



## 2. LA FILOSOFÍA Y EL ESPACIO PÚBLICO

Pablo Oyarzun Robles<sup>1</sup>

*La filosofía en el espacio público* es el título de esta conferencia de clausura. Permítaseme modificarlo levemente para uso propio y hablar de 'La filosofía y el espacio público', en la confianza de que la conjunción marque o sugiera un hiato, una distancia, una separación. No solamente cierta distancia *entre* filosofía y espacio público, sino también una distancia respecto de una posible lectura del título oficial que así modifico: 'La filosofía *en* el espacio público' podría significar que la filosofía adopta o enseña un determinado cariz *en* cuanto comparece en dicho espacio, otro, cuando se recata o se reserva y no comparece y está, podría pensarse, en lo suyo, *chez soi*. Muy especialmente me abstengo de tal lectura, me cuido de no incurrir en ella. En todo caso, la distancia o separación de que hablaba hace un momento, *entre* filosofía y espacio público, hace una sola pieza con esta última prevención.

Pero el título oficial me sugiere otra lectura, y a esta quisiera hacerle sitio por unos momentos. Ese título se me antoja ser una pregunta: ¿La filosofía en el espacio público? ¿Qué hace la filosofía en el espacio público? Es una pregunta similar a la que sin más protocolo podría dirigirsele a uno que recién ha llegado a un lugar al que no ha sido invitado: ¿Y tú, qué haces aquí? Quiero decir con esto que existe una tensión entre la filosofía (no pienso en una en particular, una orientación, una escuela, sino en algo así como el temple filosófico) y el llamado 'espacio público'. Esa tensión no supone que la filosofía poco o nada tenga que ver con lo público y solo ocasionalmente pueda presentarse en su foro como una especie de intruso al cual se le hace presente su condición foránea. No. La tensión

---

<sup>1</sup> Académico de Filosofía y Estética en la Universidad de Chile. oyarzun.pablo@gmail.com

atañe a lo mucho que vincula a la filosofía con lo público (se podría decir, también, lo común, pero prefiero reservar este aspecto para más tarde) y a la mucha, no, a la absoluta dificultad de que ese mucho pudiese alcanzar una figura estable, permanente. Dicho de otra suerte, que ese mucho pudiese compartir un mismo presente con aquello que, en cada caso, es actual en el espacio público y como tal espacio. “[L]a filosofía es *su época (ihre Zeit, “su tiempo”) aprehendida en pensamientos*”, afirmó G. Hegel (1989, 26). Solo que “aprehender”, que es también un ‘llevar’, traer la época a pensamiento, lo cual toma tiempo (*Zeit*), y la diferencia, el diferimiento que hay entre ese aprehender y el dejarse la época (el tiempo) concebir no es insignificante: es la significación misma. En tanto que cumplida significación, la filosofía es inevitablemente tardía, dice G. Hegel: “En cuanto que *pensamiento* del mundo, solo aparece en el tiempo después de que la realidad ha consumado su proceso de formación y llegado a su término” (1989, 27). Su tardanza crepuscular es la del búho de Minerva, que levanta el vuelo cuando rompe el atardecer.

Todo esto suena hermoso (y como muchas cosas que suenan hermosamente, lleva también un ligero retintín de *kitsch*); yo al menos le rindo un modesto homenaje a lo que magníficamente dice G. Hegel en su Prefacio. (No es que Hegel carezca de espléndidas alocuciones en su obra prolífica, es que sus prefacios y demás discursos similares invitan a la rendición y casi a la ofrenda, a la vez que manifiestan, a veces sin querer, el tiempo que toma alcanzar la actualidad.).

