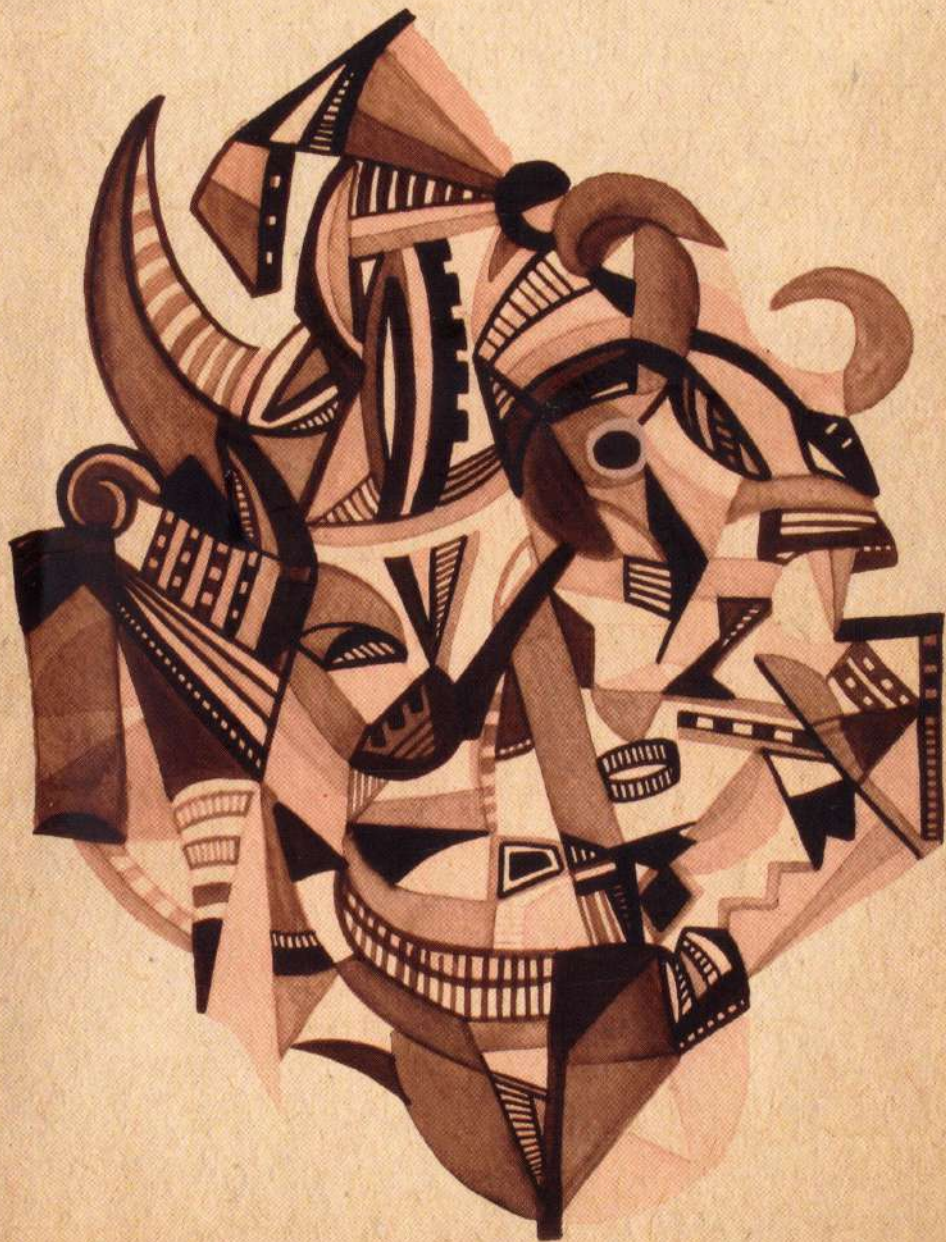


La finalidad de la filosofía

VII Coloquio de doctorandos



Ixchel '06

POSGRADO EN FILOSOFÍA DE LA UNAM

Primera edición

Septiembre de 2014

D.R. © 2014, UNIVERSIDAD NACIONAL

AUTÓNOMA DE MÉXICO

Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía

Ciudad Universitaria, Delegación Coyoacán,

C. P. 04510, México, Distrito Federal.

Prohibida la reproducción total o parcial por
cualquier medio sin la autorización escrita del titular
de los derechos patrimoniales.

La finalidad de la filosofía.
VII coloquio de doctorandos

Comité Organizador:

Aldo Guarneros
Yanquel Peralta
Claudia Larios
Juan Garduño
Roberto Casales

Corrección de estilo y cuidado de la edición:
Emilio Riva Palacio I.

