

# Filosofía y verdad

Michel Foucault, Paul Ricœur, Jean Hyppolite  
Georges Canguilhem, Alain Badiou y Dina Dreyfus

## PRIMERA PARTE

*(Jean Hyppolite y Georges Canguilhem)*

*Jean Hyppolite.*— No se contradicen la proposición «no hay error en filosofía» y la proposición «no hay más verdad que la científica». Quizás antes se podía hablar de verdad en la filosofía y de verdad en las ciencias, en la medida en que las ciencias existían. Pero hoy, ciertamente, y esto es irreversible, sólo hay verdades —en plural— allí donde hay ciencia, allí donde ésta las establece.

*Georges Canguilhem.*— Por otra parte, me parece que al decir que no hay verdad filosófica no había querido decir que un filósofo nunca tenga que preocuparse de saber si dice o no la verdad, o que la filosofía sea ajena a una investigación relativa a la naturaleza, al sentido o a la esencia de la verdad.

*Jean Hyppolite.*— Justamente, hay que distinguir entre la verdad y la esencia de la verdad. Del mismo modo que se ha dicho que la esencia de la técnica no es técnica, la esencia de la verdad no es, a su vez, verdadera. Esta problemática es realmente importante en relación con las verdades especializadas de las ciencias actuales.

*Georges Canguilhem.*— La relación de la filosofía con estas verdades que las ciencias definen progresivamente es objeto de una meditación, de una investigación que no podemos decir que sea verdadera o falsa, en el sentido en que se habla de verdadero o falso en las ciencias.

*Jean Hyppolite.*— Antes, en tu entrevista con Badiou, has dicho que no concernía a las ciencias un objeto global al que llamaríamos naturaleza, universo o mundo. Ese objeto global se encuentra desmembrado en las ciencias. Hoy en día las verdades científicas son esencialmente culturales, ya no son en modo alguno cosmológicas. Esto es lo que Bachelard ha visto con claridad cuando emplea la palabra «cósmico» solamente para hacer referencia al ámbito de la poesía o de lo imaginario, y nunca a la esfera de lo racional. Sin embargo, sigue existiendo en el filósofo un sentido de la totalidad que no podemos desechar de nuestra vida.

*Georges Canguilhem.*— Se trata de la definición misma de la filosofía.

*Jean Hyppolite.*— Hay en ello una base o un terreno que pertenecen a la filosofía, aunque no se puedan discernir aquí verdades o una verdad. Y la exploración de ese terreno es lo que ahora tratamos de precisar, junto con el nombre que vamos a darle, la exploración de ese terreno a partir del que las ciencias se desarrollan al romper con él, y al que hay que llevarlas de nuevo cuando se quiere evaluar la diversidad de las ciencias en relación con la existencia humana.

*Georges Canguilhem.*— Efectivamente, ésta es la tarea propia de la filosofía. Y esto quiere decir que la filosofía ha de confrontar ciertos lenguajes especiales, ciertos códigos, con lo que sigue siendo profunda y fundamentalmente nuevo en la experiencia vivida. La filosofía no se dirige en especial a nadie, sino universalmente a todos. Y la relación existente entre el pensamiento filosófico y el de las diferentes disciplinas científicas es una relación concreta y, en modo alguno, abstracta o especial. En esta medida —y esto es lo que he querido decir—, el valor propio de verdad no es el que conviene a la filosofía. Y si se me pregunta qué es lo que llamo «valor filosófico», responderé que no veo qué otro nombre darle, sino precisamente éste: «valor filosófico».

*Jean Hyppolite.*— Una explicación científica no quita nada a la experiencia vivida de los hombres: cuanto más cultural llegue a ser la ciencia, menos cósmica y global será, y más necesitará la filosofía para unir a los hombres. La filosofía será tanto más indispensable cuanto la ciencia sea más verdadera, más rigurosa y más técnica en un dominio especial...

*Georges Canguilhem.*— Cuanto menos se parecen las ciencias a la filosofía, más aparece la necesidad intelectual de ésta última.

## SEGUNDA PARTE

*(Michel Foucault y Paul Ricœur)*

*Michel Foucault.*— Ha dicho usted en su programa que el objeto de la filosofía, el fin que debía proponerse, era una especie de clarificación del lenguaje y el establecimiento de una coherencia. Y ha hablado del carácter polisémico fundamental del lenguaje. ¿No hay aquí una especie de oposición, que coincide con la que hemos creído percibir entre Hyppolite y Canguilhem, cuando Hyppolite decía que no hay error en filosofía y Canguilhem que no hay más verdad que la científica? ¿No se podría decir que la ciencia estaría, entonces, del lado de la coherencia y la filosofía del de la polisemia?

