

## La función social de la filosofía \*

(1940)

Cuando en una conversación aparecen los conceptos de física, química, medicina o historia, los participantes, en general, asocian con ellos algo muy concreto. Si llega a surgir una diferencia de opiniones, pueden consultar un diccionario o alguno de los manuales corrientes, o bien recurrir a un especialista más o menos destacado en la materia en cuestión. La definición de cada una de esas ciencias se deduce directamente de su posición en la sociedad actual. Aunque ellas podrían hacer en el futuro los más grandes progresos, aunque es previsible que, por ejemplo, la física y la química llegarán a fusionarse algún día, sin embargo, nadie se interesa realmente por definir esos conceptos de otro modo como no sea relacionándolos con las actividades científicas que en este momento se encuadran en tales denominaciones.

Con la filosofía no ocurre lo mismo. Supongamos que le preguntásemos a un profesor de filosofía qué es la filosofía. Si tenemos suerte y damos por casualidad con un especialista que no rechace por principio las definiciones, nos dará una. Pero si aceptamos esa definición, pronto comprobaremos, presumiblemente, que no es, de ningún modo, la que se reconoce en

---

\* Fuente: Max Horkheimer, Teoría Crítica, La función social de la filosofía, (1940), Amorrortu Editores, Buenos Aires. 1974

general y en todas partes. Entonces podríamos dirigirnos a otras autoridades, o también leer manuales modernos o antiguos.

Eso sólo aumentaría nuestra confusión. Muchos pensadores, entre los cuales Platón y Kant son considerados autoridades, ven la filosofía como una ciencia exacta que posee un criterio de verdad propio, un campo de investigación y un objeto específicos.

Esta concepción estuvo representada en nuestro tiempo principalmente por Edmund Husserl en su último período.

Otros pensadores, como Ernst Mach, entienden la filosofía como continuación y síntesis de las ciencias especiales con miras a la formación de un todo unitario. También Bertrand Russell considera que la tarea de la filosofía sería «el análisis lógico seguido de la síntesis lógica».<sup>1</sup> En eso coincide enteramente con L. T. Hobhouse, según el cual «la filosofía tiene como meta (. . .) una síntesis de las ciencias».<sup>2</sup> Esta concepción se remonta a Auguste Comte y Herbert Spencer: para estos, la filosofía es la totalidad del saber humano. De ahí que, posteriormente, ella fuera ciencia independiente para unos y disciplina auxiliar para otros.

Si bien la mayoría de los autores de obras filosóficas acentúan el carácter científico de la filosofía, hay también algunos —y no precisamente los peores— que lo han puesto en duda con particular fuerza. Para Schiller, cuyos ensayos filosóficos tuvieron quizá mayor influencia que sus dramas, el fin de la filosofía consistía en introducir un orden estético en nuestros pensamientos y acciones. Sus resultados debían ser medidos solo según el criterio de belleza. Otros poetas, como Hölderlin y Novalis, representaron posiciones similares, y aun filósofos

---

<sup>1</sup> B. Russell, «Logical atomism», en *Contemporary British Philosophy*, J. H. Muirhead, ed., vol. I, pág. 379.

<sup>2</sup> L. T. Hobhouse, «The philosophy of development», en *ibid.*, pág. 152.

puros, como Schelling, por ejemplo, se acercan en muchas de sus afirmaciones a la posición sostenida por aquellos. También Henri Bergson hace hincapié en que la filosofía se hallaría estrechamente relacionada con el arte y, en todo caso, no sería una ciencia.

Esto no es todo, sin embargo. No solo en cuanto al carácter general de la filosofía las opiniones se apartan unas de otras; también respecto de su contenido encontramos las opiniones más divergentes. Todavía hay, por ejemplo, algunos pensadores para quienes la filosofía tendría que ver con los conceptos y leyes supremos del ser: en última instancia, con el conocimiento de Dios. Es el caso de las escuelas aristotélicas y neotomistas.

Luego está la concepción, relacionada con aquella, según la cual la filosofía se ocuparía del así llamado *a priori*. Alexander la describe como «el estudio empírico de lo no empírico o *a priori*, y de aquellos problemas que derivan de la relación de lo empírico con lo *a priori*» (espacio, tiempo, divinidad).<sup>3</sup>

Otros autores, que descienden de los sensualistas ingleses y de la escuela de Fries y Apelt, consideran la filosofía como la ciencia de la experiencia interior. Según los positivistas lógicos, como Carnap, ella se ocupa esencialmente de problemas lingüísticos; para Windelband y Rickert —cuya escuela tiene muchos adeptos también en Estados Unidos—, se consagra a valores universales, principalmente la verdad, la belleza, el bien, lo santo.

Por último, tampoco respecto del método existe una concepción unitaria. Los neokantianos creen que la actividad filosófica debería consistir en el análisis de conceptos y en su reducción a los elementos últimos del conocimiento. Bergson y Max Scheler consideran la «intuición de esencias» (*Wesemschau*)

---

<sup>3</sup> S. Alexander, *Space, time and deity*, Londres, 1920, vol. I, pág. 4.

como el acto filosófico decisivo. El método fenomenológico de Husserl y Heidegger es la antítesis del empiriocriticismo de Mach y Avenarius, y la logística de Russell, Whitehead y sus discípulos, el enemigo declarado de la dialéctica hegeliana. El modo de filosofar depende, para William James, del carácter y la experiencia de quien filosofa.

