

“NO FINJAS CREER EN FILOSOFÍA LO QUE NO CREES FUERA DE LA FILOSOFÍA”

ENTREVISTA AL PROFESOR EDUARDO FERNANDOIS

Esteban Caviedes, Juliana González & Ángel Rivera Novoa
Universidad Nacional de Colombia
esteban.caviedes@gmail.com
jgonzalezvi@unal.edu.co
angelrivera32@gmail.com

En los primeros días de noviembre de 2009, el Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia contó con la visita del profesor Eduardo Fernandois, del Instituto de Filosofía de la Universidad Católica de Chile, con motivo del lanzamiento del libro *Intersubjetividad. Ensayos filosóficos sobre autoconciencia, sujeto y acción*¹, y de la sustentación de la tesis doctoral del profesor Raúl Meléndez. Aprovechando la visita del profesor Fernandois, **saga** habló con él acerca de ciertos aspectos del quehacer filosófico universitario, su postura frente al trabajo filosófico actual, así como sobre su último artículo, “Imagen, aspecto y emoción: apuntes para una fenomenología de la metáfora”².

saga: Quisiéramos, en principio, preguntarle algunas cosas sobre la labor filosófica en general tal como usted la concibe. Usted ha trabajado en Alemania y Chile y ha venido en reiteradas ocasiones a Colombia. A su juicio ¿cuáles serían las diferencias más relevantes en el trabajo filosófico que se ha venido desarrollando en cada uno de estos países?

Eduardo Fernandois: Analizando los ocho años que dicté clases en Berlín, lo que más me impresiona es la madurez del estudiante, tanto la personal como la filosófica. Esto tiene que ver con que ellos llegan con un nivel muy bueno del colegio, llegan con el inglés como segunda lengua y en algunas ocasiones con otra lengua más. Pero además de ese buen nivel, muchos de ellos hacían algo que en Chile no se da: después del colegio, algunos se toman un año, por ejemplo, para irse a África a hacer trabajo social, para hacer un curso de castellano en Madrid, o para dedicarse a la guitarra eléctrica, y eso se notaba. No todos los alumnos tenían ese *background*, pero la gente que tenía una experiencia de vida que otros no tenían se distinguían un poco en los trabajos. Fue interesante para mí ver cómo la filosofía tiene también que ver algo con eso, no sólo con gente que es buena discutiendo, argumentando con sutileza. Por ejemplo, en un seminario sobre comprensión de otras culturas, el trabajo del que había estado en África era diferente de los demás. Pero además yo nunca tuve, ni por asomo, estudiantes que llegaran sin el texto leído, nunca nadie tomó un seminario y después de las dos o tres primeras semanas tomó también la decisión de seguir o no seguir, o tomó la decisión de seguir y no volvió. Jamás vi problemas de

*“Creo que **saga** es un fenómeno que dice muchas cosas, que habla de un medio filosófico muy activo y muy interesante”*

¹ Cely, Flor Emilce & Duica, William, eds. *Intersubjetividad. Ensayos filosóficos sobre autoconciencia, sujeto y acción*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia (Facultad de Ciencias Humanas, Colección General Biblioteca Abierta), 2009.

² Fernandois, Eduardo. “Imagen, aspecto y emoción: apuntes para una fenomenología de la metáfora”, *Ideas y valores* 140 (2009): 5-31.

ausentismo o de no ir a clase. El alemán es un alumno muy maduro, que tampoco está preocupado por las notas. Luego de presentado un trabajo, se hacía una conversación que era de rigor, de media hora por lo menos. Uno les decía la nota pero no les interesaba. Lo que les interesaba era la conversación previa, las virtudes y defectos del trabajo.