*Paul Ricœur.*— Pienso que esta oposición ha de ser introducida y sostenida dentro del propio trabajo filosófico. La coherencia no es un fin, sino el medio obligado, el tributo impuesto a la filosofía, aquello que la separa por completo de la poesía o de la literatura. Pero esta coherencia nunca podrá ser más que un ideal formal para la filosofía, pues la filosofía ha de ser considerada una especie de terreno cercado donde se enfrentan la riqueza del lenguaje, que lleva consigo el peligro del equívoco, y la ley de la coherencia, que es la regla de la comunicación; se trata de ese lugar de enfrentamiento entre una tarea formal de coherencia y el esfuerzo por recuperar, a través de múltiples sentidos, aquello por lo que se pregunta finalmente la filosofía, que trata de decir lo que es.

*Michel Foucault.*— Es decir, que el polisemantismo estaría del lado, o bien de la ontología, o bien de los contenidos culturales dados y transmitidos por la historia, y la coherencia estaría del lado de la forma misma del discurso.

*Paul Ricœur.*— ¡Sí! Hablaba de ello en mi programa sobre la comunicación. Esa comunicación con uno mismo o con otros es el plano formal del discurso. Pero no creo que se pueda definir la filosofía por su propia formalidad. Me parece que la filosofía nos hace volver a una pregunta mucho más primitiva, a la pregunta, en suma, primordial, a la pregunta de Aristóteles «¿qué es lo que es?».

*Michel Foucault.*— Pero, entonces, dígame, ¿el polisemantismo es solamente una propiedad formal del lenguaje?

*Paul Ricœur.*— El lenguaje filosófico, al ser el lenguaje de los filósofos, la lengua de su propia historia, sólo puede esperar que llegue el sentido de su propio discurso a través de un debate constante con los sentidos heredados.

Así pues, un filósofo sólo puede plantear un problema nuevo al debatir con los problemas antiguos, e incluso esta situación resulta equívoca. A través de esta situación equívoca ha de perseguir también la polisemia.

### TERCERA PARTE

*(Jean Hyppolite, Georges Canguilhem, Paul Ricœur, Michel Foucault y Dina Dreyfus)*

*Dina Dreyfus.*— Supongo que anteriormente han hablado entre ustedes sobre este tema. Desde mi punto de vista, hay tres cuestiones vinculadas entre sí en el problema que nos ocupa hoy:

— la primera cuestión o el primer punto es la contradicción aparente —y subrayo «aparente»— entre la proposición de Hyppolite «no hay error en filosofía» y la proposición de Canguilhem «no hay verdad filosófica». Por otra parte, la proposición de Hyppolite ha sido interpretada por algunos como si dijera «la filosofía no se equivoca nunca». Pienso que no es eso exactamente lo que ha querido decir;

— la segunda cuestión es la elucidación de la concepción de Canguilhem;

— Finalmente, la tercera cuestión, que a mi juicio subyace a las demás, pues constituye su sentido, es el problema del significado de la empresa filosófica. ¿Qué significa «filosofar»?

Estos tres puntos están vinculados, y creo que hay que considerarlos conjuntamente.

*Jean Hyppolite.*— Por mi parte, pienso que la contradicción es, en efecto, puramente aparente. Lo que ha dicho Canguilhem me parece que complementa lo que yo he dicho.

*Georges Canguilhem.*— Ciertamente, desde mi punto de vista, tampoco existe ningún desacuerdo. De todas formas, me sorprende un poco haber sido mal comprendido.

He dicho: «no hay verdad filosófica».

No he querido decir: «no hay verdad en una filosofía». Pues un filósofo puede equivocarse si comete paralogismos.

Simplemente, he querido decir esto: el discurso filosófico que trata sobre lo que las ciencias entienden por «verdad» no puede considerarse, a su vez, verdadero. No existe una verdad de la verdad.

*Jean Hyppolite.*— Esto tiene un alcance mayor. Pienso que podríamos decir que, al igual que la esencia de la técnica no es técnica, la esencia de la verdad no es verdadera.

Mientras que, para Kant, por ejemplo, la analítica trascendental representaba un tipo de verdad, hoy en día para nosotros ha dejado de ser verdadera.

Nos encontramos en una antropología que se supera, no en un trascendental.

*Michel Foucault.*— Sí, pero incluso la antropología sobre la que, desgraciadamente, reflexionamos demasiado a menudo, es precisamente un trascendental que pretende ser verdadero en el nivel natural.

*Jean Hyppolite.*— Pero que no puede serlo.

*Michel Foucault.*— Que no puede serlo; pero a partir del momento en que intentamos definir una esencia del hombre que pudiera enunciarse a partir de sí misma y que fuera, al mismo tiempo, el fundamento de todo conocimiento posible y de todo límite posible del conocimiento, nos encontramos inmersos en un paralogismo.