Hemos mencionado todas estas definiciones para demostrar que la situación en la filosofía difiere de la de las demás actividades intelectuales. Por más que en ellas existan muchos puntos de controversia, se admite una orientación general. Los principales representantes de cada ciencia están más o menos de acuerdo en cuanto al objeto y al método. En filosofía, en cambio, la refutación de una escuela por otra implica generalmente su rechazo total, el negar como radicalmente falsas sus teorías fundamentales. Esta actitud, claro está, no es compartida por todas las escuelas. Una filosofía dialéctica, por ejemplo, que sea fiel a sus principios, tenderá a conservar la verdad relativa de los diferentes puntos de vista y a integrarlos a su propia teoría, más abarcadora. Otras corrientes, como el positivismo moderno, son menos elásticas y simplemente excluyen del campo del conocimiento gran parte de la literatura filosófica, en especial los grandes sistemas del pasado. En suma, podemos considerar como hecho demostrado que quien utiliza la expresión «filosofía» comparte con su público muy poco más que una idea vaga.

Las ciencias particulares abordan problemas que deben ser tratados porque surgen del proceso vital de la sociedad en un momento dado. Tanto los problemas aislados como su adjudicación a disciplinas específicas derivan, en última instancia, de necesidades de la humanidad en sus formas de organización pasadas y presentes. Esto no significa que cada investigación científica satisfaga una necesidad urgente. Muchos trabajos científicos han llevado a resultados de los que la humanidad podría muy bien prescindir. La ciencia no constituye ninguna

excepción en cuanto al mal uso de energías que se observa en todos los dominios de la cultura. Pero también es cierto que el desarrollo de aquellas disciplinas cuyo valor para el presente inmediato es dudoso forma parte de ese derecho de trabajo humano que es una de las condiciones necesarias del progreso científico y tecnológico. Recordemos que ciertas ramas de la matemática, que en un principio parecían un simple juego, más tarde resultaron sumamente útiles. De modo que, aunque haya tareas científicas que no conduzcan a una utilidad inmediata, todas ellas poseen una potencial aplicabilidad, por lejana e indeterminada que parezca en este momento. Por su esencia, el trabajo del científico está en condiciones de enriquecer la vida en su forma actual. Por ello su actividad está, en gran medida, preindicada, y los intentos de modificar los límites entre los distintos campos de la ciencia, de desarrollar nuevas disciplinas, de diferenciarlas constantemente así como de unificarlas, están siempre determinados, consciente o inconscientemente, por las necesidades sociales. Estas necesidades influyen también, aunque en forma indirecta, en los institutos y aulas universitarios, para no hablar de los laboratorios químicos y de los departamentos de estadística de las grandes empresas industriales y de las clínicas médicas.

La filosofía carece de tales guías. Es cierto que en ella se depositan muchas esperanzas: se le pide que encuentre soluciones a problemas que las ciencias no tratan o tratan de manera poco satisfactoria. Pero la praxis social no ofrece ninguna pauta a la filosofía: esta no puede conducir a éxitos de ninguna especie. Lo que filósofos aislados pueden eventualmente ofrecer a este respecto se reduce a logros que no son específicamente filosóficos.

Pensemos, por ejemplo, en los descubrimientos matemáticos de Descartes y de Leibniz, en las investigaciones psicológicas de Hume, en las teorías físicas de Ernst Mach. Los enemigos de la filosofía dicen, a su vez, que, en caso de tener ella un va-

lor, ya no sería filosofía sino ciencia positiva. Todo lo restante de sus sistemas sería solo palabrería; lo que esos sistemas sostienen sería interesante algunas veces, pero por lo general aburrido y en todos los casos inútil. Los filósofos, por su parte, muestran una empeñada indiferencia frente al juicio del mundo exterior. Desde el proceso a Sócrates es evidente que mantienen una relación tensa con la realidad tal cual ella es, especialmente con la comunidad en que viven. Esa tensión cobra a veces la forma de una abierta persecución; en otras ocasiones se manifiesta, simplemente, en que su lenguaje no es comprendido. Se ven obligados a vivir en secreto, ya sea física o intelectualmente. También los científicos han entrado a veces en conflicto con la sociedad de su tiempo. Pero aquí debemos volver a la mencionada diferencia entre elementos filosóficos y elementos científicos e invertir los términos: las causas de la persecución residían en las concepciones filosóficas de estos pensadores, no en sus teorías científicas. Enemigos implacables de Galileo, entre los jesuitas, aceptaban que se le permitiera exponer públicamente su teoría heliocéntrica en caso de que él la incluyese en el contexto filosófico y teológico adecuado. Por lo demás, Alberto Magno ya había tratado esta teoría en su *Summa*, sin que se lo persiguiera a causa de ello.

Por otra parte, el conflicto entre científicos y sociedad, por lo menos en la Época Moderna, no está referido a conceptos fundamentales, sino a doctrinas aisladas, que en tal momento y en tal país no son toleradas por esta o aquella autoridad, pero que en otro país, en la misma época o poco después, si son admitidas y aun celebradas.