En Chile, en cambio, tengo que hacer mis prédicas: “si tomas un seminario, anda, porque si no, déjalo, ‘tira el ramo’. Si no ‘tiras el ramo’, anda, porque ya eres grande. Si no te gusta cámbiate de carrera”. Sobre todo en esta carrera que no da plata, si uno la toma sólo porque le gusta es muy raro que uno no vaya a clase. En Chile yo trabajo en una universidad con muy buen nivel, una universidad privada, la Universidad Católica. Veo colegas que trabajan en otras universidades que tienen problemas que yo no tengo. Por ejemplo, problemas que empiezan con la ortografía y con la incapacidad total para escribir un trabajo. Mis estudiantes no tienen esos problemas porque vienen de colegios privados y la diferencia entre un colegio privado y uno público, en Chile, es muy marcada. Pero en todo caso, el chileno es un estudiante al que hay que motivar más, no como el alemán. Además, el alemán tiene sus textos muy bien leídos. Por lo mismo, también el alemán es muy participativo, muy crítico. En Chile, esto lo tengo más bien que inculcar. Algo para resaltar es que si bien yo no soy católico, a mí me dejan más o menos tranquilo. Tal vez sería más complicado si yo diera temas sobre ética u otras cuestiones.

En cuanto a Colombia, creo que **saga** es un fenómeno que dice muchas cosas, que habla de un medio filosófico muy activo y muy interesante. Una cosa asociada a **saga** y a los lanzamientos de sus números, que contaba yo siempre en Alemania, es que aquí hay una comunidad filosófica. Aquí entre los profesores hay uno que promueve mucho todo esto: Porfirio. Se hace querer, lo adoran todos los estudiantes y él a ellos. Pero lo mismo sucede con todos los profesores y eso es muy interesante. En Alemania a veces hay una cosa más frontal; Chile, en cambio, es más neutral. En Colombia me gustaría trabajar. Esa familiaridad no se ve ni en Alemania ni en Chile. Hay mucha participación —hablo al menos de la Universidad Nacional—; siempre los he visto como una comunidad muy movida en torno a la filosofía, con una excelente relación entre profesores y alumnos.

“Se debe filosofar en torno a los problemas y no en torno a los autores, en torno a las preguntas y no en torno a las fechas, menos filología y más filosofía. No hay que confundir la filosofía con su historia”

saga: ¿Cómo considera usted que debe ser el trabajo filosófico en Latinoamérica? ¿Debe ser una “extensión” del trabajo continental o anglosajón? ¿O, por el contrario, debería separarse en algunos aspectos de la tradición? En otras palabras, ¿considera usted que debe desarrollarse una tradición “propia” en Latinoamérica?

E. F.: El libro que acaba de lanzar el profesor William Duica es un buen ejemplo de cómo deben hacerse las cosas: gente que se plantea problemas y dialoga con el que haya que dialogar —sea europeo o latinoamericano—, sin complejos respecto del mundo europeo ni grandilocuencia.

Miro el discurso latinoamericano con interés, pero nunca ha sido mi discurso. Creo que es importante cultivar el leernos más entre nosotros mismos. Ese elemento es algo que en Chile



no es muy notorio; además, allí el asunto filosófico se convierte a veces en un asunto de filología, del experto en Kant, que se sabe todo lo que Kant dijo, pero que no hace lo que Kant decía que había que hacer, esto es, pensar autónomamente. Se debe filosofar en torno a los problemas y no en torno a los autores, en torno a las preguntas y no en torno a las fechas, menos filología y más

“El asunto filosófico se convierte a veces en un asunto de filología, del experto en Kant que sabe todo lo que Kant dijo, pero que no hace lo que Kant decía que había que hacer, esto es, pensar autónomamente”

filosofía. No hay que confundir la filosofía con su historia. Esa es la orientación que considero más sana. Ha habido en el continente mucha filología, mucho escribir notas al pie de página sobre los grandes próceres. Pero hay otra cosa que no se ha dado en nuestro continente, otra enfermedad que sí se da en otras partes: cuando la filosofía, por adquirir un cierto nivel de experticia, se vuelve algo aburrido y deviene escolástica. Eso lo veo en aquella filosofía de la cual yo vengo, con la cual, sin embargo, nunca estuve muy asociado tampoco, que es la filosofía analítica. La filosofía analítica “dura” se ha vuelto una escolástica en el mal sentido de la palabra. Se ha perdido la relevancia de los problemas, se ha vuelto una cosa absolutamente técnica y olvidada de las preguntas grandes que originaron la indagación. Se escriben *papers* entre dos o tres nada más, porque ya nadie más los entiende. Surgen unas discusiones que ya perdieron el norte absolutamente.