Formación y diseño:
Cuadernos de la calle
cuadernosdelacalle@gmail.com

Imagen de portada:
Ruth Ixchel Piñon Antonio,
"El demonio me sonrío", tinta china, 22 x 30 cm, 2006.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN 13

LA FINALIDAD DE LA FILOSOFÍA

Yankel Peralta
Sobre la finalidad de la filosofía 15

Luis H. Cuevas
Deleuze. La tristeza como el fin de la filosofía 23

Ricardo Alcocer
**La intención de comprender todo
aquello que es posible** 33

PSICOANÁLISIS E HISTORIA

Raquel Aguilar
**El síntoma como inscripción psíquica
en la teoría freudiana** 43

Carlos A. Alburquerque
Lo-cura de Nietzsche 53

Natanael García
**El testimonio de las “sujetividades emergentes”
como ruptura de las predefiniciones de la historia** 61

Sobre la finalidad de la filosofía

Yankel Peralta

Una praxis que intente establecer una humanidad racional y mayor de edad persevera en el hechizo de la desdicha sin una teoría que piense el todo en su falsedad.

Th. W. Adorno

La cuestión sobre la finalidad de la filosofía sugiere cierto nivel de especificidad que violenta el carácter universal del pensamiento filosófico. Pareciera, en efecto que, en medio de la división social del trabajo intelectual, la filosofía tuviera que mantener claros sus fines frente al resto de especializaciones del pensamiento y la investigación. Creo, sin embargo, que este modo de plantear el problema arroja falsas proporciones sobre la comprensión de la naturaleza de la filosofía. La filosofía, decía Hegel, vive en el elemento de lo universal. Esto podríamos entenderlo como una expresión de la unidad del pensamiento como un todo en su universalidad. Quizá sea incluso eso lo que Kant (2009: A839/B867) tenía en mente cuando definió “cósmicamente” la filosofía como “la referencia de todo conocimiento a los fines esenciales de la razón humana”. Así, tentativamente, la universalidad sería uno de tales fines y la finalidad de la filosofía sería alcanzar tal universalidad. En lo que sigue, quisiera rastrear la *necesidad* de alcanzar esta universalidad.

En su *Crítica de la facultad de juzgar*, Kant (2003: B32) define la finalidad como “la causalidad de un concepto con respecto a su objeto”. El propio Kant limitaba el

alcance objetivo de esta definición al plano de la producción formal de las cosas, de lo que existe por “arte” y no por “naturaleza”. Según esto, el concepto sería el fin, la forma ideal que habría que darle al objeto. Pero el objeto, ya transformado, sería el fin efectivo, real. Al mismo tiempo, distingue dos acepciones elementales de la finalidad (2003: B279-280): una, la finalidad externa, que podemos asimilar con la utilidad; y otra, la finalidad interna, relativa a la organización de las partes bajo determinada forma. En su primera acepción, la forma es ciertamente un fin, pero sólo relativo, es decir, que sirve al mismo tiempo de medio para la consecución de otros fines. Pero en su segunda acepción, la forma es fin en sí misma.

En consecuencia, de acuerdo con esta terminología, podríamos hablar de la finalidad de la filosofía en por lo menos dos sentidos: uno que atañe a su utilidad y otro a la consumación del pensamiento en su universalidad. El primer modo de hablar es *pragmático* y sólo puede referirse positivamente a la filosofía en la medida en que ella pruebe ser un medio para cualquier otra cosa. El segundo modo de hablar es *contemplativo* y sólo comprende a la filosofía si la sustrae del plexo de relaciones utilitarias.

Todo conocimiento puede antojarse útil siempre que subordine la universalidad tanto de su forma como de su contenido a cualesquiera fines particulares. Y la filosofía podría resultar también útil en diversos aspectos, si se limitara a *disciplinar* a la razón en la obstinación con lo particular. Pero el pensamiento busca lo universal aun en los fines y sólo así puede encontrar satisfacción. Sin embargo, frente a la prescripción de la finalidad externa, el interés por lo universal puede parecer tan obstinado como inútil, *hasta en los fines*. Y resulta en efecto obstinado perseguir la universalidad, la finalidad interna del pensamiento, sin la conciencia de la necesidad que conduce a ello. Así pues, esta antinomia —que por un lado se obstina con lo particular y por otro con lo universal— aparece siempre que se pierde la *necesidad* de lo universal como tal.