El carácter refractario de la filosofía respecto de la realidad deriva de sus principios inmanentes. La filosofía insiste en que las acciones y fines del hombre no deben ser producto de una ciega necesidad. Ni los conceptos científicos ni la forma de la vida social, ni el modo de pensar dominante ni las costumbres prevalecientes deben ser adoptadas como hábito y practicadas

sin crítica. El impulso de la filosofía se dirige contra la mera tradición y la resignación en las cuestiones decisivas de la existencia; ella ha emprendido la ingrata tarea de proyectar la luz de la conciencia aun sobre aquellas relaciones y modos de reacción humanos tan arraigados que parecen naturales, invariables y eternos. Podría argüirse que también la ciencia, con sus inventos y transformaciones tecnológicas preserva a la humanidad de petrificarse dentro de los carriles prescriptos por la costumbre. Si comparamos nuestra vida presente con la de hace treinta, cincuenta o cien años, podremos verdaderamente afirmar que la ciencia ha trastornado las costumbres y hábitos humanos. No solo la industria y los medios de transporte fueron racionalizados; también lo fue el arte. Un solo ejemplo puede ser suficiente. En épocas anteriores, un autor dramático elaboraba artísticamente los problemas humanos que lo conmovían, y lo hacía a su modo, en el aislamiento de su vida privada. Si la obra llegaba luego al público, él sometía con ello su mundo de ideas a una confrontación con la realidad, contribuyendo así a su propio desarrollo espiritual y al de la comunidad.

Hoy la producción de las obras de arte, así como su recepción por medio del filme y de la radio, está racionalizada en gran medida. Para la producción de un filme se contrata todo un equipo de expertos y, desde el principio, la meta no es la armonía con alguna idea sino con las opiniones del gran público, con el gusto de la masa, que ha sido primero cuidadosamente estudiado y planeado por esos expertos. Si un producto artístico entra eventualmente en contradicción con la opinión pública, ello no se debe, por lo general, a una oposición interna, esencial, con lo establecido, sino a una estimación inexacta de la reacción del público y de la prensa por parte de los productores.

Una cosa es segura: ningún dominio de la industria, sea material o intelectual, alcanza hoy un estado de estabilidad total; los usos, las costumbres no tienen tiempo de sedimentarse. Los

fundamentos de la sociedad actual cambian constantemente por la intervención de la ciencia. Difícilmente haya una sola actividad en economía o en administración que no sea constantemente simplificada y perfeccionada. Sin embargo, tras una visión más profunda se descubre que, a pesar de todos esos fenómenos, el modo de pensar y actuar de los hombres no ha progresado tanto como pudiera creerse. Por el contrario, sus acciones transcurren, al menos en una gran parte del mundo, mucho más mecánicamente que en otros tiempos, cuando se hallaban motivadas por una conciencia viviente dictada por la convicción. El progreso tecnológico ha contribuido, incluso, a cimentar con más firmeza viejas ilusiones y a producir otras nuevas, sin que la razón pudiera nada contra ello. Precisamente la difusión y la industrialización de instituciones culturales han hecho que factores significativos de la maduración intelectual involucionen o desaparezcan totalmente. Eso puede residir en la superficialidad de los contenidos, en la debilidad de los órganos intelectuales o en el hecho de que algunas facultades creadoras del hombre relacionadas con el individuo están a punto de desaparecer. La doble entrada triunfal de la ciencia y de la técnica ha sido señalada repetidas veces en los últimos decenios por pensadores tanto románticos como progresistas. No hace mucho Paul Valéry ha descrito esa situación con notable justeza. Cuenta cómo, siendo niño, fue llevado al teatro a ver la escenificación de un cuento infantil. En ella, un niño era perseguido por un genio malo que empleaba toda clase de ardidés diabólicos para asustarlo y capturarlo. Esa noche, mientras yacía en su cama, el genio maligno se le apareció al propio Valéry, rodeado de llamas infernales y demonios; de pronto la habitación pareció transformarse en un océano y las sábanas en una vela. Apenas desaparecía un fantasma y ya aparecía otro. Pero finalmente los terrores perdieron su eficacia en el niño, y cuando pareció que recomenzaban, exclamó: «*Voilà les bêtises qui recommencent*» («¡Oh, ya vuelven esas estupideces!»). Un



buen día, concluye Valéry, la humanidad podría reaccionar del mismo modo ante los descubrimientos de la ciencia y las maravillas de la técnica.

No todos los filósofos comparten —ni compartimos nosotros— la concepción pesimista de Valéry acerca del progreso científico. Pero hay que admitir que ni los logros de la ciencia en sí mismos ni el perfeccionamiento de los métodos industriales se identifican directamente con el verdadero progreso de la humanidad. Es notorio que los hombres, pese al avance de la ciencia y la técnica, empobrecen material, emocional y espiritualmente. Ciencia y técnica son solo elementos de una totalidad social, y es muy posible que, a pesar de los avances de aquellas, otros factores, hasta la totalidad misma involucionen; que los hombres decaigan cada vez más y se vuelvan desdichados; que el individuo como tal sea anulado y que las naciones marchen hacia su propio infortunio. Tenemos la suerte de vivir en un país que ha alejado hasta abarcar medio continente las fronteras nacionales que podrían dar motivo para una guerra.\*

Pero en Europa, mientras los medios de comunicación se volvían más rápidos y mejores, se acortaban las distancias y las formas de vida se volvían cada vez más semejantes, las barreras aduaneras no hicieron más que aumentar, las naciones se armaron febrilmente, y las relaciones exteriores, como la situación interna de cada país, se fueron aproximando de un modo cada vez más claro a un estado de guerra, hasta que ella terminó por producirse. Esta situación antagónica se impone también en otras partes del mundo, y nadie sabe si el resto del planeta estará en condiciones de mantenerse al margen de sus más graves consecuencias, ni por cuanto tiempo lo estará. El racionalismo individual puede ir acompañado de un completo irracionalismo general. Los actos de individuos que, en la vida diaria, pasan con toda justicia por razonables y útiles, pueden