*Dina Dreyfus.*— Finalmente, ¿admite o no usted que hay una verdad del discurso filosófico como tal, es decir, que éste pueda ser considerado verdadero o falso? O bien, ¿puede decirse que un sistema filosófico es verdadero o falso?

*Georges Canguilhem.*— Personalmente, no lo admito. No veo cuál es el criterio al que podría usted referir un sistema filosófico para decir de él que es verdadero o falso.

*Michel Foucault.*— Yo tampoco lo admito. Hay una voluntad de verdad.

*Dina Dreyfus.*— Cuando ponemos nuestra mira en la verdad, incluso aunque no la alcancemos, es la norma de verdad la que está todavía en juego. Pues es de esto de lo que se trata: ¿conviene la norma de verdad a la filosofía?

*Georges Canguilhem.*— No admito que la norma de verdad convenga a la filosofía. Es otro tipo de valor el que le conviene.

*Paul Ricœur.*— Sí, pero, ¿no sucede esto porque usted ha comenzado a pensar el problema de la verdad en términos de norma y de criterio? Me pregunto si el problema de la verdad no es el último que puede plantearse y no el primero. No es a partir de un modelo epistemológico como puede plantearse el problema de la verdad, sino a partir de una cuestión distinta. Me parece que la pregunta fundamental de la filosofía es acerca de lo que es. Entonces, si la primera pregunta es «¿qué es lo que es?», pregunta de Aristóteles, la teoría del conocimiento es secundaria con relación a la teoría del ser, y la ciencia misma es secundaria con relación al conocimiento. Aunque usted llama «valor» a esto, ¿no debemos llamarlo «verdad» si definimos la verdad como la recuperación más completa que sea posible del discurso y de lo que es?

Si usted admite que, para la filosofía, hay un problema valorativo, el campo en el que usted integra el valor científico y los demás valores es, precisamente, un campo donde viene a manifestarse lo que llamaba hace un rato «verdad», a saber, la recuperación del ser por su discurso.

Entonces, usted no tiene más que una forma, no diría venida a menos, ya que es una forma privilegiada, aunque sea una forma derivada de la verdad científica.

*Georges Canguilhem.*— Podría responder a su pregunta, en cierto modo, rechazándola, es decir, podría rechazar su definición de verdad como la recuperación del discurso y de lo que es. Precisamente, para la ciencia, lo que es, consiste en lo que ella define progresivamente como lo verdadero, independientemente de toda relación con un ser supuesto como término de referencia.

En la medida en que ciertos filósofos ha conservado una especie de definición realista de la verdad, por medio de esta confrontación del discurso y del ser, se puede admitir que, partiendo de aquello que hoy, en la ciencia, se entiende por verdad, cabe extraer la conclusión de que la filosofía puede, permaneciendo fiel a su proyecto fundamental, definir o al menos entrever su propio valor, su propia autenticidad, sin reivindicar para sí ese concepto de verdad, del cual está claro que tiene que ocuparse, en la medida en que ella es el lugar donde la verdad de la ciencia se confronta con otros valores, como los valores estéticos o los valores éticos.

*Jean Hyppolite.*— Canguilhem ha dicho que ya no había, para la ciencia, un objeto global, ni naturaleza, ni cosmos, ni universo, y que, en el momento actual, ya no hay ciencia, sino ciencias, es decir, aspectos extremadamente especializados que establecen técnicamente su verdad. Pero somos, existimos y nos encontramos inmersos en esa totalidad que las ciencias han eliminado.

*Paul Ricœur.*— Sin embargo, esta relación con la totalidad es el problema de la verdad. Comprendo perfectamente que, históricamente, las filosofías sean contemporáneas de ciertas formas de ciencia y que los enunciados filosóficos se vean afectados también por el envejecimiento, en la medida en que son correlativos de un estado de las ciencias. Pero el problema central, a saber, que estoy en lo que es y que experimento, a la vez, mi situación, que tengo proyectos, y que, en la relación que existe entre situación y proyecto, trato de abrir un camino en el que sea posible un discurso determinado, es el problema de la verdad, pues si no llamamos a esto verdad, sino valor, la relación entre los diferentes valores en juego en nuestra existencia va a encontrarse completamente separada del problema de la totalidad. Dicho de otra manera, la idea de totalidad es la forma en la que recupero racionalmente esta relación de mi ser con el ser.