Esta condición vespertina o en todo caso tardía de la filosofía me sugiere otra ilustración: “Así dicen que conviene llegar a la guerra y al combate (*polémou kai mákhes*)”, es el saludo burlón que Calicles obsequia a Sócrates, al inicio del diálogo *Gorgias*, de Platón. Replica Sócrates: “¿Quizá nos hemos retrasado y, como suele decirse, hemos llegado después de la fiesta (*heortês*)?” Se observará el contraste entre guerra y festejo, al que no hace caso Calicles o en cuya trampa cae —no

podría decidirse tan tempranamente si es lo uno o lo otro— y coge el hilo que Sócrates maliciosamente le alcanza: “Y por cierto después de una fiesta urbanísima (*asteías*), pues hace un momento Gorgias ha disertado magistralmente sobre muchas y bellas cosas” (Plat. Gorg. 447a).<sup>2</sup> En este caso, por cierto, el filósofo no es un intruso, sino uno de los convidados al festín, que no tardará en convertirse en agudo combate. Será el combate de filosofía y retórica, la lucha, podría decirse, por el dominio, por la soberanía de la palabra como articuladora de la vida de la *polis* y en ella. Pero por eso mismo, por la incivildad de convertir un festín en abierta batalla, se le hará presente a Sócrates que, si bien ha sido invitado, se comporta como un intruso o, al menos, como uno que desconoce o infringe las reglas de la sociabilidad y las buenas costumbres. Es, como él mismo admite, un *agroikós*, un rústico recién llegado de lo agreste a la ciudad, al *ásty*, nombre del que deriva el lisonjero adjetivo con que honra Calicles el amplio discurso que acaba de proferir Gorgias: *asteíos*, urbanísimo, elegante<sup>3</sup>.

Pero no me voy a quedar en este diálogo, al que le tengo inapelable afición: tiendo a leerlo como documento fundacional de la metafísica de Occidente. Un librito escribí hace lustros al respecto, pero sospecho que ya quedó inédito. Mi intención al citar el *Gorgias* en su escena inicial apuntaba a aquello que Platón tenía

---

<sup>2</sup> Cito según la traducción de Julio Calonge Ruiz, que he modificado en un solo punto: donde Calonge traduce “magnífica” he puesto “urbanísima”; de inmediato se verá por qué. El texto griego lo he consultado en Platón (1963).

<sup>3</sup> Por cierto, en este comienzo cortesano, llevado al ritmo de las mutuas venias, semejante invectiva no tiene lugar. Lo tendrá una vez que Gorgias, arrinconado por la encuesta de Sócrates acerca de su arte, no pueda compaginar el profesado saber de la virtud con los perniciosos usos de la retórica en que pueden incurrir sus aprendices. Polos irrumpe: “Llevar la conversación a tales extremos es una gran rusticidad (*pollè agroikía*)” (Plat. Gorg. 461c). Poco más adelante, Sócrates mismo expresará temor de ofender a Gorgias por su rudeza, que, alega, consiste en decir la verdad (Plat. Gorg. 462e).

entre ceja y ceja en este diálogo: la retórica, como el arte de la palabra pública, que por la palabra tiene bajo su dominio todas las potencias (Plat. Gorg. 456a) y, así, a la total envergadura de lo público como tal; arte soberana, por consecuencia. Por cierto, este desplante de Gorgias será refutado con la tesis de que la retórica no es en absoluto un arte y que su índole es, en verdad, parasitaria, porque descansa en la adulación. No juzga así el discípulo del autor de este crispado diálogo, Aristóteles. En su *Retórica* le restituye a esta sus fueros de arte y reivindica su capacidad para abordar (como la dialéctica, pero también distinta de ella) asuntos que no pertenecen a ninguna ciencia ni coto experto en particular, sino que son de conocimiento y de interés de todos (se entiende que Aristóteles no podría haber dicho “de todas y todos”). Es, habrá que decir, el arte público por excelencia. No por ello, sin embargo, el arte soberana de Gorgias. Su vocación es más la verdad que el poder, y en esa verdad —verdad de verosimilitud— radica esencialmente lo público.

Se podría sospechar que esta suerte de recordatorio museológico obedece a una táctica distractora. Al fin y al cabo, en nada se parecen nuestras sociedades a la Atenas que declinaba en el siglo IV antes de nuestra era. Pero algo hay en que la encuesta aristotélica sigue teniendo validez rotunda. Si todo lo público depende de la verdad, de la verdad en los asuntos que conciernen a un colectivo, pero de una verdad que consiste en su parecer, ajena a la certeza de las ciencias, y que no tiene otra posibilidad que sostenerse en esa consistencia por obra de un discurso que fomenta ese parecer y durante el tiempo en que ejerza su fuerza persuasiva, entonces lo público es de una fragilidad extrema, está cruzado de contingencia, de punta a cabo. Esos dos rasgos me interesan por lo pronto: por una parte, la textura del espacio público es discursiva: su principio de articulación es la palabra; por otra, la condición de existencia de lo público es su misma contingencia. Como una

apostilla a estos dos rasgos habría que decir que la palabra es receptiva a la contingencia, tiene la capacidad de darle forma.