Eso no es tan problemático en Latinoamérica. El peligro de la escolástica está, sin embargo, en todas las tradiciones, no sólo en la analítica. Creo que es importante buscar un término medio, un equilibrio entre cierto grado de tecnicismo que uno tiene que adquirir para que la cosa no sea tan superficial, pero, como decían los pragmáticos, por un lado debe darse una argumentación técnica y, por otro lado, visión. Ahí, diría, este Departamento hace muy bien las cosas. No veo aquí ningún escolástico.

saga: ¿Nos puede explicar cómo ocurre ese fenómeno? ¿Por qué con un excesivo tecnicismo se pierden los problemas relevantes?

E. F.: Hay un filósofo alemán [Friedrich Kambartel] que distingue entre exactitud y rigor. Exactitud es lo que conocemos de las ciencias exactas. Pero en filosofía se necesita más rigor que exactitud, y el rigor es el cuidado permanente de aquellos problemas chicos en los que uno necesariamente a ratos está trabajando. No por ello uno se debe alejar de las preguntas que originaron esa búsqueda. Que uno sea, por lo tanto, un especialista, está bien, pero también hay que ser capaz de desandar el camino desde la pregunta original hacia ese trabajo más minucioso que en algún lado tiene que estar también presente. Repito: la idea del equilibrio es difícil, pero muy necesaria. Tampoco quiero filósofos que hablen en términos muy generales. Ahora, esto no es nada original, simplemente hago mía la crítica que hizo Rorty, antes de morir, a la filosofía analítica. La vaguedad u otras cosas, por ejemplo, son problemas, pero a veces no son más que “montoncitos de arena”. La filosofía es más que un mero ajedrez mental, hay que distinguir de alguna manera filosofía y ajedrez, un pasatiempo cerebral. Eso se lo preguntaron

“La filosofía analítica ‘dura’ se ha vuelto una escolástica en el mal sentido de la palabra”



a Kripke y dijo que así consideraba la filosofía. Pero cuando me molestó fue cuando dijo que así fue en la Antigüedad, con Aristóteles y Platón. ¡No! Ahí hay preocupaciones existenciales y de todo tipo. ¿Cómo vamos a reducir la filosofía a esas sutilezas lógicas que se hacen sólo por la sutileza misma? Simplemente ahí hay un tipo de filosofía analítica que nada me gusta. Somos adolescentes a ratos, poco maduros: se mezcla la inmadurez personal con la filosófica. Yo creo que eso hay que criticarlo.

saga: Es bastante común, entre aquellos que están sumergidos en la labor filosófica, preguntarse por la utilidad práctica de la filosofía y su influencia, por ejemplo, en la sociedad. ¿Cómo ve usted ese asunto?

E. F.: Es algo que no tengo resuelto del todo. Hay un tema en el que me quiero meter que es la relación entre filosofía y biografía, a propósito del autor que yo trabajo, que es Wittgenstein, quien tuvo una biografía interesante y están saliendo trabajos sobre ese tema. En relación con la vida, pienso que alguna relevancia tiene que tener el ejercicio filosófico, pero muy mediada, nunca inmediata. Nunca vayas a buscar en los textos y seminarios algo así como respuestas a problemas que te puedan aquejar. Pero la filosofía, en algún sentido, muy mediado y difícil de describir, debe ser también una forma de vida. Es algo que me empieza a interesar desde hace un par de años. Me gustó mucho cuando a un alemán le escuché que de la filosofía hay tres concepciones: una académica, la que todos conocemos. Por otro lado, está una concepción mundana de filosofía, la que se hace cargo de los problemas que a todos nos preocupan y no sólo a los filósofos. Por ejemplo, en Chile, sería la educación, esto es, que llegue un filósofo a hablar de lo que están hablando todos menos los filósofos. La filosofía debe mirar un poco hacia afuera, hacia los problemas sociales. La tercera concepción es la filosofía como forma de vida, ¿qué puede significar eso? Yo simplemente siempre la he practicado con enorme pasión y gusto, y me ha hecho bien, pero nunca ha habido una reflexión sobre eso.