#### CUARTA PARTE

*(Jean Hyppolite, Georges Canguilhem, Paul Ricœur, Alain Badiou, Dina Dreyfus)*

*Georges Canguilhem.*— Me parece que no he dicho nada diferente a lo que sostiene Badiou al decir que la totalidad no se encuentra del lado de la naturaleza, del cosmos o del mundo en el que la encontramos, sino que es, precisamente, la tarea propia de la filosofía, que consiste en confrontar los valores entre sí dentro de una totalidad que sólo puede ser presumida. Pero desde el momento mismo en que sólo puede ser presumida y usted no puede, en mi opinión, darle el significado del Ser en el sentido aristotélico, me parece que la tarea propia del filósofo no depende específicamente de esa clase de juicio al que convienen expresamente los valores de verdadero y falso.

*Dina Dreyfus.*— ¿Qué pensar, entonces, de una empresa como la de Descartes? ¿No se trata de ver la verdad, por ejemplo, en el prefacio de los *Principios*?

*Georges Canguilhem.*— Sí, pero sucede que, a pesar de todo, el prefacio de los *Principios* es el prefacio de un tratado de física y de cosmología. Es decir, que, para Descartes, nos encontramos en presencia de una filosofía tradicional para la que el problema práctico, el problema concreto, se halla estrechamente ligado al problema de la determinación de lo verdadero. Cuando usted quita de la física o de la filosofía

de Descartes aquello que precisamente hoy ya no puede ser considerado verdadero, ¿qué nos queda en la filosofía de Descartes de lo cual se pudiera decir con precisión que se trata de una proposición filosófica verdadera o falsa?

*Jean Hyppolite.*— ¿Estaríamos de acuerdo en que ya no es posible, hoy en día, tener un pensamiento filosófico que se parezca a la ontología antigua, es decir, a una teoría previa del Ser; en que ya no hay teología, pues ya no hay categorías objetivas preexistentes a la ciencia, sustituibles por un pensamiento revolucionario activo?

*Georges Canguilhem.*— No hay ontología, ni teología, ni ninguna categoría objetiva preexistente a la ciencia... Y entre los oyentes que han podido sorprenderse por mi fórmula relativa a la no-verdad filosófica, hay precisamente algunos para quienes la filosofía es más o menos un sustituto de la teología y otros que piensan que tienen los medios para transformar en lo sucesivo la filosofía en ciencia.

*Paul Ricœur.*— Pero las categorías objetivas de las que usted habla son ya una forma degradada de su propio problema. Éste es el problema que hay que recuperar. Y si hay un problema, ¿cómo llamaría usted a la relación que nosotros tenemos con ese problema, si no es una relación de verdad? De lo contrario, ¿usted va a convertir la reunión de los valores y su confrontación en una magnitud cultural!

Las culturas hacen aparecer, precisamente, ciertas combinaciones de valores y son el medio histórico de su confrontación. Sin embargo, lo que está en juego, cuando decimos con Descartes —el Descartes del *cogito*— «pienso, luego existo», es que el problema que está implicado en el «existo» no está vinculado a la historia de una cultura. Tiene una dimensión distinta.

*Georges Canguilhem.*— Tiene, quizás, otra dimensión. Pero si usted pregunta «¿esta relación de la pregunta '¿qué soy?' con el Ser no puedo llamarla verdad?», le responderé que no puedo llamar verdad a una pregunta. Podría, con rigor, llamar verdad a una respuesta. El problema de la verdad es quizá un problema filosófico. Pero una filosofía, en la medida en que se propone como una respuesta a esta pregunta, no puede ser clasificada con relación a otra filosofía que da otra respuesta diferente, según el criterio de lo verdadero y de lo falso. Con otras palabras, no puedo decir que la filosofía de Kant es verdadera y la de Nietzsche, falsa. Hay filosofías ridículas y filosofías estrechas de miras. No conozco una filosofía que sea falsa y, por consiguiente, no conozco una que sea verdadera.

*Paul Ricœur.*— Pero nos interesamos por la filosofía porque cada una tiene una relación interna entre sus preguntas y sus respuestas. Al dibujar el campo finito de su verdad, nos interesa porque tenemos la convicción o la esperanza de que a través de estas obras finitas del espíritu humano se produce el reencuentro con el Ser mismo. Sin esto, estaríamos esquizofrénicos. Sin embargo, no tenemos a la par el medio de mostrar que se trata de la misma cosa.

Por este motivo, todo lo que podemos decir es que esperamos estar en la verdad, pero no podemos asimilar la verdad a un sistema filosófico producido por la historia de la cultura.

*Alain Badiou.*— Quisiera llevar la cuestión a un terreno quizás más elemental y más positivo al mismo tiempo. Usted mismo ha mostrado que la ciencia no descubre la verdad o no revela una realidad que sería anterior a ella, sino que instituye o constituye a la vez el problema de la verdad y los procedimientos efectivos mediante los que, parcialmente, dicho problema puede recibir una serie de respuestas orde-

nadas. Usted aceptaría, pues, sin duda, que la ciencia no es aquello a través de lo que el hombre descubre lo verdadero, sino la forma cultural que instituye, históricamente, sobre un terreno válido, el problema de lo verdadero. Si admite así que el hombre es, en suma, históricamente, productor de la verdad, que adopta la forma de la ciencia, entonces, como para toda producción, se plantea el problema del fin o del *télos* del producir. Estaría de acuerdo, entonces, en que la filosofía no es, en cuanto tal, una producción de verdades, sino que se interroga sobre el fin o sobre el destino de este acontecimiento productivo particular que ha surgido en su historia.

