modificar el uso interno de las fronteras, nos permita pensar la necesidad de romper también con sus fronteras externas que la encerraron dentro del marco universitario. Esto supone asumir dos paradojas: por un lado, se debe mostrar que toda frontera es en realidad indecible; por otro lado, es necesario proponer una teoría paradójica de la esencia externa, o de la interioridad externa.

Es, en Derrida, que mejor se puede encontrar esta deconstrucción de las fronteras, así como paradojas tales como la "interioridad externa" o la "exterioridad interna", es decir, una filosofía escrita a la luz del parásito o del trasplante. Todos los conceptos fundamentales de Derrida tienen como objetivo el violentar la vieja fantasía filosófica de encontrar, en el mundo, fronteras objetivas y estables. De ahí que su filosofía desestabilice no solo

a ciertas filosofías académicamente dominantes, sino, además, al mismo proyecto de la filosofía tal como se definió desde su surgimiento griego.

El primer ejemplo que se puede tomar para marcar el carácter indecible de las fronteras y el papel paradójico que juegan en el campo de la determinación de las esencias es un ejemplo estético. En *La verdad en pintura* (Derrida, 1978), Derrida cuestiona el problema del marco en estética, y la dificultad aparece en la primera frase del texto: "Ateniéndome a este marco, a este límite, digamos que escribo aquí, en última instancia, cuatro veces *en torno <autour>* a la pintura" (Derrida, 2005, p. 13).

El problema consiste en saber si el marco es interno o externo a la obra de arte, y, por lo tanto, si la frontera que establece todo marco determina el ser artístico de la obra. Por un lado, dice Derrida, el marco es exterior a la obra, en este sentido que, si se modifica el marco de la Mona Lisa, esta obra no deja de ser la Mona Lisa, y no deja de darnos su efecto estético. Por otro lado, una aspiradora es un objeto técnico en nuestras casas, un objeto que dispone de cierta utilidad y de cierta finalidad. No obstante, basta que la desplacemos a un museo, por ejemplo, al MOMA de Nueva York para que esta adquiera el estatuto de obra de arte. Ahora bien ¿qué es lo que ha cambiado para que la aspiradora pase de ser un objeto técnico a ser una obra de arte? Simplemente se ha modificado su marco. Al enmarcarla dentro de un museo, se ha convertido en una obra de arte. En este ejemplo, no solo el marco ya no es exterior a la obra sino además es éste que hace la obra de arte, por lo que bien se podría defender que la esencia de la obra de arte — lo que hace que un objeto sea considerado en tanto que obra de arte — no se encuentra al interior de esta (en la aspiradora), sino totalmente fuera de ella, en las paredes del museo que la enmarcan. Se entiende aquí la violencia que representa la filosofía de Derrida, pero a la vez su carácter racional. El ejemplo del marco en estética muestra que no se puede distinguir claramente lo interior de lo exterior de la obra de arte, condición fundamental de toda creación conceptual, ya que

esta nos impone pensar una interioridad externa, o una esencia de la obra que yace fuera de ésta. La esencia de la obra, lo que hace que una obra sea una obra, está en su marco, es decir, de cierta manera, fuera de ella. Es ahí donde toda la filosofía se ve violentada: “Todo lo que Kant vislumbró bajo el nombre de *parergon* (por ejemplo, el marco) no está ni en la obra (*ergon*), ni fuera de ella. En cuanto se presenta la oportunidad, desmonta las oposiciones conceptuales más tranquilizadoras” (Derrida, 2005, p. 13).

El mismo tipo de paradoja se encuentra en toda concepción del origen, de la originalidad o de la primera vez (Vinolo, 2014). Se suele pensar que existe algo como una primera vez: un primer viaje en avión, una primera relación sexual o una primera publicación. De hecho, todas las filosofías o las teologías que piensan según el concepto de creación — tales como las de Deleuze o de Santo Tomás— están sometidas a cierta concepción de la primera vez o del origen y de lo original, concepción extremadamente clásica que refleja lo que es tal vez la más antigua de las fantasías humanas: aquella de lo no tocado, de lo limpio, de lo puro, es decir, de lo virgen. No obstante, apenas intentamos analizar estas primeras veces, notamos que se desdoblán, o que no son nada más que una especie de repetición, tal como si la figura del origen no fuese aquella del uno, sino del dos.