“Hay una cita de Peirce que dice: ‘no finjas creer en filosofía lo que no crees fuera de la filosofía’”

saga: Siguiendo con su crítica a este aspecto de la filosofía analítica de corte formal, usted parece sugerir una cierta tensión entre lo que ha denominado en algunos artículos “sutileza lógica” e “inspiración filosófica”. ¿Podría aclararnos en qué consiste para usted esta “inspiración filosófica” que parece verse disminuida por ciertas prácticas de la filosofía analítica?

E. F.: Lo que llamo “inspiración filosófica” tiene que ver con que, cuando uno hace filosofía y le interesa tal o cual problema, por ejemplo el problema libertad-determinismo, o la posibilidad de una ética de corte consecuencialista, es decir, en los debates mas de fondo, tenga una posición, y que eso no se olvide en el trabajo más de detalle. No me refiero con “inspiración filosófica” a nada esotérico. Es simplemente una manera de traer a cuento una alternativa para lo que he visto en congresos de filosofía analítica: muchas fórmulas y argumentos debatiendo posiciones que nadie nunca defendería, pero que, como alguien formuló, como movimiento atávico, como por obligación, tienes que escribir ocho *papers* más al respecto. Porque hay en realidad un “*paperismo*” asociado a esto, se escribe demasiado. Y entonces uno se pregunta, ¿de veras era necesario criticar eso?



“No finjas creer en filosofía lo que no crees fuera de la filosofía” [...]

Siempre volvemos al tema de la relevancia: no escribas textos defendiendo o atacando cosas que nadie sensatamente sostendría. En este contexto he conocido gente que me ha dado la sensación de ser absolutamente *clever*, rápidos, ingeniosos, seguramente buenos jugadores de ajedrez, etc., pero sin inspiración filosófica. Un ejemplo de inspiración filosófica, por el contrario, lo dio Raúl en su sustentación, él dio una bella muestra de lo que significa creer algo en filosofía —en su caso, creer en la persuasión— y jugársela por eso, sin que eso signifique que él no sea sutil en su manera de argumentar.

Hay una cita de Peirce que dice: “no finjas creer en filosofía lo que no crees fuera de la filosofía”. Lo que a veces veo es cómo empieza a “girar en banda” un negocio que podríamos llamar “argumenta-contrargumenta”, y todo esto por el mero ejercicio lógico de la sutileza. Pero, ¿dónde están las visiones? ¿Dónde está si tu crees en la libertad o en el determinismo? La respuesta de ellos es, lamentablemente, que si vamos a hacer filosofía en serio hay que hacerla de ese modo, con pequeños y muy especializados debates. Mi opinión es que no es así: es necesario que eso se complemente.

saga: Usted propone que la metodología wittgensteineana, relacionada con el proponer modos de ver los problemas, cambiar la perspectiva, etc., no debería ser tomada como una mera particularidad de la filosofía de Wittgenstein. ¿Estaría esto de algún modo relacionado con la idea de “inspiración filosófica” que discutíamos?

E. E: Hay un nexo entre ambas cosas. La metodología propuesta por Wittgenstein es una dimensión de la explicación filosófica en el sentido en que uno no se contenta con decir algo en la discusión pequeña, sino que añade algo más, por ejemplo, con relación al problema de la libertad humana, cuando uno propone verlo desde otros puntos de vista, no necesariamente enmarcados en el compatibilismo o determinismo. Ahí lo que pasa es que uno cambia el modo de ver, no simplemente propone una pequeña tesis más. Y eso, por demás, no está reservado para los grandes. Es cierto que son ellos los que realmente han cambiado de manera radical un modo de ver un problema, pero uno puede, sin creerse grande, tomar a los grandes como modelo. Nunca me he creído grande, pero mis modelos no son los chicos sino los grandes. Yo trato, en un artículo pequeño, en un campo acotado, de producir de a poquito ese cambio de mirada y esa mirada más profunda, lo cual no es equivalente simplemente a cambiar un valor de verdad, sino a cambiar el enfoque, para lo cual se requiere, como diría Raúl, de un ejercicio de persuasión. Cuando uno hace filosofía, cuando uno se cree lo que está defendiendo, no está haciendo solamente malabares lógicos; uno cree realmente en la libertad o en la no libertad, uno intenta convencer, intenta cambiar la mirada del otro, y debe dejarse también convencer a sí mismo.