*Georges Canguilhem.*— No tengo ninguna dificultad para estar de acuerdo con lo que me pregunta. Me parece que ya lo habíamos dicho a lo largo de nuestra entrevista. Creo haber comentado, si mal no recuerdo, que el problema de la posibilidad de la ciencia no era un problema científico. El porqué de las matemáticas no es un problema matemático. La ciencia constituye la verdad sin finalidad, sin la finalidad de la verdad. La interrogación sobre la finalidad de la verdad, es decir, sobre lo que se puede hacer con ella, por ejemplo, en la práctica, es precisamente filosófica. Pero me parece que toda la filosofía moderna, sobre todo después de Kant, se caracteriza por esto, porque el conocimiento de la verdad no es suficiente para resolver el problema filosófico por completo.

*Jean Hyppolite.*— Canguilhem estará de acuerdo seguramente conmigo en que las ciencias hablan un lenguaje técnicamente próximo a un lenguaje unívoco y en que, por sí solas, constituyen verdades en el sentido estricto del término. Este lenguaje, que posee un determinado código y que está instituido a partir de ciertas convenciones expresas, está ligado a un lenguaje natural. Partimos de este lenguaje natural, que era espontáneamente ontológico antes de la filosofía y que ya no puede serlo hoy, pero que, sin embargo, no deja de ser un lenguaje natural. Este lenguaje natural es, en sí mismo, su propio código, mientras que todos los demás están codificados con relación a él. Queda, pues, un cierto lugar donde se vuelve a dar con todos los problemas técnicos sobre la verdad que son descubiertos por las ciencias cada vez más culturales y especializadas, lugar del que se parte y al que se vuelve. Si me atreviera, diría que la verdadera filosofía hoy en día está obligada a ser una cierta vulgarización, en el mejor sentido del término. Entiendo por esto que está obligada a volver a traducir poco a poco aquello que nunca se traducirá, pues, incluso en las intersecciones existentes entre las distintas ciencias, éstas siguen siendo ciencias especiales.

De modo que se ha comprendido mal el pensamiento de Canguilhem si se ha creído que quería hablar de una verdad del cientificismo, del tipo el «porvenir de la ciencia». Sin embargo, finalmente, ha querido decir todo lo contrario. Hay verdades científicas y hay un lugar donde germina la esencia de la verdad, la existencia en su proyecto global. Pero algo irreversible le ha sucedido a la filosofía: ya no se puede rehacer una ontología, como la de Aristóteles o la de Descartes. Después de Kant, hay algo que hace que el pensamiento filosófico sea lo más indispensable y que a la vez no pueda volver a ciertas posiciones.

*Paul Ricœur.*— Y, al mismo tiempo, puedo comprender perfectamente cuál era el problema que estaba en juego en las filosofías pasadas, en consecuencia, lo que estos filósofos buscaban, y, si puede decirse así, retomando el lenguaje que usted emplea, el lugar del que partían y el lugar a donde van, que no es un lugar prohibido o cerrado para nosotros.

Por esta razón, la historia de la filosofía no es la historia de la ciencia. Usted dice que no hay error en filosofía, pero también se podría decir que no existe un problema o una pregunta que hayan sido abolidos o prescritos por la filosofía, mientras que en la historia de las ciencias o la historia de las técnicas hay algo que se ha perdido definitivamente.

En suma, me parece que, no sólo podemos reconocer en los filósofos del pasado una problemática que no carece de vigencia, que no ha sido superada, sino que podemos, incluso sin recurrir a la norma de verdad, evaluar el alcance, la grandeza o la fuerza de un sistema filosófico, en el mismo sentido en que usted decía hace un momento que hay filosofías ridículas o filosofías estrechas de miras, y, en consecuencia, en el sentido de que la historia de la filosofía es originalmente selectiva: todo el mundo distingue los grandes filósofos, los momentos importantes de esa historia y los momentos secundarios.

*Alain Badiou.*— ¿Estarían de acuerdo en que una filosofía es un centro de totalización de la experiencia de una época? Desde luego, la ambigüedad de las relaciones con la ciencia tal vez nace del hecho de que esta totalización se esfuerza en producirse con arreglo a un código o a un lenguaje que, por una parte, toma sus criterios de rigor, e incluso de coherencia, de la ciencia.

