

ACERCA DE LA FILOSOFÍA COMO FORMACIÓN POLÍTICA

Andrés Fortunato / Universidad de Buenos Aires

Todo movimiento colectivo que trata de introducir modificaciones de fondo en la estructura social, debe tener una sólida justificación filosófica.

J. D. Perón

Para pensar algo, muchas veces es más fácil y productivo empezar por sus lugares comunes que por un punto de partida novedoso. Y esto es lo que vamos a hacer en este trabajo: transitar una serie de temas del sentido común como base para la discusión acerca del carácter político (o no) de la filosofía. Creemos que el tema exige tal punto de partida. Parece haber algo en el sentido común que, siempre que se menciona a la filosofía, lleva a preguntarse por su utilidad o su valor social y, por ende, por su función política. Uno no se pregunta por el valor social del oficio del zapatero, porque es obvio. Tampoco se pregunta con seriedad por lo político en la tapicería, por más interesante que pueda ser el tema. Y esto fundamentalmente por dos razones: el zapatero tiene una función clara que se diferencia de las otras y el tapicero no anda diciendo que todos, en algún momento de su vida se dedican solemnemente a la tapicería. Sin embargo, el filósofo no tiene ni una función claramente diferenciada a la de los otros trabajos, ni puede decir que su actividad es exclusiva de su gremio. La filosofía es, a pesar de su gremio, mucho más que su gremio, es algo de todos. En tanto actividad y trabajo contiene algo que no contienen muchas otras actividades o trabajos, que es la pretensión de universalidad. Ni el filósofo más profesionalizado puede negar que de su título se apropian no sólo él y sus colegas, sino mucha gente menos matriculada y en situaciones menos solemnes. Ni nosotros podemos negar que cualquiera que se ponga a filosofar lo está haciendo realmente. Adviértase que no pasa lo mismo con las ciencias sociales: si bien hay lugares comunes de la sociología o la economía, se suele considerar que, en tanto disciplinas, poseen un saber técnico que las separa de sus respectivos lugares comunes y charlas informales. En la filosofía no sucede lo mismo, principalmente porque no se puede decir que tenga un saber técnico.

La filosofía, entonces, a diferencia de la tapicería o la sociología, es algo que hacen, al mismo tiempo, todos y algunos (no todos) que trabajan en la filosofía. Hay filosofía profesional y filosofía “de la vida”, de la calle o común. Y acá es justamente donde reside su carácter político. En la medida en que la filosofía es algo tan extendido que determina la vida en comunidad, que opera en la reproducción de las condiciones de vida de determinado pueblo o conjunto, entonces, es política. Pero no la filosofía profesional, sino la filosofía detrás de las acciones de los agentes históricos, detrás de la ley y las relaciones de intercambio económico, detrás de la “cultura”. Ahora bien, ¿que sucede con la filosofía profesional? ¿Conviene preguntarse por su carácter político? Es muy común preguntarse por el carácter político de la filosofía, tanto como lo es preguntarse por el de cualquier otro saber disciplinar. No es común que esta pregunta prospere demasiado en el ambiente profesional. A menudo queda reducida por el prejuicio a una cuestión banal: si cierta obra o autor es muy político o muy poco político, si tiene una posición, si es crítica o no crítica. Parece que, en el ámbito propio de la filosofía profesional, que es la universidad, esta pregunta siempre se plantea (quien sabe desde cuando, no vamos a hacer historia acá) como una cuestión subsidiaria del problema de la *crítica*, palabra usada si las hay en nuestra jerga, tan usada que podría decirse que no aparece como problema. Tan usada que, podría decirse, la filosofía es la crítica. Basta pensar en los artículos, abstracts, libros, incluso sólo en sus títulos o índices, para oler la profundidad de la crítica, ese aire de los textos, esa actitud predilecta de los autores. Uno podría hacer una genealogía de la lectura (algo que ya dijimos que no vamos a hacer acá) en su relación con la crítica, ambas son, después del guiño lingüístico, coextensivas. En la medida en que la lectura y la textualidad se vuelven definitivas del ejercicio filosófico, la forma en que esto se realiza, el sello que debe tener, es la crítica. Si no hay crítica, bueno, entonces algo anda mal. Fundamentalmente la argumentación. La crítica filosófica es un tipo de argumentación (no el único) que sólo conoce la negatividad. Ejemplo: la filosofía es, por definición, anti-dogmática; todo pensamiento filosófico huye (es una escapada) de lo eternizable en la necesidad. No hay posición filosófica que no sea criticable y el ejercicio mismo de la filosofía consiste en ganar vuelo en la medida en que avanza en la negación de su objeto, su tema, su texto. Los pensamientos más valiosos son los que muestran las contradicciones de otros y, así, se salvan de arriesgarse a ser contradictorios. Ahora bien, esto es paradójico por dos razones: por un lado es formalista, en tanto el contenido puede variar sin que la forma, la negatividad, cambie en lo más mínimo; por otro lado, esto implica que sólo hay un tipo de filosofía, la negativa. Con lo cual, la filosofía en tanto crítica, es completamente acrítica. ¿Que consecuencias hay de esta aparente paradoja? En primer lugar, la imposibilidad de la filosofía de asumirse como presente