La razón, suele decirse, es un medio o un instrumento de la autoconservación. Pero esta conservación, en un nivel inconsciente o no plenamente autoconsciente, busca mantener su figura particular frente al todo de la naturaleza o de la propia especie. Es decir, la autoconservación no tiene de forma inmediata la figura de lo universal. Lo universal, la especie, se mantiene como efecto colateral de la lucha intraespecífica frente a la naturaleza. Pero la razón es un instrumento que altera la extensión del contenido, lo universaliza y tiende a darle una forma universal. En este sentido decía Adorno (2005: 690): “La conservación de la humanidad es una exigencia de la racionalidad: el fin de ésta es una organización racional de la sociedad. [...] La razón tiene que ser, al igual que la autoconservación, la de la especie, de la que depende literalmente la supervivencia de cada individuo”.

El pensamiento racional es un medio de la autoconservación, pero es un medio que al mismo tiempo eleva esa autoconservación a concepto, a una universalidad que supera los intereses particulares del instinto animal bajo la conciencia de que esos intereses sólo pueden ser racionales si no se contraponen a la conservación de la especie. De cualquier otra manera, la racionalidad se vuelve un medio o un instrumento de fines irracionales. Dice otra vez Adorno (2005: 689): “sería irracional y demencial que la adecuación de los medios de destrucción al fin de la destrucción sea racional, mientras que el fin de la paz y de la supresión de los antagonismos que la impiden *ad calendas graecas* sea irracional”. En este sentido, la razón sólo serviría para los mismos fines para los que sirve el instinto. Por ello decía Kant (1994: 84): “[al hombre] no le eleva en valor sobre la mera animalidad el poseer razón, si ésta sólo ha de servirle para aquello que en los animales lleva a cabo el instinto; sería la razón entonces sólo una manera particular que habría usado la naturaleza de armar al hombre para el mismo fin al que ha destinado los animales, sin determinarlo para otro fin más alto”.

La conservación de la especie, la única que podría trascender la impotencia del individuo o de una comunidad particular frente al todo, es, pues, uno de los “fines esenciales” de la razón. Y la filosofía debería ayudar a la imaginación a poder esquematizar la referencia de todo conocimiento a esa finalidad universal. Esta significación universal no está dada inmediatamente en la naturaleza y requiere, por supuesto, la mediación espiritual del conocimiento teórico y práctico en la medida en que tal conocimiento pueda trascender la finalidad externa de la supervivencia del más fuerte. Para decirlo con Hegel, en la naturaleza la universalidad no se halla presente porque no es una universalidad *para sí*.

Inmediatamente, la naturaleza es la contrafinalidad de lo singular contra lo singular, la violencia universal del todo contra el todo, sin que, por tanto, se produzca verdaderamente un todo o una universalidad. Dice Hegel (1994: 223):

Lo *universal* que está presente sólo es, por tanto, una resistencia universal, y una lucha de todos contra todos, en la que cada cual trata de hacer valer su propia singularidad, pero sin lograrlo, al mismo tiempo, porque experimenta la misma resistencia y porque su singularidad es disuelta por las otras, y a la inversa. Así, pues, lo que parece ser el *orden* público no es sino este estado de hostilidad universal, en el que cada cual arranca para sí lo que puede, ejerce la justicia sobre la singularidad de los otros y afianza la suya propia, la que, a su vez, desaparece por la acción de los demás.

Tal contrafinalidad o *resistencia universal*, como dice Hegel, se debe en gran parte a la configuración de la materia como algo fundamentalmente escaso. Y de esta escasez es que podemos barruntar la necesidad de obstinarse con lo particular. En su *Crítica de la razón dialéctica*, Sartre (2004: 278-392) sostiene que la materia no sólo es el medio a través del cual la historia humana alcanza efectividad, es también el medio que condiciona o define a esa historia

como una historia *inhumana*, esto es, como una historia del hombre contra el hombre *por* la materia, por los medios de subsistencia. Esta elemental reciprocidad hostil de la praxis es la que configura a la materia como fundamentalmente *escasa*. Frente a esta figura, la praxis humaniza la materia en la misma medida en que ésta naturaliza la praxis, es decir, que articula los fines del hombre como una contrafinalidad *inhumana*. La contemplación, dice Adorno (2005: 227), “sería posible sin inhumanidad en cuanto las fuerzas productivas se desaherrojaran de tal modo que los hombres dejaran de ser engullidos por una praxis que la escasez les impone y que luego se automatiza en ellos”.