Desde ese momento, tendríamos a la vez una definición del proyecto filosófico, y podríamos, según creo, reconocer el valor y el significado de este proyecto, independientemente de la noción de verdad, en sentido estricto. Por otra parte, tendríamos de cierta norma con respecto a ese proyecto, de una finalidad que le daría sentido y dignidad, y, al mismo tiempo, podríamos, quizás, dar cuenta de las ambigüedades, de las dificultades que localmente se han producido en la confrontación entre ciencia y filosofía, en la medida en que antes, en diversas épocas y quizás ahora, la filosofía ha podido creer que esta totalización general de la experiencia de una época en la cual ella estaba comprometida podría formularse en un lenguaje analógicamente riguroso, con respecto al modelo o paradigma que la ciencia le suministraba.

Por ejemplo, tomemos el caso de Descartes, con el concepto mediador de método; me parece que, en este caso, reservaríamos a la filosofía la originalidad constitutiva del proyecto filosófico, explicaríamos que éste es, en cierto modo, contemporáneo del proyecto científico, y, al mismo tiempo, podríamos dar cuenta, lo que me parece fundamental, del concepto de gran filosofía, pues si retiramos la norma de verdad, habrá que reintroducir otra que nos permita evaluar los discursos filosóficos.

*Paul Ricœur.*— Al mismo tiempo, no hay que reducir estas filosofías a simples destellos culturales que serían puntos de concentración históricos, so pena de perder lo que estaba en juego en estas filosofías y, al mismo tiempo, de expulsar de la historia de la filosofía el sentido de la continuidad de los problemas filosóficos y, en consecuencia, del espacio en el que se plantean esos problemas, y de llegar simplemente a una especie de historia cultural de la filosofía en lugar de a una historia filosófica de la filosofía.

Es preciso que la historia de la filosofía sea una actividad propia, no del historiador, sino del filósofo. Es necesario que, de alguna manera, el reconocimiento de un problema arcaico por un hombre de hoy en día se haga en un cierto espacio de reencuentro, que quizás podría llamarse, precisamente, la verdad del ser o la verdad de la existencia.



Y este reconocimiento tiene dos dimensiones: por una parte, consiste en nuestra capacidad de entrar en el diálogo de todos los filósofos y de cada uno con todos ellos —en eso consiste, precisamente, la historia de la filosofía— y, por otra parte, lo que antes llamaba Badiou la relación de totalización con una época.

Ser en el discurso continuo de los grandes filósofos y en la comprensión de los problemas de mi tiempo: quizás sea aquí donde reside la historicidad y la perennidad de la filosofía.

*Jean Hyppolite.*— Me parece que hay dos problemas en lo que decía Badiou cuya relación presenta dificultades. Decir que una filosofía es un centro de totalización de una época (en el fondo es así como la concibo) y decir, a su vez, que es un diálogo con todas las filosofías, son dos cosas bastante diferentes; es posible que en nuestra historia existan puntos de novedad esenciales en un principio, lo que no hace desaparecer el diálogo con los filósofos del pasado. Podría ocurrir que antes del nacimiento de la filosofía hubiera cierta forma de plantear el problema de la filosofía y del Ser, y es posible que haya habido una época en la que la ciencia apareciera casi bastándose a sí misma y una época en la que incluso ya no pueda haber un Newton y quizás tampoco un Einstein, y donde la filosofía todavía esté obligada a plantearse de otro modo, sin romper el diálogo con el pasado; pero esta novedad a la hora de pensar una época es también algo esencial.

*Alain Badiou.*— Sí, estoy de acuerdo, pero me parece que la filosofía, en el seno mismo de su proyecto, ha de ser mediada por su propia historia porque encuentra en esa historia los instrumentos que han sido forjados progresivamente, es decir, los de la categoría de totalidad. En otras palabras, me parece que es la categoría de totalidad en cuanto tal la que funda la continuidad del discurso filosófico. Sobre la identidad transhistórica de cada una de las filosofías históricas se apoya el diálogo que entablamos con ellas.

*Paul Ricoeur.*— Sí, soy muy sensible a lo que Hyppolite decía sobre la novedad; pero nos equivocamos muy a menudo al respecto. Muchas épocas han creído que ellas habían roto con las que les habían precedido, pues, a menudo, la comprensión de la novedad se produce incluso recuperando lo arcaico, sin lo cual recaeríamos en este tiempo de progreso que no es ciertamente el tiempo de la filosofía.

*Jean Hyppolite.*— Tiene usted razón, pero lo que quería evitar es una concepción de los problemas filosóficos extraída de una *filosofía perennis* en la que no creo. Creo en el diálogo entre los filósofos, creo en la mediación de los filósofos y creo mucho más en el pensamiento filosófico que en una historia independiente de los problemas filosóficos a través de los filósofos.