saga: Usted parece desconfiar, con Wittgenstein, de una visión fundacionista de la filosofía, esto es, de la idea de que exista un problema filosófico genuino que deba ser necesariamente solucionado antes de emprender sensatamente cualquier otra investigación. Mas, ¿qué implicaciones tiene esta desconfianza para la idea de un avance o progreso en filosofía? ¿Habría un conflicto entre ambas cosas?

“Cuando uno hace filosofía, cuando uno se cree lo que está defendiendo, no está haciendo solamente malabares lógicos”



E. F.: Esa idea de tener el problema filosófico fundamental resuelto para poder encarar los otros y avanzar en la filosofía se ha dado mucho en su historia. Se pensó al principio que la metafísica era la disciplina fundamental, luego la teoría del conocimiento y más adelante la teoría del significado. Ahora Tugendhat piensa que es la antropología filosófica, y si bien entre esas concepciones simpatizo mucho más con esta última, no la pondría en términos de una disciplina que es la madre, la básica. Wittgenstein lo pone muy bien y en ese tema creo que es realista: esta idea no corresponde con la manera como se hace filosofía. No hay problemas fundamentales y problemas de aplicación.

Yo simpatizo con una visión holista, en el sentido en que cuando se produce una cierta propuesta en cierto ámbito, eso podría tener consecuencias en otro ámbito. Eso es precisamente lo que expresa la metáfora de Wittgenstein del ordenamiento de los libros en una biblioteca, o la de ordenar una

“Pienso también, como decía Sócrates, que ‘una vida que no es reflexionada no vale la pena ser vivida’”

habitación. Sí, él no era un fundacionista y en eso lo sigo, pero considero que de eso hay que separar la pregunta de si hay o no progreso en la filosofía. Esta es una pregunta que muchos se han hecho, y frente a la cual mi respuesta es compleja en el sentido en que pienso que, por un lado, se puede hablar de un cierto avance, pero teniendo en cuenta también aquello de los “eternos problemas de la filosofía”, lo cual implica, en cierto sentido, un no avance. Creo que las dos cosas se pueden conjugar: el avance muchas veces consiste fundamentalmente

en reformular esas viejas preguntas, y eso ya es un avance. Eso lo hizo Wittgenstein al principio del *Cuaderno azul* con la pregunta “¿qué es el significado?”. Él dijo: “no pongamos el tema de esa manera, preguntemos más bien cómo son las explicaciones del significado”, y después explica por qué hizo el cambio. Otros, respecto del mismo tema, reinventaron también la pregunta y eso es creatividad o inspiración filosófica; es el caso de la pregunta por cómo alguien lograría entender un lenguaje completamente diferente del de uno, esto es, la idea de interpretación radical de Davidson, o traducción radical de Quine, que fue el primero que la propuso. Entonces están ambas cosas: seguimos haciéndonos todavía las mismas viejas preguntas de Platón, pero sí hay un cierto avance.

saga: En su artículo “Imagen, aspecto y emoción: apuntes para una fenomenología de la metáfora”, usted recuerda una tesis que Davidson expone en “What Metaphors Mean”, según la cual, las metáforas significan lo que significan las palabras en su sentido más literal, y al respecto señala como consecuencias negativas (i) que la radicalidad de esta tesis ha marcado el trabajo filosófico actual con una cierta obsesión por el tema del significado, y (ii) que tal radicalidad ha llevado a abandonar otros temas, igual o incluso más importantes que éste. ¿Podría decirnos algunos ejemplos de estos otros temas? Por otra parte, ¿cómo se determina, a su juicio, la relevancia o no relevancia de un problema filosófico?