Si hablo en este caso de contingencia, entiendo que es una contingencia inherente, no una que eventualmente pueda sucederle a lo público y su espacio por irrupción desde un exterior y a la manera de un accidente. La contingencia de lo público y su espacio le son constitutivas, en la medida en que este espacio es plaza de concurrencia de los intereses, concebidos primariamente como factores de lo que cada individuo o cada grupo juzga ser incremento de la propia existencia, del propio poder. Cada uno de esos intereses, como vectores de existencia, brega por su predominio o su provecho; cada uno trae consigo la tendencia a restar ese espacio de lo público, a apropiarse de él, a privatizarlo, si cabe decirlo así.

En virtud de tal concurrencia, se podría pensar que no hay una diferencia esencial entre el espacio público y el mercado —es el credo de los liberales—, pero nada puede ser más diferente: de hecho, en la afirmación de esa diferencia se juega la índole misma de lo público; y la confusión entre uno y otro, mercado y espacio público, es prueba de la fragilidad de este último. Si el ágora de la antigua Grecia era el sitio al que acudían los comerciantes y los artesanos a ofrecer y vender sus productos, se debía a que ella era, ante todo, la plaza abierta de la asamblea, en que se adoptaban las decisiones fundamentales para la existencia de la colectividad; en cierto sentido, podría decirse que el mercado mantenía una relación parasitaria con la asamblea, es decir, con la concurrencia ciudadana interesada por lo que a todos y a cada quien podía concernirle y que solo la palabra podía hacer manifiesto. A diferencia del mercado, que necesariamente supone algún tipo de equivalente para la realización de sus transacciones, la palabra, elemento de lo público, es lo in-equivalente por excelencia. Ninguna palabra es intercambiable con otra, y si llega a serlo es porque se le ha birlado su fuerza específica, para igualarla a lo que en el mercado es valor equivalencial, medida básica de intercambio.

En este mismo punto puede observarse la diferencia radical entre mercado y espacio público. La equivalencia mercantil es, supone, reproduce y tendencialmente acentúa la desigualdad de los concurrentes, una desigualdad que no atañe primariamente a sus características propias, sino a la posesión, acceso y gestión del factor equivalencial, lo que a su vez revierte sobre aquellas características —de mil modos posibles— denotando desigualdad también en ellas.

En lo público, en cambio, los concurrentes son iguales, como portadores y actores de la palabra: lo que los hace iguales es lo in-equivalente por excelencia. La igualdad es consustancial a lo público. Sin duda que se la puede restringir (por exclusión de individuos y grupos, negación de condiciones y competencias, etc.), y de hecho toda configuración pasada y presente de lo público supone algún tipo de restricción, pero los sujetos de lo público son, en cuanto tales, iguales, sin perjuicio de la diversidad y eventual antagonismo de sus intereses, y solo en esa calidad actúan públicamente, solo en esa calidad pueden converger en un interés común. En virtud de tal igualdad, que no desconoce la diversidad de intereses, pero tampoco la valida o sanciona como un dato, lo que se llama interés común es algo absolutamente ajeno a los intereses particulares de esos sujetos: desde luego no es su mediana o su equivalencia ni tampoco el producto, por suma y resta, de una negociación, o el remanente de un proceso de abstracción que redujese los múltiples intereses a un 'denominador común'. El interés común, en este sentido, es originario, inconmensurable con la particularidad de los intereses de cada cual o de cada grupo. Es, más y menos que un que un resultado o un acuerdo, una promesa: la promesa de una existencia (un *inter-esse*) *en común*. Y es la palabra —el órgano de la promesa— la encargada de producir el interés común en su originariedad.