Muchos piensan que la *Biblia* presenta, en *Génesis*, desde el verso 1.1 al verso 11.9, algo como el libro de los orígenes. Sin embargo, los intérpretes judíos de la *Biblia* saben, desde siempre, que la primera palabra de la *Biblia* es “*berechit*”, por lo que el origen bíblico se abre con la segunda letra del alfabeto hebraico, *beth*, y no por la primera, *aleph*⁹. Igualmente, cada vez que Platón busca un origen, siempre propone pensarlo mediante un mito, tal como si la razón y sus recortes no permitieran pensar un origen claro y preciso. Este es el caso para el mito del origen del

amor en *El banquete* (190b-193e), el mito del origen del cosmos en el *Timeo* (27a-32c), o el mito del origen de la técnica en *Protágoras* (321c-322d). El origen parece inaccesible a la razón y debe expresarse mediante el mito que funciona según la modalidad de la *repetición* oral.

La paradoja de la repetición en el origen se puede evidenciar con dos ejemplos. El 20 de enero 2009, Barack Obama, durante la ceremonia que iba a hacer de él el Presidente de los Estados Unidos, se equivocó al pronunciar el juramento. Por culpa del adverbio “*faithfully*” mal ubicado en la frase pronunciada por el Presidente de la Corte suprema, John G. Roberts Jr., Obama dudó, tartamudeó y terminó su juramento. No obstante, al día siguiente, John G. Roberts fue a la Casa blanca para repetir el juramento y que Obama pronuncie la frase exacta, única frase que puede hacer de un hombre el Presidente de los Estados Unidos. Hasta que no pronunciara exactamente la frase, hubiera podido haber dudas sobre su legitimidad. Así, su mandato comenzó por una repetición, y tiene su origen en la repetición de la frase que pronunciaron todos los Presidentes de los Estados Unidos desde hace siglos.

Lo mismo sucede para orígenes menos determinantes para el mundo. Un matrimonio, un bautizo o una graduación abren un origen en nuestras vidas. Las cambian al otorgarnos nuevos derechos y deberes. Sin embargo, cada uno de estos orígenes debe comenzar con la repetición de una frase secular que ha sido repetida millones de veces. Se entiende, así, que la frontera de la primera vez y del origen no es una frontera estable puesto que requiere, para poder existir, que, desde siempre, ya se haya cruzado en varias ocasiones.

La paradoja de las fronteras juega también al nivel de las esencias y de la identidad. Muchos piensan poder distinguir claramente lo que les es íntimo o propio, de lo que les es extranjero o ajeno. Es el

9 « La Torah commence par la lettre *beth* qui est la deuxième lettre de l’alphabet hébraïque. Avant *beth*, il y a la lettre *aleph*, qui équivaut numériquement au chiffre 1. Avant le monde de la dualité qui est celui où nous vivons, il y a le monde de l’Unité, celui de *Elohim*. » (Eisenberg & Abécassis, 2004, p. 23).

caso de cierto discurso decolonial que vive en la fantasía de poder regresar a algo que sería “propio”, en oposición a lo que hubiera sido importado por colonizadores. Habría así una identidad propia y una identidad importada.

Derrida denunció la ilusión de esta frontera, no solo porque toda cultura tiene por esencia una estructura colonial¹⁰, sino, además, porque nuestra identidad, o lo que nos es más propio, es paradójicamente lo que se encuentra fuera de nosotros.