---

\* El autor redactó este trabajo en Estados Unidos. (N. del T.)

resultar perjudiciales y hasta destructivos para la sociedad. Por eso, en períodos como el actual, es preciso recordar que la mejor voluntad para realizar algo útil puede tener como consecuencia lo contrario; simplemente porque esa voluntad puede ser ciega respecto de lo que rebasa los límites de su especialidad o de su profesión, porque ella se concentra en lo más cercano y desconoce la verdadera esencia de aquello que solo puede ser esclarecido en una conexión más amplia. El «no saben lo que hacen» del Nuevo Testamento se refiere solamente a malhechores. Si es que estas palabras no han de aplicarse a toda la humanidad, entonces al pensar no le está permitido constreñirse a las ciencias especializadas o al aprendizaje práctico de un oficio: a ese pensar que intenta esclarecer los supuestos tanto materiales como intelectuales que habitualmente son aceptados sin discusión alguna, y que imprime fines humanos a todas aquellas relaciones cotidianas que son realizadas y justificadas casi ciegamente.

Cuando se dijo que la tensión entre filosofía y realidad es fundamental, no comparable a las dificultades ocasionales que debe afrontar la ciencia en la vida de la sociedad, ello se refería a la tendencia, inherente a la filosofía, a no dejar que el pensamiento se interrumpa en ninguna parte y a someter a un control especial todos aquellos factores de la vida que, por lo común, son tenidos por fuerzas fijas, incontrastables, o por leyes eternas. Precisamente con esto tuvo que ver el proceso contra Sócrates. A la exigencia de someterse a las costumbres sancionadas por los dioses y de adaptarse incondicionalmente a un modo de vida heredado por tradición, opuso él que el hombre debe analizar sus acciones y configurar él mismo su destino. Su Dios habitaba en él, o sea en su razón y en su voluntad. Hoy la filosofía ya no discute acerca de dioses, pero la situación del mundo no es menos crítica. La aceptaríamos si estuviéramos dispuestos a afirmar que razón y realidad están reconciliadas, y asegurada la autonomía del hombre en la sociedad actual. La

filosofía se ve imposibilitada para ello; no ha perdido nada de su relevancia originaria.

Por esta razón se plantean discusiones en la filosofía, y, si ellas se refieren a su concepto, son mucho más radicales e irreconciliables que en las ciencias. La filosofía, en oposición a otras disciplinas, no tiene un campo de actividad fijamente delimitado dentro del ordenamiento existente. Este ordenamiento de vida, con su jerarquía de valores, constituye un problema en sí mismo para la filosofía. Si la ciencia puede aún acudir a datos establecidos que le señalan el camino, la filosofía, en cambio, debe siempre confiar en sí misma, en su propia actividad teórica. La determinación de su objeto forma parte de su programa en medida mucho mayor que en el caso de las ciencias especiales, aun hoy, cuando estas se encuentran tan concentradas en problemas de teoría metodológica. Lo ya expuesto explica por qué la filosofía ha encontrado mucho más eco en la vida europea que en Estados Unidos. La expansión geográfica y el desarrollo histórico hicieron que determinados conflictos sociales, que en Europa eran generados por las condiciones objetivas y estaban firmemente implantados en ellas, en Estados Unidos, donde urgía ocupar la tierra y cumplir las tareas cotidianas, alcanzasen ínfima importancia. Los problemas básicos de la vida social fueron solucionados, mientras tanto, de manera práctica, y las tensiones que inervan el pensamiento teórico en determinadas situaciones históricas no cobraron tanta significación. En los Estados Unidos, el pensamiento teórico ha quedado muy retrasado respecto de la comprobación y acumulación de hechos. Si esta clase de actividad satisface las exigencias que también allí, y con toda razón, se plantean al conocimiento, ese es un problema que no podemos tratar ahora.

Las definiciones de muchos autores modernos, de las que hemos citado alguna, no alcanzan a desentrañar aquello que es característico de la filosofía en cuanto la diferencia de todas las ciencias particulares. De ahí que no pocos filósofos miren con

envidia a sus colegas de otras facultades, quienes se encuentran en una situación mucho mejor, pues tienen un campo de trabajo delimitado de manera precisa y cuya utilidad social es indiscutible. Estos autores se esfuerzan por «vender» la filosofía como una clase especial de ciencia o, al menos, por demostrar que ella es muy útil a las ciencias especiales. En esta forma, la filosofía ya no es la crítica sino la servidora de la ciencia y de la sociedad en general. Semejante punto de vista adhiere a la tesis de que sería imposible un pensar que trascendiera las formas dominantes de la actividad científica y, con ello, el horizonte de la sociedad actual. El pensar debería, antes bien, aceptar modestamente las tareas que le plantean las necesidades, siempre renovadas, de la administración y de la industria, y cumplir esas tareas de la manera generalmente admitida. Si esas tareas, por su forma y su contenido, son útiles a la humanidad en el momento histórico actual, o si la organización social que las engendra es adecuada para el hombre, he ahí preguntas que, a los ojos de estos filósofos, no son científicas ni filosóficas, sino materia de decisión personal, de valoración subjetiva; están subordinadas al gusto y al temperamento del individuo. La única posición filosófica que se puede reconocer en esa actitud es la concepción negativa de que no hay una verdadera filosofía, de que el pensamiento sistemático, en los momentos decisivos de la vida, debe retirarse a un segundo plano; en una palabra: el escepticismo y nihilismo filosóficos.