E. F.: Sobre la primera pregunta. Hay muchos temas interesantes relacionados con la metáfora, no sólo el del significado. Esa anotación crítica iba dirigida a un cierto ámbito de la filosofía del lenguaje, el cual, no solamente desde Davidson, sino ya desde Black en 1951, ha experimentado un *boom* que puede verse en la publicación de muchos artículos sobre la metáfora, que al obsesionarse con el tema del significado, dejan por fuera ciertas cosas, por ejemplo, el rol de la metáfora en filosofía, que es una pregunta metafilosófica. Otros ejemplos son los temas tratados en el artículo, como el rol de las imágenes y de las emociones en la comprensión de las metáforas.



“No finjas creer en filosofía lo que no crees fuera de la filosofía” [...]

Ahora bien, hay gente que ha dicho que el empleo de metáforas es un modo de crear y cultivar la intimidad entre personas, pero yo creo que eso no es propio de la metáfora: en efecto, cuando uno habla de un cierto modo, que yo sé que tú entiendes, o cuando se hace cierto tipo de chistes, se está creando intimidad. En mi opinión, debería escribirse más sobre esto —en vez de insistir en los mismos ya desgastados debates de siempre—, puesto que sólo hay un artículo al respecto. Por otro lado, lo metodológicamente interesante es que, a veces, cuando se está trabajando sobre la metáfora, se puede decir algo que es también interesante para otro debate. Por esto hay que ser más creativo en la metodología, y de ahí que yo sea amigo de los temas y problemas llamados “marginales”, cuyas respuestas pueden dar luces sobre debates más centrales, por ejemplo, el rol de la metáfora en las ciencias sociales. Sin embargo, la metáfora ya no es tanto un tema marginal, porque después de Black todos son amigos de ella, y ser amigo de la metáfora significa reconocerle a ésta un rol cognoscitivo en filosofía e incluso en las ciencias naturales. No obstante, no se ha hablado tanto de eso últimamente, y el debate se ha centrado sólo en el tema de la metáfora sin más.

Sobre la segunda pregunta. Es muy difícil establecer la relevancia. Ésta no es un concepto sobre el que se pueda dar criterios muy claros. Sin embargo, incluso cuando tratamos de resolver temas como éste, sobre el cual no contamos con criterios claros y no se puede hacer una distinción limpia o exacta entre lo “relevante” y lo “no relevante”, ello no significa que no se pueda decir qué es relevante, no relevante, o más o menos relevante. Uno tiene legítimo derecho a criticar casos donde claramente la cosa no es relevante, aunque no tenga una receta para decir qué es lo relevante o qué no lo es. Pero cuando critico a ciertos filósofos por perder su tiempo, es decir, por tratar cosas irrelevantes, creo que lo puedo hacer aun concediendo que no hay criterio, porque incluso cuando las distinciones son graduales, no por eso dejan de ser distinciones; ésta es una máxima que aprendí de Wittgenstein. Ahora bien, es necesario aclarar que hay terrenos en la filosofía en los que este problema de la relevancia no se da tanto, por ejemplo, en el tema de las teorías de la democracia: aquí ya se tiene el problema solucionado de entrada. El problema se plantea, más bien, cuando uno trabaja cosas como el debate mente-cuerpo, lógica, filosofía del lenguaje y, en general, en el ámbito de la filosofía teórica. Ahí es donde hay que preocuparse por no perder el control y por no caer en discusiones que ya a nadie le importan.

“El avance de la filosofía muchas veces consiste fundamentalmente en reformular esas viejas preguntas, y eso ya es un avance”



saga: Como consecuencia de su crítica a la explicación de la metáfora que hace el Grupo μ , usted sostiene que “nuestras explicaciones [de la metáfora] debieran venir respaldadas por su ajuste con experiencias reales, no contentándose con ser muestra de inventiva teórica” (Fermandois 2009 10). ¿Esto equivale a decir, en términos generales, que la filosofía debe limitarse a la mera descripción de nuestras experiencias? O, ¿debe hacer alguna diferencia en el mundo?