*Georges Canguilhem.*— Estoy de acuerdo con la definición que ha dado Badiou de la función de la filosofía como totalización de la experiencia de una época. Sin embargo, esto no carece de dificultades. Si bien es verdad que no hay progreso filosófico, y si también lo es que la filosofía es la totalización de la experiencia de una época (en la medida en que esta experiencia contiene modos tales como la ciencia, el arte o la técnica, que, al menos por lo que respecta a la ciencia y la técnica, son actividades que descalifican o desprecian su propio pasado, y cuya función esencial consiste incluso en esto), la integración en un momento dado de una matemática como la de Hilbert, una física como la de Einstein o una pintura como la de Picasso, la integración de estos modos de experiencia, precisamente porque algunos de ellos

conllevan el progreso, no puede nunca producirse de la misma manera, aunque la intención de totalización sea la misma; y, en consecuencia, no hay homogeneidad filosófica, es decir, homogeneidad de estos intentos de integración, desde el punto de vista de su procedimiento, de su estilo y de sus conclusiones.

De ahí que, entonces, no se puedan confrontar unas con otras conforme a su grado mayor o menor de verdad.

Por tanto, las filosofías se distinguirán unas de otras, no porque unas son más verdaderas que otras, sino porque hay filosofías que son grandes y otras que no lo son.

*Dina Dreyfus.*— ¿En qué las reconoce usted? Dicho de otro modo: ¿cuál es el criterio de esa grandeza o de esa estrechez de miras?

*Georges Canguilhem.*— Hablando con propiedad, no pienso que haya un criterio. Hay signos o indicios mediante los que se reconoce una gran filosofía y una filosofía pequeña o estrecha de miras, como he dicho hace un rato. Si es verdad que la filosofía ha de ser la vulgarización, en un sentido no vulgar, como decía Hyppolite, de todos los códigos diferentes que son adoptados por las ciencias en vía de constitución y por todas las actividades de tipo cultural de una época dada, me parece que hay un aspecto fundamentalmente ingenuo y, por así decirlo, incluso popular de la filosofía que se tiende a menudo a descuidar. Quizás una gran filosofía es aquella que ha dejado en el lenguaje popular un adjetivo: los estoicos han dado estoico, Descartes ha dado cartesiano, Kant ha dejado kantiano e imperativo categórico; dicho de otro modo, hay filosofías que han totalizado bien la experiencia de una época, que han logrado difundirse en aquello que no es la filosofía, en los distintos campos de la cultura (los cuales, a su vez, serán totalizados por otra filosofía), y que han tenido, en este sentido, un impacto directo sobre todo lo que se puede llamar nuestra existencia de todos los días, nuestra existencia cotidiana.

*Jean Hyppolite.*— De tal modo que una filosofía grande es aquella que es capaz de traducirse, en cierto modo, al lenguaje común de todos.

Simplemente, hay que distinguir totalización de suma, estamos todos de acuerdo, y una totalización, para tener un punto de impacto, es a menudo una totalización fragmentada y casi parcial, de tal modo que el carácter agudo del genio filosófico, pues es algo que concierne al genio, es entrar en contacto con su época, no mediante el trabajo de los epígonos, sino mediante un contacto profundo con lo que la época está balbuceando.

*Paul Ricœur.*— Matizaría solamente un punto. No quisiera reducir a un criterio de influencia social lo que es también la relación de cada totalidad parcial con lo que llamábamos antes ese espacio de reencuentro de las filosofías, donde reside el problema de la verdad, pues quizás la verdad sigue siendo su propio problema. Esta presuposición de la verdad es tal vez lo que el sentimiento popular experimenta perfectamente en una gran filosofía.

*Georges Canguilhem.*— No digo lo contrario, pues prefiero admitir la palabra que usted acaba de retomar y de la que me he servido antes, es decir, «popular», en lugar de social. No he querido hablar de un criterio social, sino popular, que, para mí, es el signo de una cierta autenticidad.

*Paul Ricœur.*— Por mi parte, no quisiera separar autenticidad de verdad.

*Georges Canguilhem.*— Y bien, me parece, precisamente, que toda mi defensa consistiría en decir que no veo por qué emplear la misma palabra y el mismo concepto en dos sentidos diferentes.

*Dina Dreyfus.*— Pero, Alain Badiou, usted es profesor. Cuando define una filosofía como centro de totalización de la experiencia de una época, ¿esto le permite enseñar filosofía? ¿Qué enseña usted bajo ese nombre?