Antes de continuar es necesario oponer el modo de concebir la función social de la filosofía, expuesto aquí, a otra concepción, representada por diferentes ramas de la sociología moderna, que identifica la filosofía con una función social general, a saber: la ideología.<sup>4</sup> Esta posición sostiene que el pensar filosófico, o, mejor dicho, el pensar como tal, sería simple expresión de una situación social específica. Cada grupo social, los

---

<sup>4</sup> Q. K. Mannheim, *Ideologie und Utopie*, Bonn, 1929. (*Ideología y utopía*, México, Fondo de Cultura Económica.)

*Junker* alemanes, por ejemplo, desarrollaría un aparato conceptual de acuerdo con su situación, así como determinados métodos y estilos de pensar. La vida de los *Junker* habría estado ligada, durante siglos, a una reglamentación específica de la herencia; sus relaciones con las dinastías de reyes de quienes dependían, y con sus súbditos, habrían presentado rasgos patriarcales. En consecuencia, todo su pensar se movería dentro de las formas de la sucesión generacional orgánica y ordenada del crecimiento biológico. Todo aparecería bajo la forma de los organismos y los vínculos naturales. La burguesía liberal, en cambio, de cuya suerte o desgracia depende su éxito en los negocios, y que ha aprendido por experiencia que todo debe ser reducido al común denominador del dinero, habría desarrollado una forma de pensar más bien abstracta y mecanicista. Su filosofía y su estilo intelectual se caracterizarían por sus tendencias no jerárquicas sino niveladoras. Lo mismo podría decirse de otros grupos, tanto anteriores como actuales. Así, debería preguntarse a la filosofía de Descartes, por ejemplo, si sus conceptos corresponden a los de los grupos aristocráticos o jesuíticos de la corte, a la *noblesse de robe*, o a los de la baja burguesía o de la masa. Cualquier esquema de pensamiento, cualquier actividad filosófica o cultural en general pertenecerían a un grupo social específico, del cual provendrían y a cuya existencia estarían fuertemente ligados. Todo sistema de pensamiento sería «ideología».

Esta concepción es, sin duda, hasta cierto grado, correcta. Muchas de las ideas hoy difundidas resultarían simples ilusiones si se las analizara desde el punto de vista de su base social. Pero no basta adjudicarlas a algún grupo social, como hace esa escuela sociológica. Hay que profundizar más y desarrollarlas a partir del proceso histórico en el cual esos mismos grupos sociales encuentran explicación. Tomemos un ejemplo. En la filosofía cartesiana, la forma de pensar mecanicista, especialmente la matemática, tiene significativa importancia. Cabría

incluso afirmar que toda esta filosofía es solo una generalización del pensamiento matemático. Podríamos, es cierto, tratar de encontrar un grupo de la sociedad que poseyese un carácter correspondiente a este modo de pensar, y posiblemente en la época de Descartes encontraríamos alguno. Pero más complejo, aunque más adecuado, sería investigar el sistema de producción de entonces y mostrar cómo a un miembro de la burguesía ascendente, justamente por su actividad en el comercio y la manufactura, le era necesario calcular de modo exacto si quería asegurar y extender su poder en el mercado de competencia que acababa de surgir. Lo mismo puede decirse de quienes, en la ciencia y la técnica, eran, por así decirlo, sus agentes, y cuyos inventos y demás trabajos científicos revistieron una importancia tan grande en la incesante lucha entre individuos, ciudades y naciones que caracterizó a la Época Moderna. Para todos estos sujetos, era natural que contemplasen el mundo bajo un aspecto matemático. Y puesto que su clase, en el transcurso del desarrollo social, llegó a ser característica de toda la sociedad, esta forma de ver se difundió mucho más allá de los límites de la burguesía. La sociología sigue siendo insuficiente. Necesitamos una teoría general de la historia. De lo contrario corremos el peligro de relacionar filosofemas significativos con grupos insignificantes o, en todo caso, no decisivos, o de interpretar mal la importancia de un grupo específico en el todo de la sociedad, y con ello también la relación cultural dada.

Pero esta no es aún la objeción más importante. La aplicación estereotipada del concepto de ideología a toda estructura de pensamiento se basa, en última instancia, en la idea de que no existe una verdad filosófica y, por lo tanto, ninguna verdad para la humanidad, de que todo pensar está «ligado al ser» (*seinsgebunden*). Con relación a sus métodos y a sus resultados, cada estructura de pensamiento pertenecería, pues, a una clase específica y tendría validez solamente para esa clase. Una actitud semejante respecto de las ideas filosóficas no incluye,

por ejemplo, su prueba objetiva; tampoco se pregunta por su aplicabilidad práctica, sino que se limita a su pertenencia, más o menos complicada, a un grupo social. Y eso colmaría las exigencias de la filosofía. Podemos ver fácilmente que esta escuela, que lleva finalmente a la fusión de la filosofía con una ciencia especial, la sociología, retoma la posición escéptica que acabamos de criticar. No se preocupa por explicar la función social de la filosofía, sino que tiene la suya propia: enervar el coraje de ese pensar que apunta al futuro, estorbar su tendencia práctica.

La verdadera función social de la filosofía reside en la crítica de lo establecido. Eso no implica la actitud superficial de objetar sistemáticamente ideas o situaciones aisladas, que haría del filósofo un cómico personaje. Tampoco significa que el filósofo se queje de este o aquel hecho tomado aisladamente, y recomiende un remedio. La meta principal de esa crítica es impedir que los hombres se abandonen a aquellas ideas y formas de conducta que la sociedad en su organización actual les dicta. Los hombres deben aprender a discernir la relación entre sus acciones individuales y aquello que se logra con ellas, entre sus existencias particulares y la vida general de la sociedad, entre sus proyectos diarios y las grandes ideas reconocidas por ellos.