Se podría pensar, por ejemplo, que el idioma es lo que marca nuestra identidad. No obstante, por definición, el idioma debe ser recibido del exterior —lengua materna— y es dado o regalado por alguna cultura o alguna persona. De tal manera que todos podemos decir: “No tengo más que una lengua, no es la mía” (Derrida, 1997, p. 13). Más aún, la lengua es lo que por definición se comparte puesto que no existen lenguajes secretos o códigos secretos, es decir, lenguas que sean estructuralmente secretas. Toda lengua es estructuralmente comprensible por varios seres humanos, por lo que no puede sernos realmente propia: “Una escritura que no fuese estructuralmente legible —reiterable— más allá de la muerte del destinatario no sería una escritura. [...] Esto implica que no hay código-órganon de iterabilidad que sea estructuralmente secreto.” (Derrida, 1994, p. 356).

En fin, nuestro nombre propio, que nos designa supuestamente “en propio”, que nos identifica en propio, es precisamente aquel que no puede ser “propio” puesto que, al transmitirse por herencia, debe ser compartido como mínimo con una persona cuya existencia nos precede, tal como si nuestro origen nos precediera.

Lo indecible de las fronteras en cuanto a la identidad se evidencia, finalmente, en la casi imposibilidad de distinguir, tal como lo quisiera Platón, un original de una copia (Derrida, 2007). Tomemos un cuadro de Picasso, *Guernica*, por ejemplo. ¿Cómo saber si es original o si es una copia? Se podría pensar que su carácter original yace en la autenticidad de la firma. Pero ¿qué se entiende por “originalidad” en este caso? Se puede imaginar que, mediante una impresora en tres dimensiones, se pueda reproducir cada pigmento de la obra, no habría ninguna diferencia objetual o substancial entre el original y la copia. No obstante, se podría defender que permanece un original identificable por quien hizo la firma, por la mano que firmó el lienzo.

Esta opción sería asumible, pero se debería entonces decir que la originalidad del cuadro, y por lo tanto su identidad, se encuentra fuera de él, en la mano del pintor, y en ningún caso sobre el lienzo. Una vez más, la identidad está fuera de nosotros, y es necesario pensar cierto tipo de esencialidad externa.

Es posible entonces pensar una filosofía que violente las fronteras desde el interior. Basta con ver, gracias a Derrida, que lo interior y lo exterior son difícilmente determinables, y que cuando se quiere pensar algo esencial, propio o íntimo, es paradójicamente por fuera que se debe buscar. Por muy tranquilizante y agradable que sea el creer que existen fronteras objetivas, que delimitan las cosas y determinan categorías cualitativamente identificables, no deja de ser una ilusión. Ahora bien, si la filosofía violenta las fronteras, esto tiene un impacto sobre las fronteras *de* la filosofía y nos obliga a cuestionarlas.

10 “*Todos los Estados-nación nacen y se fundan en la violencia. Creo irrecusable esta verdad. Sin siquiera exhibir a este respecto espectáculos atroces, basta con destacar una ley de estructura: el momento de fundación, el momento instituyente, es anterior a la ley o a la legitimidad que él instaura. Es, por tanto, fuera de la ley, y violento por sí mismo. Pero usted sabe que se podría “ilustrar” (¡qué palabra, aquí!) esta verdad abstracta con documentos terroríficos, y procedentes de las historias de todos los Estados, los más viejos y los más jóvenes. Antes de las formas modernas de lo que se llama, en sentido estricto, el “colonialismo”, todos los Estados (me atrevería incluso a decir, sin jugar demasiado con la palabra y la etimología, todas las culturas) tienen su origen en una agresión de tipo colonial.*” (Derrida, 2003, p. 36).

IV. La diseminación de la filosofía

El hecho de romper con las fronteras de la filosofía se puede hacer de diferentes maneras, lo que evidencia que la necesidad de su liberación toma diferentes caminos. Pero estas liberaciones no son nada más, de cierta manera, que un regreso a lo que fue la filosofía en su mismo surgimiento griego. Actualmente, la filosofía vive casi exclusivamente en un 'régimen incestuoso'. Prisionera de las universidades, la filosofía se reduce en gran medida a un diálogo entre filósofos. Escribir filosofía es ante todo escribir para otros colegas filósofos o publicar textos que han sido previamente debatidos durante coloquios, que reúnen exclusivamente a filósofos. Pero esta situación no siempre fue el caso dado que: "[...] Sócrates no se dirigía a los filósofos de profesión, no hablaba a la casta, defendía la exogamia y recusaba la endogamia" (Onfray, 2008, p. 110).