Por supuesto, lo que de este modo intento describir es una *idea* de espacio público, solo que no al modo platónico o, matiz de por medio, al modo del ideal,

con función regulativa y al mismo tiempo asintótica. Entiendo la tal idea (siempre que se le conceda algún crédito) como una condición que es efectiva en toda configuración de espacio público, efectiva en cuanto siempre latente en cualquiera de ellas. Y toda configuración del espacio público obedece siempre a un curso histórico dual. Por una parte, procesos sociales que impulsan y provocan la apertura de espacios de comparecencia y actuación de amplios grupos. Por otra, operaciones hegemónicas de un poder establecido que en cada caso circunscribe, fija y estandariza lo que se conciba como espacio público y las formas lícitas y reguladas de comparecer y actuar en él. Lo que en general conocemos bajo el nombre de 'espacio público' en lo que derechamente nos concierne (en Occidente) es precisamente lo que hemos heredado de un curso dual semejante: el ascenso y predominio de la burguesía en la determinación del sentido moderno de lo público y las sucesivas formas de circunscripción y regulación de lo público por un poder establecido (sin perjuicio de reconocer la gravitación de un poder naturalizado: pensemos en el poder patriarcal).

No voy a entrar en la cuestión de las formas hoy vigentes, del modo hegemónico de configuración de lo público y su espacio en el presente, múltiplemente determinado, pero en el cual se advierte gruesamente el debilitamiento del poder establecido del Estado, la capacidad modeladora del mercado (de ahí la confusión a que aludía antes), el esfumado de la frontera entre lo privado y lo público (una frontera que nunca ha sido tajante ni intransitable), la mediación técnica de todos los procesos de subjetivación y socialización. Quiero volver a mi asunto inicial: qué, en todo esto, concierne a la filosofía, cuál es su figura con respecto a lo público, qué le corresponde hacer u omitir en lo que atañe al espacio público, cuál, en fin, es su posible modo de comparecencia en este.

Al sustituir una preposición por una conectiva y hablar de 'la filosofía y el espacio público' buscaba indicar un hiato y una distancia. Tiene que ver esto con el dato

primario de que el 'espacio público' es siempre el producto de un compromiso entre los dos vectores que mencionaba antes, compromiso en el cual la configuración, la delimitación y regulación de ese mismo espacio se debe a una agencia hegemónica y la expresa. La distancia a que aludo atañe a esos dos vectores, pero ante todo, y decididamente, al último, a la determinación vigente de lo que sea y valga como 'espacio público' y como sentido de lo público por un poder establecido. Esa determinación la filosofía no la puede conceder, respecto de ella necesariamente debe tomar distancia y en esa misma medida no puede comparecer en el espacio público conforme a las pautas que lo regulan y circunscriben, como un discurso más entre los que lo pueblan de rumores. Suya tiene que ser cierta reserva.

José Ortega y Gasset, que ha de haber sido el mayor intelectual público español en el siglo XX, de figura eminente y rotunda, tenía, me parece, expresa reticencia ante lo público como aquello que está dado y es vigente, el conjunto de usos sociales reinantes en una determinada época o periodo y en una determinada comunidad, cuya textura y modo de estar presente para cada quien (con presencia que es prioritariamente implícita y solapada) es la 'opinión pública'. Ejerce esta, sostiene Ortega, una coacción por lo pronto irresistible sobre los individuos, la cual se hace manifiesta, con peso y hasta violencia, mediante la agencia del 'poder público', como emanación de la opinión susodicha<sup>4</sup>.