*Alain Badiou.*— De todos modos, no enseñamos una filosofía en el sentido de totalización de la experiencia de una época: esto sería dar una enseñanza dogmática que procedería efectivamente a esta totalización, algo así como un curso de Hegel o un curso de filosofía escolástica; en consecuencia, en el sentido más riguroso del término, en la enseñanza elemental de la filosofía, no se filosofa. Entonces, ¿qué se hace? Pues bien, creo que se enseña a los alumnos la posibilidad de la filosofía, es decir, a través de una serie de rodeos, a partir del examen de doctrinas y de textos, mediante el examen de los conceptos o recorriendo problemas concretos, se les muestra que es posible un lenguaje a través del que se llevaría a cabo esa totalización. Y definiría, de buena gana, la enseñanza de la filosofía como la enseñanza de la posibilidad de la filosofía o la revelación de la posibilidad de la filosofía. De no ser así, no habría otro recurso que enseñar una filosofía, y esto es, precisamente, lo que nuestra enseñanza trata de evitar.

*Dina Dreyfus.*— Y, desde el punto de vista de la enseñanza, ¿sería posible extraer conclusiones sobre el debate que nos ha ocupado? Quiero decir, sobre el problema de la verdad o no verdad filosófica.

*Alain Badiou.*— Es un asunto difícil, pues usted no está de acuerdo, y no creo que haya que disimular ese desacuerdo. En resumen, usted me invita a extraer, si así puede decirse, la verdad de este desacuerdo sobre la verdad, y espero que mi punto de vista no sea en todo momento una totalización excesiva y rechazada por cada uno de aquellos cuyo desacuerdo voy a intentar inscribir en un campo único.

Ustedes están en desacuerdo. Sin embargo, me parece que el espacio de dicho desacuerdo está limitado por dos acuerdos que, pese a todo, son esenciales.

Primero, todos ustedes admiten que la ciencia es uno de los lugares de la verdad o, lo que es lo mismo, que tiene plenamente sentido hablar de verdad científica o de verdades científicas, y, por otra parte, admiten también que el problema de la esencia de la verdad es esencialmente filosófico y que, en cuanto tal, no pertenece al campo de la actividad científica. El desacuerdo comienza, pues, entre estos dos acuerdos, en el momento en que nos preguntamos por aquello que regula o rige el problema de la verdad.

Ahora bien, el argumento esencial de Canguilhem contra la idea de verdad filosófica consiste en decir que no es la verdad la que regula el problema de la esencia de la verdad. A lo que Hyppolite, Ricoeur y quizá yo mismo estaríamos tentados de responder que una verdad que ignora su propia esencia sólo puede considerarse verdadera en un sentido débil o secundario, y que se puede hablar de una verdad filosófica al menos en el sentido de que ésta se desvela o se descubre como el proyecto de instituir el fundamento de la verdad. El problema consiste en saber, precisamente, cómo va a plantear la filosofía dicho problema. En este punto, encontramos cierto número de acuerdos: primero, todos han coincidido en señalar que el problema de la esencia de la verdad o de la verdad, o el problema de la existencia y de lo que ha

de ser ésta para sustentar algo semejante a la verdad es, en cierto modo, contemporáneo de la ciencia, y todos hemos dicho: a decir verdad, no hay filosofía anterior a la ciencia; es la ciencia la que instituye el tipo de problema en el que la filosofía viene a continuación a inscribirse.

La filosofía consiste, entonces, en preguntarse, desde el punto de vista de la totalización, por lo que ha de ser el hombre o qué relaciones ha de mantener con el Ser para que el hombre sea aquel para el que hay verdad. En resumen, la filosofía se interroga, no por las verdades, sino por el *télos* de la verdad respecto a la existencia humana. Esta definición, para unos, supone que la propia filosofía aflora en una especie de convivencia fundamental, fundadora, con la norma que se propone indagar, y que, en suma, está regida por la norma de verdad; y para otros, este problema supone, por el contrario, que la filosofía, al preguntarse por el lugar de la verdad, sale de dicho lugar y ha de inventar sus propias normas.

Diría que, como siempre en filosofía, el desacuerdo surge, a pesar de todo, del interior de una definición y de un problema que permite que nos comprendamos unos a otros; quiero decir con esto, y quizá, Canguilhem, esto es lo irónico de su posición, que la pretensión de verdad del discurso de su interlocutor es reconocida por usted, aunque el contenido de su propio discurso consiste en afirmar que el valor de verdad no tiene cabida aquí.

Y, en consecuencia, diría que, aunque el estatuto de la verdad controlable, elaborada y precisa sigue siendo el objeto de nuestro desacuerdo, se atisba, en el horizonte del diálogo, lo verdadero, o una apertura a la verdad, que quizás es aquello a partir de lo que hemos planteado nuestras preguntas, las hemos comprendido y también, por tanto, aquello a partir de lo cual hemos formulado nuestras respuestas.

Traducción: *Paloma Olmedo*