La filosofía descubre la contradicción en la que están envueltos los hombres en cuanto, en su vida cotidiana, están obligados a aferrarse a ideas y conceptos aislados. Un ejemplo quizá muestre lo que quiero decir. La meta de la filosofía occidental, en su primera formulación acabada, la platónica, era negar la parcialidad y superarla en un sistema conceptual más amplio, más flexible, más adecuado a la realidad. En el transcurso de muchos diálogos, el maestro demuestra cómo su interlocutor se ve envuelto inevitablemente en contradicciones cuando se aferra unilateralmente a su posición. El maestro prueba que es necesario pasar de una idea a otra, porque cada una solo puede

alcanzar su significación propia dentro de la totalidad del sistema de las ideas. Véase, por ejemplo, la discusión acerca del coraje en el *Laques*, de Platón. Cuando el interlocutor insiste en su definición de que el coraje significa no huir del campo de batalla, se le hace presente que, en ciertas situaciones, tal comportamiento no sería una virtud sino mera temeridad: por ejemplo, cuando todo el ejército retrocede y un solo individuo intenta ganar la batalla. Lo mismo se puede decir de la idea de *sophrosyne*, a la que «moderación» o «sobriedad» traducen imperfectamente. *Sophrosyne* es, sin duda, una virtud; pero se vuelve cuestionable cuando se la ejerce con el fin exclusivo de la acción y no está fundada en un conocimiento de todas las virtudes restantes. Solo puede ser entendida como momento de un proceder correcto *en su totalidad*. Algo semejante ocurre con la justicia. Una buena voluntad, la voluntad de ser justo, es algo hermoso. Pero este esfuerzo subjetivo no es suficiente. El título de justo no corresponde a acciones que, buenas por su intención, fallan en su realización. Esto vale tanto para las iniciativas de los particulares como para las del Estado. Cualquier medida, aunque la intención de quien la adopta sea buena, puede resultar desventajosa si no se basa en un saber abarcador ni es adecuada a la situación. *Summum jus* puede convertirse en *summa injuria*, dice Hegel en un contexto algo similar. Aquí sería oportuno recordar una comparación que se hace en el *Gorgias*. Los oficios de panadero, cocinero o sastre son, en sí mismos, muy útiles, pero pueden resultar perjudiciales para el individuo y para la humanidad si dejan de lado consideraciones relativas a la salubridad. Los puertos, los astilleros, la construcción de fortificaciones y los impuestos son, en el mismo sentido, ventajosos; pero si en ellos no se tiene en cuenta el bien de la comunidad, estos factores de seguridad y prosperidad se transforman en instrumentos de la destrucción.

De igual modo, en el período de entreguerras observamos en Europa una caótica proliferación de elementos aislados de la



vida social: enormes empresas económicas, impuestos agobiantes, un crecimiento desproporcionado de ejércitos y armamentos, disciplina compulsiva, un cultivo unilateral de las ciencias naturales, etc. En lugar de una organización racional de las relaciones interiores y exteriores, sobrevino una hipertrofia de sectores de la civilización en detrimento de la totalidad. Ellos entraron en conflicto, y esto fue fatal para la humanidad.

Cuando Platón pretende que el Estado sea regido por los filósofos, no quiere decir con ello que los gobernantes deban ser elegidos entre los autores de manuales de lógica. El espíritu de especialización persigue, en el mundo de los negocios, solo la ganancia; en el terreno militar, solo el poder, y, en la ciencia, nada más que el éxito en una disciplina determinada. Si este espíritu no es controlado, provoca un estado anárquico en la sociedad. Platón equipara a la filosofía con el esfuerzo por unir y concentrar las distintas posibilidades y modos del conocimiento, de tal manera que aquellos elementos parcialmente destructivos se conviertan en productivos en el verdadero sentido. A eso apuntaba su pretensión de que los filósofos debían gobernar. Por eso tenía poca confianza en las convicciones populares, que siempre se aferran a una única idea, por buena que esa idea pueda ser en un momento determinado. La razón vive dentro del sistema de las ideas; se va extendiendo de una a otra y puede así entender y aplicar cada idea en su significado verdadero, es decir, en el que ella posee dentro de la totalidad del conocimiento.

Los grandes filósofos aplicaron esta concepción dialéctica a los problemas concretos de la vida; su pensamiento apuntó siempre a la organización racional de la sociedad humana. Pero esa organización era, al menos durante el período de florecimiento de la filosofía, equivalente a la realización de la idea del Bien, realización procurada mediante la clarificación y depuración dialécticas de los conceptos de la lengua corriente y de la ciencia, como forma de educar al individuo en el pensar y obrar

justos. Aristóteles, aunque en su *Metafísica* considera la autocontemplación del alma, el comportamiento teórico, como la más alta felicidad, dice expresamente que esta felicidad solo es posible sobre una base específicamente material, o sea, bajo determinadas condiciones sociales y económicas. Ni Platón ni Aristóteles creen, como creían Antístenes y los cínicos, que la razón pueda lograr un desarrollo superior estable en hombres que llevan una vida de perros, ni que la sabiduría pueda marchar de la mano con la miseria. Una situación de justicia era para ellos la condición necesaria para el desarrollo de las capacidades intelectuales del hombre, y esta idea está en la base de todo el humanismo occidental.