De la misma manera que la Iglesia olvida a menudo que Cristo no dialogaba de forma prioritaria con los teólogos sino con los pescadores, los albañiles y las prostitutas, la filosofía académica olvida demasiado frecuentemente que Sócrates no hacía filosofía para los filósofos profesionales sino para el pueblo¹¹.

Segundo, al salir de la universidad, el profesor de filosofía se ve obligado a abandonar la posición desde la cual, *ex profeso*, expone sus ideas sobre el mundo a base de ideas que piensa tener el privilegio de poder contemplar. Cruzar las fronteras universitarias, le obliga a deshacerse de su posición de guía y a proponer caminos a partir de los cuales cada uno podrá pensar a partir de él mismo, de manera coherente y exigente. Lejos del pequeño grupo de sus seguidores, fuera de las fronteras de la universidad, el público es plural, diverso y exigente, ya que no acepta que la filosofía se esconda detrás de conceptos oscuros creados para poder circular de cerebro de filósofo a cerebro de filósofo. Esta posición no representa un abandono de la filosofía; al contrario, es serle fiel a la máxima de la filosofía nietzscheana según la cual: "Me es odioso obedecer

y dirigir. ¿Obedecer? ¡No! ¡Pero tampoco gobernar!" (Nietzsche, 1985, p. 15).

De tanto luchar en contra de la obediencia, el filósofo académico olvidó que también le debería ser odioso gobernar, regir o liderar. Esto no significa bajar el nivel de la filosofía, o hacer una sub-filosofía para los no-profesionales, ni sustituir la opinión a la reflexión y a la argumentación filosófica. Se trata, al contrario, de preparar clases y ponencias para un público exigente que, sometido al ritmo del trabajo cotidiano, es ávido de conocimiento y de filosofía.

Lo que mejor se asemeja a esta figura es aquella del maestro ignorante de Jaques Rancière (2002), maestro que apuesta por la igualdad de las inteligencias humanas, y que más que proponer un camino, regala los instrumentos con el fin que cada uno pueda crearse el suyo. Pero el maestro ignorante no es un ignorante. Es necesario haber trabajado de manera extremadamente exigente para llegar a ser un maestro ignorante: "Para emancipar a otros hay que estar uno mismo emancipado. Hay que conocerse a uno mismo como viajero del espíritu, semejante a todos los demás viajeros, como sujeto intelectual partícipe de la potencia común de los seres intelectuales" (Rancière, 2002, p. 22). Por lo que no se trata de eliminar la filosofía de las universidades. Al contrario, es necesario exigir mucho más de ella y de los académicos, con el objetivo de que sean capaces de ser maestros ignorantes y de arrancar la filosofía de las fronteras universitarias.

Nada más cómodo, para un académico, que el limitarse a desarrollar su disciplina frente a sus colegas y estudiantes. Todos comparten un mismo vocabulario, las mismas reglas de enunciación, y, para algunos, la misma pasión. Es un reto muy diferente y de un nivel mucho mayor exponerse al riesgo de presentar Descartes, Badiou o Spinoza a panaderos, médicos o políticos. Tal como en la corte descrita en el cuento de Han Christian Andersen, *El traje nuevo del emperador*, el público académico es

11 "¿A quién, pues, debe dirigirse el filósofo? Al pueblo." (Onfray, 2008, p. 12).

un buen público, sometido a ciertas reglas de poder, a ciertos códigos rituales que protegen al profesor. Fuera de las fronteras de la universidad, el profesor se expone a que cualquier participante se levante y diga: “El rey está desnudo”.

De esta manera y paradójicamente, llevar a la filosofía fuera de las fronteras de la universidad es beneficioso no solo para el pueblo, sino para las mismas universidades, ya que obliga a sus profesores a cuestionar constantemente el contenido de sus clases, así como sus métodos pedagógicos, exponiéndose a un público diferente y, por lo tanto, exigente.