E. F.: Considero que hay una parte de la filosofía que no es prescriptiva sino que tiene algo de descriptiva, lo cual es algo muy importante y muy interesante. Según el Grupo μ , la metáfora es una conjunción de dos sinécdoques, una que generaliza y otra que particulariza. Pero, a mi manera de ver, cuando uno comprende una metáfora, uno no es consciente de ese proceso, es decir, esa explicación no da cuenta de nuestra experiencia con la metáfora, no la describe de ningún modo, no nos vemos reflejados en esas explicaciones. Este vernos reflejados en las explicaciones es muy

importante, por ejemplo, Heidegger describió de cierta manera fenómenos que Descartes había descrito de otra, con el objetivo de que el lector viera reflejadas sus experiencias en esa nueva descripción. Precisamente, el ver reflejadas las experiencias propias en las descripciones es lo que no consigue la explicación del grupo μ .

Creo, sin embargo, que la filosofía en algún sentido mediado tiene que hacer alguna diferencia, como dirían los pragmatistas. Esto está estrechamente relacionado con el tema de la filosofía como forma de vida y, en ese sentido, creo que se debería retomar la pregunta que a muchos —a mí en particular— nos llevó a esto, es decir, la pregunta por el sentido de la vida. Ahora bien, cabe preguntarse: ¿dónde están hoy en día los seminarios sobre este tema? “El sentido de la vida” es una expresión con la que uno se sonroja, se avergüenza, pero que en realidad no tendría por qué hacerlo. Personalmente, éste es un tema que me gustaría estudiar (¡aunque tal vez sea

*“Wittgenstein es un
fenomenólogo del
lenguaje”*

necesario que me haga más viejo!) y quiero dar un seminario sobre el sentido de la vida. Pienso que en el tratamiento de temas como estos la filosofía sí puede cambiar algo: nada más y nada menos que nuestras propias vidas. Pienso también, como decía Sócrates, que “una vida que no es reflexionada no vale la pena ser vivida” y este punto de vista tiene que ver con la filosofía como forma de vida. De manera que, sí, pienso que

la filosofía puede producir algún cambio, pero insisto en su carácter mediado y no como algo que me permita solucionar los problemas que tengo, por ejemplo, con mi novia. Eso se resuelve de otra manera, pero yo creo que la filosofía, contrario a lo que dice Wittgenstein, no dejaría las cosas tal como están.

saga: ¿Cuál sería la principal diferencia entre analogía y metáfora? ¿Y entre analogía y metonimia?

E. F: Hay quienes sostienen que la metáfora no puede operar sin la idea de comparación, al igual que en el caso de las analogías. Otros dicen que la metáfora es independiente de esa idea. Al margen de eso, uno podría decir que en el caso de la analogía no se da algo que sí ocurre en ciertas metáforas fuertes, a saber, que la interpretación es enteramente abierta e indeterminada. Por ejemplo, en metáforas como “el Señor es mi pastor” o “un poema es un pavo real” hay a quienes les interesan las cuestiones religiosas o poéticas y pueden extender la interpretación todo lo que quieran, por lo que para este tipo de metáforas la interpretación termina en un “etcétera” y, así, no cabría preguntar cuál es *la* interpretación de una metáfora fuerte. Dicho de otra forma, la metáfora [fuerte] es esencialmente abierta, por lo que no tiene sentido preguntar cuántas proposiciones genera una metáfora de este tipo. Así, en este caso, la idea de determinación estaría mal aplicada. Ahora bien, esto no se da en las analogías. En ellas basta con que uno encuentre un *tertium comparationis*. Por esto, en la comprensión de una analogía sí tiene sentido hablar de una interpretación determinada.

En la metonimia, por ejemplo en la de Schopenhauer y la copa, la diferencia se explica a través de la sensación de sorpresa y extrañeza. Si alguien dice “cada vez que leo a Schopenhauer necesito tomarme un par de copas”, porque Schopenhauer es tan pesimista que es mejor tomar vino para leerlo, aquí nada es extraño. De hecho, yo no le tengo que recordar que él no leyó a Schopenhauer sino un libro escrito por el filósofo alemán. En tal caso, quien habla está tomando el autor por la obra. Asimismo, tampoco le tengo que recordar que no se tomó la copa, sino el vino que había en ella. Así,