contingente. En segundo lugar, la imposibilidad de la filosofía de reconocerse como hecho o acto, como finitud. La negatividad salva a la filosofía de la finitud. El problema es que esto implica la reducción de la filosofía a una dimensión exclusivamente individual. El único que puede ser tan crítico como la filosofía lo pretende, que puede llegar a ejercer la negación de todo tipo de contenido, es el individuo. En la medida en que la subjetividad se constituye como grupo, en la medida en que entra en lo comunitario o en que el individuo es social, la negación se vuelve determinada. La crítica deja de ser radical y empieza a reconocerse como una particularidad con ciertas características que *no puede* negar. Lo cual no es una decisión subjetiva, sino un acontecimiento objetivo: en la medida en que se niega, deja de existir. Claro que esto no borra la negatividad, sino que la vuelve determinada.

Ahora bien, las consecuencias de la paradójica definición crítica de la filosofía se pueden ver en otros lugares comunes que aparecen en la hora de la pregunta por el carácter político de la filosofía: fundamentalmente en la idea de contexto.

Cuando uno se pregunta por la utilidad política de una filosofía, se pregunta por su relación con el contexto. Cuando quiere salir de la aparente autonomía del saber filosófico y encontrar algo de su dimensión práctica, va al contexto. Texto y contexto se complementan, pero de manera tal que permanecen absolutamente separados. Se puede pensar el contexto de un texto, pero jamás reducirlos a la misma cosa. El texto no es su contexto, éste ayuda a entenderlo pero no lo define. Ahora bien, lo que a nosotros nos interesa acá es el pensamiento inverso, el texto del contexto. Esto es lo que hay que recuperar de la filosofía hegeliana. En Hegel, como se suele decir, encontramos la primera identificación entre filosofía e historia, la más acabada introducción de la historia en el seno mismo de la filosofía. La filosofía deja de ser un saber de lo ahistórico para convertirse en un saber de lo absoluto en su historicidad. La lógica o la ontología no están en absoluto escindidas de los acontecimientos históricos, no hay relación de exterioridad entre ellos. Como dice K. Löwith:

La historia de la filosofía no es para Hegel algo junto o sobre el mundo, sino mismo "lo interno de la historia mundial (Weltgeschichte)". Lo que de la misma manera gobierna a ambas es lo Absoluto como espíritu del mundo, a cuya esencia también pertenece el movimiento de la historia. (Löwith 1969: 44)

La filosofía y su contemporaneidad, la historia, son lo mismo, ambas están constituidas por el espíritu. Toda época deviene bajo la forma de una unidad, lo cual no quiere decir que permanezca impertérrita. Todo lo contrario, la movilidad y particularidad de la historia se dan

como exteriorización del espíritu, particular y el universal se identifican. Para la discusión acerca de los contextos de las obras filosóficas, esto es sumamente revelador. No se trata de establecer un puente entre ambos, sino de encontrar la forma de comprender el sentido en el cual ambos son lo mismo. La filosofía, antes de ser obra y expresión, existe de manera independiente a sus autores, en la cosa misma, en la acción histórica. La acción histórica (*Geschichte* y no *Historie*) no es posible sin una determinación conceptual, sin una filosofía, digamos, “de fondo”. En este sentido, encontramos en algunos pasajes de Hegel una dinámica entre concepto y experiencia o filosofía e historia que evade la sacra hermenéutica del texto/contexto. Basta leer el final de la *Fenomenología del espíritu* para inflamarse con la comprensión de este proceso:

Su conservación [del espíritu] vista por el lado de su ser allí libre, que se manifiesta en la forma de lo contingente, es la historia, pero vista por el lado de su organización conceptual es la *ciencia del saber que se manifiesta*, uno y otro juntos, la historia concebida, forman el recuerdo y el calvario (*Schädelstätte*) del espíritu absoluto, la realidad, la verdad y la certeza de su trono, sin el cual el espíritu absoluto sería la soledad sin vida; solamente:

del caliz de este reino de los espíritus

rebosa para él su infinitud (Hegel, 1966: 473)

La palabra “calvario”, legado del cristianismo, significa aquí la síntesis de carne y espíritu. Vemos, entonces, que la filosofía no puede entenderse con la tabla del texto/contexto, sino en tanto algo real y activo en la historia. Ciertamente no es el caso de la filosofía profesional, pero ese es otro tema. Una vez que hemos llegado a este punto, resta preguntarse por la contemporaneidad de la filosofía, ya no por su contexto en tanto vaga ubicación en un período x de tiempo, sino por la coyuntura de una filosofía.

Esta es otra cuestión que surge en el momento en que política y filosofía se cruzan. Ciertamente podría decirse que el calvario del concepto tiene su máxima expresión en la máquina política. El ejercicio del poder o la organización que una comunidad se da para reproducir su propia vida en tanto unidad, suponen y se dan sobre la base de conceptos, de ideas. Claro que esto no supone una relación de causa y consecuencia. No es el caso que las ideas de Kant hayan sido la causa de ciertos devenires de Europa, ni que ellos hayan provocado una filosofía crítica. Sin embargo, para Hegel la renuncia al pensamiento especulativo en la filosofía crítica kantiana es también algo que ocurre en el sentido común, en

el pueblo. Uno podría decir que la *Ciencia de la lógica* se escribe como respuesta a esto. Como dice en la introducción:

Mientras la ciencia y el intelecto humano común trabajaban juntos para realizar la ruina de la metafísica, pareció haberse producido el asombroso espectáculo de un *pueblo culto sin metafísica* –algo así como un tempo con múltiples ornamentaciones pero sin sancsanctórum–. (Hegel 1999, III:6)

Si la filosofía siempre llega tarde, si el buho de Minerva inicia su vuelo al atardecer, es porque está allí desde el amanecer. Los conceptos antes de ser expresados, expuestos, en una escritura, son parte activa del devenir político de un pueblo. En otra parte de su obra, en las *Lecciones de filosofía de la historia universal* de 1822 concretamente, Hegel establece una clasificación de los “modos de considerar la historia” que puede ser esclarecedora. Según nuestra lectura, estos modos no son, para Hegel, solamente historiografía, sino también, y fundamentalmente, modos en los que la historia acontece. Podríamos destacar dos de ellos: el más pobre, por ser el más ligado a la particularidad y la contingencia, y el más elevado por ser el del punto de vista universal. El primero es el que Hegel llama la “historia originaria” y el segundo la “consideración filosófica de la historia”. Si en el primer caso predomina la acción: “La cultura del historiador y la cultura de los sucesos que describe; el espíritu del autor y el espíritu de la acción que narra, son uno y el mismo” (Hegel 2008: 152) y “Por eso no tiene el autor reflexiones que añadir, puesto que vive en la cosa misma y no ha trascendido de ella.” (Hegel 2008: 152). En el segundo caso, el punto de vista universal implica una distancia de los hechos que posibilita abarcarlos en su totalidad. Este punto de vista, sin embargo, no es formal: “(...) no es de una universalidad abstracta, sino concreta y absolutamente presente. Es el espíritu, eternamente en sí, y para quien no existe ningún pasado.” (Hegel, 2008: 160)