Se podría pensar que al exponer la filosofía a filósofos no-profesionales, los profesores estarían obligados a limitar el nivel de sus clases y a bajar la exigencia conceptual de sus exposiciones. La experiencia histórica demuestra lo contrario. Basta con ver los videos de las clases de Gilles Deleuze sobre Spinoza o Leibniz en la *Université Vincennes de Paris VIII*¹², para entender que la diversidad del público, estudiantil o no, no hacía de estas clases un simple diálogo de opiniones. De la misma manera, los seminarios de Jacques Derrida en la *École des hautes études en sciences sociales* estaban abiertos a todos. En fin, el seminario de Badiou que fundamentó la redacción del tercer tomo de su obra maestra (Badiou, 2018) se dio dentro de un teatro popular, en Aubervilliers. Todos habían entendido, tal como lo escribe Gunter Anders, que el panadero no hace pan para los otros panaderos¹³, y que es necesario “emayuscular”¹⁴ la filosofía, es decir, hacer de la

Filosofía una filosofía. La emayusculación permite conservar lo filosófico, despojándolo de su estatuto de poder, de su dominación institucional y de lo falocrático que supone la mayúscula.

V. Conclusión: la crisis de la crisis de la filosofía

Todos los problemas que enfrenta hoy en día el mundo parecen poder describirse con el concepto de crisis: crisis de la educación, crisis de la autoridad, crisis financiera, ecológica o migratoria; todo lo que se presenta lo hace bajo la modalidad de la crisis.

Hay quienes piensan que la filosofía también está sometida a una crisis, y que las dificultades por las cuales pasan algunos departamentos de filosofía en las universidades se pueden asemejar a una verdadera crisis de la filosofía. Pero es posible, al contrario, pensar que el problema que atraviesa la filosofía académica es el no saber entrar en crisis.

Dos razones permiten dudar que la filosofía esté en crisis. Primero, es falso que los departamentos de filosofía estén en crisis a nivel mundial, y la filosofía está entrando con mucha fuerza en los campos laborales de las nuevas tecnologías, de la bioética, de la inteligencia artificial, así como en los departamentos de responsabilidad social de muchas empresas. El auge de las humanidades digitales abre un camino muy fructífero para las universidades que sepan adaptarse a este nuevo campo. Además, la publicación, en el 2018, del cuarto volumen de la *Historia de la sexualidad* de Foucault (2018), así

12 La Universidad de Paris VIII fue creada después de los acontecimientos de mayo del 68. Hasta hoy, sigue siendo una Universidad experimental, al margen de las universidades clásicas, por la cual pasaron Deleuze, Badiou o Lacan.

13 « Il me semblait qu'écrire des textes sur la philosophie morale que seuls pourraient lire et comprendre des collègues universitaires était dénué de sens, grotesque, voire immoral. Aussi dénué de sens que si un boulanger ne faisait ses petits pains que pour d'autres boulangers » (Anders, 2001, p. 33). “Me parecía que escribir textos de filosofía moral que sólo pudiesen leer y entender colegas universitarios carecía de sentido, era grotesco y hasta inmoral. Tan sin sentido como si un panadero hiciera panes exclusivamente para otros panaderos.”

14 Este concepto es, una vez más, derridiano: “Esta “palabra” no tiene nada de *kerygmática*, por poco que se pueda percibir la [e] mayusculación. Poner en cuestión el nombre del nombre.” (Derrida, 1994, p. 62). Corrijo la traducción que traduce « *émajusculation* » por “mayusculación” escondiendo la deconstrucción de lo falocrático que supone la emayusculación. La emayusculación consiste en eliminar la mayúscula de ciertas palabras tales como “Dios” o el “Ser”. Pero, Derrida nota que la mayúscula tiene que ver con lo masculino, lo grande, lo alto, lo que sexualizó desde siempre a la filosofía.

como del tercer volumen de *El ser y el acontecimiento* de Badiou (2018), son éxitos editoriales. Pero la filosofía no está en crisis por una razón conceptual más interesante. Por definición, la filosofía no puede estar en crisis porque la filosofía *es* una crisis. Es menester recordar que la acusación por la cual fue condenado Sócrates —corrupción de la juventud— tiene que ver con el hecho que éste hacía entrar en crisis tanto a los individuos como a la ciudad.

La filosofía como crisis también se manifiesta al comienzo de la segunda de las *Meditaciones* de Descartes, cuando se compara con un individuo perdiendo pies y que se está ahogando¹⁵. Se puede también leer la crisis en el segundo párrafo del *Tratado de la reforma del entendimiento*, de Spinoza, cuando compara la filosofía a una cura que buscaría un enfermo en estado terminal¹⁶, o cuando Kant, al comienzo de la *Crítica de la razón pura*, explica que se despertó de un sueño dogmático gracias a la lectura de Hume¹⁷.

Toda gran filosofía tiene que ver con una crisis y se manifiesta en tanto que crisis. En uno de sus libros (Marion, 2017), Jean-Luc Marion recuerda que “crisis” tiene como etimología el verbo *krinein*, que significa decidir, recortar, juzgar, optar por, etc., por lo que toda filosofía, dado que supone decisiones, es una crisis (Badiou, 1988). La filosofía no está, entonces, en crisis. Más bien padece de una ausencia de crisis que tal vez se pueda llamar, con Marion, una decadencia, una ausencia de capacidad de decidir que se manifiesta de dos maneras y según dos patologías académicas.

La primera actitud improductiva es aquella del rechazo por encima de la refutación. Es posible

escuchar en algunos coloquios universitarios que “Derrida no es un filósofo” o que “ya no hay interés en leer a Aristóteles o a Descartes”. Las personas que pronuncian estas opiniones olvidaron la lección del *Gorgias* de Platón, lección según la cual por mucho que la risa sea contagiosa, no constituye un método de refutación. Una cosa es reír de Derrida, otra el poder refutarlo. Para salir de este primer tipo de decadencia es necesario que las mismas universidades tomen decisión (*krinein*) para exigir que el debate se desplace dentro de publicaciones internacionales para que las posiciones se sometan a la argumentación y a una eventual refutación.

La segunda patología es la de la cristalización de la filosofía. Quien piensa que un autor tiene razón en todo y le sirve de único guía para pensar, anula el trabajo filosófico. Bourdieu, por ejemplo, siempre quiso que se le criticara para hacer avanzar sus ideas, por lo que contentarse con repetir las es no entender su gesto. De la misma manera, si bien Foucault desarrolló una teoría del poder, serle fiel no es repetirla sino buscar nuevas fuentes de poder, que no son necesariamente las mismas que él identificó en su tiempo, para someterlas a la crítica. Evangelizar con Foucault, Bourdieu, Marx, Platón o Spinoza, sigue siendo evangelizar, y hacer de sus pensamientos unas tumbas. Donde no hay crisis, no hay filosofía.

Para la filosofía, nada es más urgente que una crisis para salir de la decadencia, y esto pasará de manera necesaria por una crisis de sus fronteras. Por un lado, será necesario exigir del mundo académico que cumpla con su papel de investigación y de producción de conocimiento científico, que se exponga al riesgo de las publicaciones y de las críticas. Por otro lado,

15 “[...], como si de golpe yo hubiera caído en aguas muy profundas, me hallo tan sorprendido, que no puedo ni afianzar mis pies en el fondo, ni nadar para sostenerme a flote.” (Descartes, AT IX, 18, 22-24, 2011, p. 170).

16 “Yo veía, en efecto, que me encontraba ante el máximo peligro, por lo que me sentía forzado a buscar con todas mis fuerzas un remedio, aunque fuera inseguro: lo mismo que el enfermo, que padece una enfermedad mortal, cuando prevé la muerte segura, si no se emplea un remedio, se ve forzado a buscarlo con todas sus fuerzas, aunque sea inseguro, [...]” (Spinoza, 1988, §7, 359/7(0-10), p. 77).

17 “Confieso con franqueza que, la indicación de David Hume, fue sencillamente la que, muchos años antes, interrumpió mi adormecimiento dogmático [...]” (Kant, 2005, p. 26).

la crisis de las fronteras también se debe manifestar en sus fronteras externas, llevando la filosofía hacia los filósofos no-profesionales. En su *Abecedario*, Deleuze relata de qué manera su libro sobre Leibniz (Deleuze, 1989) lo puso en contacto con surfistas que reconocían en este su propia actividad: el insertarse dentro de los pliegues de la naturaleza (las olas). La filosofía sólo existe mediante un vector que le permite salir de la universidad, y esta desterritorialización no puede entenderse sin un proceso paralelo de re-territorialización. Es papel de los centros culturales, de las librerías, y de todas las instituciones culturales pensarse como nuevo territorio de la filosofía y asumir así su papel emancipador dado que: “Bastaría con aprender a ser hombres iguales en una sociedad desigual. Esto es lo que quiere decir *emanciparse*.” (Rancière, 2002, p. 72).

VI. Referencias bibliográficas

- Alain. (1985). *Propos sur les pouvoirs*. Gallimard.
- Anders, G. (2001). *Et si je suis désespéré, que voulez-vous que j'y fasse ? : entretien avec Mathias Greffrath*. Allia.
- Badiou, A. (1988). *L'être et l'événement*. Seuil.
- Badiou, A. (2015). *El ser y el acontecimiento*. Manantial.
- Badiou, A. (2018). *L'immanence des vérités, L'être et l'événement 3*. Fayard.
- Debray, R. (1994). *Vida y muerte de la imagen, Historia de la mirada en Occidente*. Paidós.
- Debray, R. (2010). *Éloge des frontières*. Gallimard.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1985). *El Anti Edipo, Capitalismo y esquizofrenia*. Paidós.
- Deleuze, G. (1989). *El pliegue*. Paidós.
- Deleuze G. & Guattari F. (1993). *¿Qué es la filosofía?* Anagrama.
- Derrida, J (2007). “La farmacia de Platón”, in *La diseminación*. Fundamentos.
- Derrida, J. (1978). *La vérité en peinture*. Flammarion.
- Derrida, J. (1994). *Márgenes de la Filosofía*. Cátedra.
- Derrida, J (1997). *El monolingüismo del otro, o la prótesis de origen*. Manantial.
- Derrida, J. (2001). *La verdad en pintura*. Paidós.
- Derrida, J. (2003). *El siglo y el perdón seguido de Fe y saber*. Ediciones de la flor.
- Descartes, R. (2011). *Obras*. Gredos.
- Eisenberg, J. & Abécassis A. (2004). *À Bible ouverte, La Genèse ou le livre de l'Homme*. Albin Michel.
- Foucault, M. (2018). *Histoire de la sexualité IV, Les aveux de la chair*. Gallimard.
- Hadot, P. (1998). *¿Qué es la filosofía antigua?* FCE.
- Kant, I. (2005). *Prolegómenos a toda metafísica del futuro*. Losada.
- Kant, I. (2009). *Crítica de la razón pura*. FCE.
- Marion, J. (2017). *Brève apologie pour un moment catholique*. Grasset.
- Nietzsche, F. (1985). *La ciencia jovial*. Monte Ávila Editores.
- Onfray, M. (2008). *La comunidad filosófica, Manifiesto por una Universidad popular*. Gedisa.
- Platón. (1987). *Diálogos II*. Gredos.
- Platón. (1986). *Diálogos III*. Gredos.

Rancière, J (2002). *El maestro ignorante, Cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*. Laertes.

Ricœur, P (2013). *Ser, esencia y sustancia en Platón y Aristóteles*. Siglo veintiuno.

Spinoza (1988). *Tratado de la reforma del entendimiento*. Alianza.

Vinolo, S (2014). La performance de l'origine. *Revue Convergences francophones*, 1.1, 1-14. <https://doi.org/10.29173/cf126>