El que estudie la filosofía moderna no simplemente en los manuales comunes, sino siguiendo su historia paso por paso, reconocerá en ella el problema social como un motivo esencial. Bastaría con mencionar a Spinoza y a Hobbes. El *Tractatus theologico-politicus* fue la única obra importante que Spinoza publicó en vida. En otros pensadores, como Leibniz y Kant, un análisis más profundo descubre que precisamente los capítulos más abstractos de su obra, las teorías metafísicas y lógico-trascendentales, se basan en categorías sociales e históricas. Sin ellas, sus problemas no se pueden entender ni resolver. Por eso, un análisis exhaustivo del contenido de filosofemas puramente teóricos resulta una de las más interesantes tareas de una investigación moderna de la historia de la filosofía. Esta tarea tiene, por cierto, muy poco en común con las correlaciones extrínsecas de la sociología, que hemos señalado más arriba. Al investigador del arte y de la literatura se le ofrecen tareas similares.

Más allá de la importancia, explícita o implícita, consciente o inconsciente, que la investigación de problemas sociales reviste en la filosofía, queremos insistir una vez más en que la función social de esta no consiste primariamente en ello, sino en el desarrollo del pensamiento crítico y dialéctico. La filosofía es el intento metódico y perseverante de introducir la ra-

zón en el mundo; eso hace que su posición sea precaria y cuestionada. La filosofía es incómoda, obstinada y, además, carece de utilidad inmediata; es, pues, una verdadera fuente de contradicciones. Le faltan criterios unívocos y pruebas concluyentes. También la investigación de hechos es ardua, pero allí al menos se sabe de qué se trata. Por lo general, los hombres se resisten a enfrentar los conflictos de su vida privada y pública. Con nuestra actual división del trabajo, tales problemas son remitidos a los filósofos o a los teólogos. O, de lo contrario, el hombre se consuela con el pensamiento de que esos desequilibrios son pasajeros y, en el fondo, todo anda bien. Sin embargo, el último siglo de la historia de Europa muestra, de modo terminante, que los hombres, por más que se sientan seguros, son incapaces de encuadrar sus vidas dentro de sus ideas de humanidad. Un abismo separa los principios, según los cuales ellos se juzgan a sí mismos y juzgan al mundo, de la realidad social que ellos reproducen por medio de sus acciones. Por eso todos sus juicios e ideas son equívocos y falsos. En este momento están viendo cómo se precipitan en la desgracia o de qué modo ya están inmersos en ella. En muchos países se hallan tan paralizados por la barbarie que los acecha, que casi ya no pueden reaccionar y ponerse a salvo. Son corderos ante el lobo hambriento. Quizás haya épocas en las que sea posible arreglárselas sin teorías: en la nuestra, esa carencia empequeñece al hombre y lo deja inerme frente a la violencia. El hecho de que la teoría puede perderse en un idealismo hueco y sin vida, o caer en una retórica fatigante y vacía, no significa que esas sean sus formas verdaderas. (Por lo que respecta al aburrimiento y a la superficialidad, la filosofía los encuentra más a menudo en la llamada investigación empírica.) En todo caso, hoy la dinámica histórica total ha puesto la filosofía en el centro de la realidad social, y la realidad social en el centro de la filosofía.

Habría que registrar cuidadosamente un cambio de especial importancia acaecido en este terreno desde la Antigüedad clásica.

sica. Platón consideraba que el *Eros* capacitaba al sabio para el conocimiento de las Ideas. Asociaba, pues, el conocimiento con un estado moral o psicológico, que, en principio, puede estar presente en cualquier momento histórico. Por eso consideraba el Estado concebido por él como un ideal racional permanente, no ligado a una determinada condición histórica. El diálogo *Las leyes* era ya entonces un término de compromiso, aceptado como etapa previa que no alcanzaba al ideal eterno. El Estado de Platón es una utopía, semejante a las imaginadas a comienzos de la *Época Moderna* y aun en nuestros días. Pero la utopía ya no es la forma filosófica apropiada de abordar el problema de la sociedad. Se ha llegado a reconocer que las contradicciones del pensamiento no pueden ser resueltas por la reflexión puramente teórica. Antes bien, ello requiere un desarrollo histórico, del cual no podemos evadirnos con el pensamiento.

El conocimiento no está relacionado sólo con condiciones psicológicas y morales, sino también con condiciones sociales. Proponer o describir formas político-sociales perfectas partiendo de meras ideas carece de sentido y es insuficiente. La utopía como coronamiento de los sistemas filosóficos es reemplazada, pues, por una descripción científica de las relaciones y tendencias concretas que pueden conducir a un mejoramiento de la vida humana. Esto trae vastas consecuencias para la estructura y el significado de la teoría filosófica. La filosofía moderna comparte con la antigua su confianza en las posibilidades de la humanidad, su optimismo respecto de las conquistas potenciales del hombre. La afirmación de que la humanidad es, por naturaleza, incapaz de una vida buena o de alcanzar la mejor organización social posible ha sido refutada por los más grandes pensadores. Recordemos las famosas observaciones de Kant acerca de la utopía platónica: «La República platónica ha pasado a ser proverbial como ejemplo, supuestamente extravagante, de quimérica perfección, que solo puede tener cabida en el cerebro de un pensador ocioso; y Brucker encuentra ridículo

que el filósofo afirmara que un príncipe nunca gobernaría bien si no participara de las ideas. Mejor sería seguir paso a paso este pensamiento y (allí donde aquel hombre admirable nos deja sin ayuda) sacarlo a luz con un nuevo esfuerzo, antes que desecharlo por inútil con el muy miserable y perjudicial pretexto de su impracticabilidad (. . .) Pues nada hay más dañino ni más indigno de un filósofo que la grosera invocación de una experiencia presuntamente invalidante, que, sin embargo, no existiría si aquellas instituciones hubieran sido realizadas en el momento oportuno de acuerdo con las Ideas, y si, en lugar de ello, torpes conceptos no hubieran frustrado cada buen propósito, precisamente porque fueron concebidos a partir de la experiencia».<sup>5</sup>

Desde Platón, la filosofía jamás abandonó el idealismo verdadero, a saber, que es posible instaurar la razón entre los hombres y las naciones. Solo se ha deshecho del *falso* idealismo, según el cual es suficiente mantener en alto el paradigma de la perfección sin detenerse a considerar cómo es posible alcanzarla. En la Época Moderna, la fidelidad a las ideas supremas frente a un mundo que les es contrario está asociada con el deseo lúcido de discernir las condiciones bajo las cuales esas ideas pueden ser realizadas en esta tierra.

Antes de terminar, volvamos sobre un malentendido que ya hemos mencionado. En la filosofía, a diferencia de la economía y la política, crítica no significa la condena de una cosa cualquiera, ni el maldecir contra esta o aquella medida; tampoco la simple negación o el rechazo. Es cierto que, en determinadas condiciones, la crítica puede tener esos rasgos puramente negativos; de ello hay ejemplos en la época helenística. Pero lo que nosotros entendemos por crítica es el esfuerzo intelectual, y en definitiva práctico, por no aceptar sin reflexión y por simple

---

<sup>5</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, secc. A, pág. 316 y sig.. secc. B, pág. 372 y sig. (*Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Losada.)

hábito las ideas, los modos de actuar y las relaciones sociales dominantes; el esfuerzo por armonizar, entre sí y con las ideas y metas de la época, los sectores aislados de la vida social; por deducirlos genéticamente; por separar uno del otro el fenómeno y la esencia; por investigar los fundamentos de las cosas, en una palabra: por conocerlas de manera efectivamente real. Hegel, a quien en muchos respectos tanto debemos, estaba tan lejos del malhumorado repudio de situaciones específicas, que el rey de Prusia lo llamó a Berlín para que inculcase en los estudiantes la debida lealtad y los inmunizase contra toda oposición política. Hegel hizo todo lo que pudo en ese sentido y proclamó al Estado prusiano «realidad efectiva de la idea ética» sobre la tierra. Pero el pensamiento es algo muy particular. Para justificar al Estado prusiano, Hegel debió educar a sus alumnos en la superación del carácter unilateral y limitado del entendimiento humano común, debió hacerles inteligir la conexión recíproca entre todas las condiciones conceptuales y reales. Además debió enseñarles a comprender la historia humana en su compleja y contradictoria estructura, a analizar las ideas de libertad y justicia en la vida de los pueblos y a reconocer que estos sucumben cuando sus principios de libertad y justicia ya no resultan adecuados y la época está madura para nuevas formas sociales. El hecho de que Hegel tuviera que iniciar a los estudiantes en el pensar teórico trajo consecuencias muy dudosas para el Estado prusiano. Al final, ello hizo que esta institución reaccionaria sufriera mayores daños que las ventajas que obtuvo de su glorificación formal. La razón es un aliado muy poco firme de la reacción. Menos de diez años después de la muerte de Hegel (durante todo este tiempo su cátedra permaneció vacante), el rey de Prusia buscó un sucesor que luchara contra la «siembra de discordia del panteísmo hegeliano» y contra «la insolencia y el fanatismo de su escuela».

No se puede decir que en la historia de la filosofía los pensadores más progresistas hayan sido aquellos que adoptaron

una actitud más crítica o que siempre tuvieron en vista los llamados programas prácticos. Las cosas no son tan sencillas. Una doctrina filosófica siempre tiene varios aspectos, y cada uno de ellos puede producir los más diferentes resultados históricos. Solo en épocas excepcionales, como la Ilustración francesa, la filosofía misma se vuelve política. En esa época, por filosofía no se entendía tanto lógica o teoría del conocimiento como el ataque a la jerarquía clerical y al carácter inhumano del sistema jurídico. Con la supresión de ciertos prejuicios se abrieron las puertas a un mundo nuevo y mejor. Tradición y fe eran los dos baluartes más poderosos del *ancien régime*, y los ataques de la filosofía constituyeron una acción directamente histórica. Hoy ya no se trata de eliminar una profesión de fe, pues en los Estados totalitarios, donde más se pregona el heroísmo y una sublime visión del mundo, no gobierna ningún credo ni visión del mundo, sino una insípida mediocridad y la apatía del individuo frente a la fatalidad y a aquello que viene desde arriba.

Nuestra misión actual es, antes bien, asegurar que en el futuro no vuelva a perderse la capacidad para la teoría y para la acción que nace de esta, ni siquiera en una futura época de paz, en la que la diaria rutina pudiera favorecer la tendencia a olvidar de nuevo todo el problema. Debemos luchar para que la humanidad no quede desmoralizada para siempre por los terribles acontecimientos del presente, para que la fe en un futuro feliz de la sociedad, en un futuro de paz y digno del hombre, no desaparezca de la tierra. ■

[Biblioteca Abierta](#)

**OMEGALFA**