Bajo la condición material de lo escaso resulta difícil defender la postura contemplativa sin entregarse a la indiferencia y a la obstinación con lo universal. La contemplación sería una virtud si, *hic et nunc*, tendiera a trascender la falsedad inhumana del todo. No obstante, el pragmatismo filosófico —de acuerdo con el cual la teoría tendría que probar su verdad por sus efectos en la transformación del mundo— corre siempre el peligro de capitular frente a la inhumanidad de la praxis, pues una teoría sólo puede ser inmediatamente efectiva si se adapta de manera realista a las condiciones que le impone el todo. La universalidad sólo podría imaginarla la filosofía como esquema de una praxis que tiende a desaparecer como tal, esto es, una praxis que pueda renunciar a los fines que asume externamente, sin por ello renunciar a la autoconservación, a la finalidad interna. La filosofía tendría que poder hablar el doble lenguaje de la universalidad y de la autoconservación, el lenguaje de la vida recta.

Este lenguaje resulta apenas imaginable, pues habría que pensar en un mundo en el que la finalidad externa estuviera subordinada a la interna y no al revés. La imposibilidad de esta subordinación (dadas las exigencias de la praxis) bajo lo universal, es lo que vuelve problemático el carácter científico o determinante de la filosofía. Ya lo decía Kant: no existe la filosofía, sino distintos ensayos de aproximación a esa idea de universalidad incondicionada que es la filosofía.

Ante esta situación, el esquematismo filosófico sólo puede refugiarse en la crítica de la obstinación (en lo particular y en lo universal) y en la anticipación hermenéutica de posibles actualizaciones del sentido histórico y comunitario. En términos estrictamente técnicos, la filosofía es la analítica de los conceptos. Pero el análisis tiende a descubrir a estos conceptos operando en una totalidad sólo en medio de la cual ellos pueden ser determinados. Dicha totalidad es, pues, la condición elemental de la determinabilidad de los conceptos y como tal puede, no obstante, despertar la sospecha de cierta arbitrariedad. Sin embargo, es posible disipar esa sospecha si pensamos en el hecho de que, en general, las cosas, para decirlo con una expresión hegeliana, sólo son para sí en la medida en que son para otro, es decir, que sólo son ellas mismas en virtud del todo de sus relaciones. Y esta relación con el todo es lo que descubre el análisis filosófico.

En este sentido, el concepto con el que trabaja la filosofía no tiene una significación meramente abstracta o independiente de toda relación, sino que, al contrario, tiene la significación de *concebir* en el pensamiento, a partir del análisis, la relación de la cosa con el todo. En consecuencia, podemos pensar el concepto no sólo como un elemento discursivo, sino como la condición de inteligibilidad de las cosas mismas. Ellas funcionan en un todo social que las hace significativas y, en ese sentido, ellas son en y para sí su propio concepto. Como diría Hegel, se trata de *abrazar el mundo vivo como un sistema de pensamiento*, un sistema en medio del cual su sentido es en general concebible.

El medio en el que los conceptos se expresan es en el signo y el carácter conceptual de la realidad misma puede intuirse en su carácter semiótico. Por ejemplo, dice Bolívar Echeverría (2011:28) que “la praxis social, que funda toda relación sujeto-objeto, es ella misma proceso de constitución de sentido de lo real, de relación específicamente semiótica; las significaciones que se componen en este nivel fundamental delimitan y estructuran el campo

de posibilidades de significar de la actividad teórica específica”. Y dice también en otro lugar (1997:97):

Si el mundo de la vida es concebido como un universo de signos, nuestra actividad práctica se revela como un constante cifrar y descifrar significaciones; actividad inmersa en el campo de eficacia de un código cuya historia nos hace al mismo tiempo en que nosotros la hacemos. El discurso cotidiano resulta ser así una especie de “lectura”; una lectura que, al leer o revitalizar el texto escrito, lo transforma, lo convierte en un texto diferente. La filosofía sería entonces un intento de poner en palabras y discutir lo que el código dice sin ellas, mediante su silenciosa eficacia; un intento de formularlo y criticarlo, que se convierte en interpretación de la vida en la medida en que su pretensión es siempre la de usar esa fórmula para desentrañar y juzgar un sentido en esa vida.

El análisis, la interpretación y la crítica, son pues los elementos metodológicos por los que la filosofía puede barruntar, negativa o positivamente, cierta universalidad que existe ya *en sí* en el todo social como sustancia ética. De ésta decía Hegel que era el destino del hombre, y aceptar ese destino racionalmente para poder universalizarlo y cumplir así la promesa de felicidad implícita en la naturaleza humana sería la finalidad de la filosofía.