mi interlocutor está tomando el envase por el contenido del mismo. Por lo tanto, en “cada vez que leo a Schopenhauer necesito tomarme un par de copas” todo es normal, todo pasa desapercibido, mientras que en la metáfora nada pasa desapercibido. Esto valdría tanto para metáforas fuertes como para metáforas convencionales. Ésta es una manera, aunque no la única, de explicar la diferencia entre metonimia y metáfora, pero me gusta especialmente porque da cuenta de experiencias lingüísticas, en este caso, experiencias con el lenguaje. Dicho de paso, Wittgenstein es, entre otras cosas, un fenomenólogo del lenguaje, porque describe muy bien la experiencia que tenemos con éste, y tal dimensión ha sido más bien ignorada por la filosofía del lenguaje —que siempre es filosofía analítica hoy en día—, pues ahora se describen poco las experiencias lingüísticas.

saga: ¿Podría decirse que la invención e interpretación de metáforas es una manera de refutar la sentencia de Wittgenstein “de lo que no se puede hablar, es mejor callar”?

E. F.: ¡Vaya! Eso es inspiración filosófica. Este nexo entre metáfora e inefabilidad no lo he pensado jamás. Pienso que hay alguna relación, pero no sé si se da específicamente con lo que dice Wittgenstein en el *Tractatus*. Creo que hay algo correcto en decir que las metáforas —las fuertes— en cierto sentido muestran más que dicen. Lo que ocurre con las metáforas fuertes como, por ejemplo, “la pobreza es un delito” —la cual me llama la atención por ser de índole social y política—, u otras como “el árbol es mi amigo”, es que trasladamos un tema: llevamos un tema económico, en el primer caso, a un plano moral y, en el segundo caso, un tema ecológico a un contexto de relaciones humanas. Esta descontextualización, o re-contextualización, abre un campo nuevo, ofrece una nueva forma de tematizar algo, y esto tiene que ver con los cambios de modos de ver. Wittgenstein hace esto, entre otras cosas, cuando empieza a comparar el lenguaje con los juegos. Ésta es una metáfora fundamental, que abre un nuevo campo y que permite hablar de otros modos acerca de un tema determinado. En ese sentido, hay una relación con lo inefable, porque muestran una nueva forma de abordar un problema: dicho metafóricamente, son “ventanas para ver las cosas de otro modo”.

saga: Para terminar, a su juicio, ¿por qué vale la pena estudiar filosofía? ¿Qué le diría usted sobre esto a una persona que recién empieza sus estudios universitarios en esta carrera?

E. F.: Quiero ser breve pero contundente: porque a uno le gusta y apasiona. Nada más allá de eso. Pero, desarrollando un poco la respuesta, habría que empezar preguntándose: ¿por qué otra cosa podría ser? Esta carrera no da plata, el futuro laboral es incierto y es una disciplina muy compleja, ya que uno tarda mucho en enterarse qué es, y esto provoca, además, el problema de una cierta desorientación. Yo llegué a comprender qué era sólo hasta el final del doctorado, no en el pregrado. Ahora bien, ¿por qué me mantuve hasta ese momento? Sencillamente porque me encantaba, aunque no entendiera bien qué era. Por supuesto que uno siempre tiene algunos días de desencanto, pero no hay ninguna otra motivación racional que le lleve a uno a un Departamento de Filosofía, salvo que la filosofía le guste. Y si uno no sabe bien por qué le gusta, pero le gusta, yo creo que está en el lugar adecuado. Si no, yo creo que hay que pensar seriamente en cambiar de carrera. En otras palabras, aquí [en un Departamento de Filosofía] sólo puedes estar si la

“¿Por qué estudiar filosofía? Porque a uno le gusta y apasiona. Pero, desarrollando un poco la respuesta: ¿por qué otra cosa podía ser?”



filosofía te encanta, lo cual es también muy bonito: hacer lo que a uno le gusta. Todo lo demás es organizar muy mal la vida, como cuando alguien copia. Plagiar, por ejemplo, aparte de ser incorrecto, es una estupidez. Ahora bien, plagiar, pongamos por caso en ingeniería, para acabar la carrera y salir a ganar plata por supuesto está mal, pero se entiende, porque hay una estrategia racional. Pero en filosofía plagiar no es racional, no sirve para nada. Digo esto para recalcar que a la filosofía sólo se la puede estudiar porque a uno le gusta.