Trazaría aquí una línea divisoria entre lo que Ortega concibe como la 'opinión pública' y la opinión a secas, sin ceder necesariamente al distingo entre aquella, la 'pública' y la que él mismo llama la 'particular', que no responde a la vigencia de la primera y acaso disiente de ella o se le opone. Hablo de la opinión como esa

---

<sup>4</sup> Refiero, para todo esto, al decimosegundo y último capítulo de *El hombre y la gente* (Ortega y Gasset, 1964), titulado "El decir de la gente: las «opiniones públicas», las «vigencias» sociales. — El poder público", en el séptimo volumen de la edición de las *Obras completas* de Ortega y Gasset (especialmente las páginas 264-269).

polifonía de murmullos a que me refería hace un momento. En ese contexto, la reserva que sugiero nada tiene que ver con la afirmación de una diferencia sustantiva entre, digamos, la palabra experta de la filosofía y la mera opinión, respecto de la cual aquella se distingue desde una eminencia que reclama para sí el derecho primario a la verdad (descontado que la época de tal altivez es cosa pretérita), o bien, de manera menos altisona y más flemática, desde un apartamiento que encuentra refugio en el tecnicismo y el intercambio *inter pares* (que, si es, en cuanto meramente escolar, el exclusivo modo de existencia de la filosofía, no dista de ser el más triste de todos)<sup>5</sup>.

El espacio público es el espacio de la opinión. El tejido discursivo de que hablaba antes es la fábrica de la opinión, a la que corresponde aquella verdad que parece serlo —la verdad de lo verosímil— como única verdad de lo público. Si la filosofía comparece en ese espacio no puede sino hacerlo (no puede sino ser percibida, escuchada) como opinión, pero es precisamente bajo esa condición que tiene marcar la diferencia, abrir la distancia. ¿Cómo habrá de hacerlo?

Concierne a la filosofía el cuidado de la palabra (si se le quiere llamar *logos* no me opongo, siempre que no se le dé un sentido restrictivo o algún rancio abolengo), diré que es responsable por la palabra, responde en ella y por ella a aquello que como lo real —quisiera decir: *lo real de lo real*— se le presenta una y otra vez

---

<sup>5</sup> En discordia con esta modalidad tiendo a leer lo que dice Kant acerca del uso público de la razón en su celebrado ensayo “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es Ilustración?”. Sostiene allí que la Ilustración no requiere sino la libertad menos dañina de todas, que es precisamente ese uso público, ejercido por un docto “ante todo el público de los lectores”, a diferencia del uso privado de razón, que un funcionario u oficial civil puede hacer en el desempeño de sus mismas funciones (Kant, 1923, pág. 37). Este uso que alguien hace de su razón y en su propio nombre en el espacio público sugiere, me parece, una responsabilidad fundamental de esa persona en su calidad de docto. Para ningún “docto” es más alta esa responsabilidad que para el filósofo. Me dirijo a ese punto ahora.

bajo la figura serpentina de la pregunta, de una pregunta que le ronda antes de que ella misma formule las suyas, que son como estelas de esa primeriza, indócil y tácita. Eso es, sumariamente dicho, la contingencia, lo que toca, lo que nos toca.

Porque responde en la palabra y por ella, y porque la palabra es la fibra de lo público, responde por lo público, pero no —nunca— por lo público dado, establecido y circunscrito desde la agencia impositiva de un poder, cuyo sino es protegerse de lo real, ponernos al abrigo de lo real y fortalecerse continuamente en esa miserable dádiva de seguridad cuyo precio es demasiado alto, porque es la existencia misma en su posibilidad y su albur. Responde la filosofía —si comparece en el espacio público del caso y si no comparece, siempre que no se enclaustre en la triste pasión de que antes hablé— responde por lo público, por lo común, responde por él como el espacio abierto y los espacios por abrir en la realización del común *inter-esse*.

## REFERENCIAS

- Aristóteles. (2000). *Retórica* (Trad. J. M. Pabón & M. G. Valdés). Madrid, Gredos.
- Hegel, G. W. F. (1989). *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Werke 7*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Immanuel, Kant. (1923). *Gesammelte Werke. Akademie-Ausgabe. Band VIII*. Berlin: De Gruyter.
- Ortega y Gasset, José (1964). El hombre y la gente. *En*: Ortega y Gasset, J. (1948-1958). *Obras completas. Tomo VII*. Madrid: Revista de Occidente.
- Platon (1963). *Œuvres complètes. Tome III. Gorgias – Ménon*. Paris, Société d'Édition "Les Belles Lettres".
- Platón (1987). *Gorgias* (Trad. Julio Calonge Ruiz). *En*: Platón, *Diálogos II. Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*. Madrid, Gredos.