Vemos, entonces, como se da una unidad entre el aspecto coyuntural o la historia del presente y el aspecto filosófico o universal. La filosofía es esencialmente política en la medida en que es autoconciente de su performatividad histórica, en la medida en que es concreta. Si bien el Hegel del buho de Minerva parece aristotélico en el sentido en que no se puede ser filósofo y político a la vez (el primero aparece cuando el segundo ya se fue y el concepto se hace cuando la experiencia ya se realizó), hay un Hegel para recuperar, el que entiende a la filosofía como un saber activo en el devenir del espíritu: “Lo universal de la contemplación filosófica es, justamente, el alma que dirige los acontecimientos mismos, el Mercurio de las acciones, individuos y acontecimientos, el guía de los pueblos y del mundo.” (Hegel 2008: 160).

Es el Hegel para el cual “La lectura del periódico es una suerte de oración realista matutina. Uno orienta su actitud hacia el mundo o bien por dios o bien por lo que el mundo es. La primera da tanta seguridad como la última, en ello sabe uno como pararse.”

Este es el Hegel de Gramsci. Sin profundizar en la lectura de Gramsci, creemos que provee una clave para entender la utilidad de la filosofía como formación política en la medida en que profundiza en esta síntesis entre filosofía y acción históricas. Es este aspecto y, nos atrevemos a decir, no el profesional, el que torna política a la filosofía. En la medida en que la filosofía como profesión se acerca a la filosofía como determinación conceptual de la coyuntura y la historia, se vuelve política. Por supuesto que esto no significa que deba dar las respuestas que da el político ante los problemas prácticos, esto (gobernar) ni siquiera Platón lo pudo hacer. Retomamos de Gramsci:

¿Qué es preciso entender por filosofía, por filosofía de una época histórica?
¿Cuál es la importancia y el significado de la filosofía, de los filósofos en cada una de tales épocas? Aceptada la definición de B. Croce sobre la religión, esto es, una concepción del mundo que se ha convertido en norma de vida, puesto que norma de vida no se entiende en sentido libresco, sino realizada en la vida práctica, la mayor parte de los hombres son filósofos en cuanto obran prácticamente y en cuanto en su obrar práctico (en las líneas directrices de su conducta) se halla contenida implícitamente una concepción del mundo, una filosofía. La historia de la filosofía, como se entiende comúnmente, esto es, como historia de la filosofía de los filósofos, es la historia de las iniciativas de una determinada clase de personas para cambiar, corregir, perfeccionar, las concepciones del mundo existentes en cada época determinada y para cambiar, consiguientemente, las normas de conducta conformes y relativas a ellas; o sea, por modificar la actividad práctica en su conjunto.

(...) La filosofía de una época no es la filosofía de tal o cual filósofo, de tal o cual grupo de intelectuales, de tal o cual sector de las masas populares: es la combinación de todos estos elementos, que culmina en una determinada dirección y en la cual esa culminación se torna norma de acción colectiva, esto es, deviene "historia" concreta y completa (integral).

(Gramsci 1971: 26, 27)

En este sentido, ya no se puede definir a la filosofía como *crítica*. Para que el concepto sea verdaderamente performativo, debe corresponder con una coyuntura, debe ingresar en la historia como real-racional y no meramente como crítica literaria. Esto último sólo es posible

para los individuos, pero la filosofía del Mercurio es colectiva. Toda filosofía que se precie de serlo, entonces, culmina en una práctica, ya que es sólo en la historia como acontecimiento que puede darse curso el concepto.

Bibliografía

- Gramsci, A. (1971). *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Hegel, G. W. F. (1999). *Phänomenologie des Geistes*, Hauptwerke Band II, Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- Hegel, G. W. F. (1999). *Wissenschaft der Logik*, Hauptwerke Band III, Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- Hegel, G. W. F. (1999). *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Hauptwerke Band V Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- Hegel, G. W. F. (1966). *Fenomenología del espíritu*. México DF: Fondo de cultura económica.
- Hegel G.W.F. (2008). *Filosofía de la Historia*. (De la Edición de Karl Hegel, Suhrkamp) Trad. de E. Suda. Buenos Aires, Editorial Claridad.
- Löwith, K. (1969). *Von Hegel zu Nietzsche*. Das revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts, W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart.