

Contingencia y necesidad en la historia de las filosofías

MARIANO PEÑALVER SIMÓ

Esta breve reflexión ha sido suscitada por la cuestión misma que preside a esta Semana: la cuestión, polémicamente enunciada, en torno a *la no-autonomía* de la filosofía en su historia.

¿Cómo entender esta no-autonomía? Parece, en efecto, afirmarse enfáticamente que la filosofía no depende de sí misma, que es heterónoma, que depende de otro, es decir, de lo que no es ella misma.

¿Sería pues la filosofía puro «efecto» de la no filosofía? ¿Su especificidad como discurso residiría en aquello extra-discursivo que la determina?

¿Su historia no sería entonces sino la historia de los sueños fabricados con los «restos diurnos de la historia real de los hombres concretos», como diría Althusser (*Lénine et la philosophie*, Maspéro 1969, pág. 23)?

Si es así, la filosofía aparecería como mero efecto discursivo (inconsciente e ilógico) de la práctica despierta (consistente y racional). ¿Sería éste el único contenido exangüe atribuible a la filosofía cuando enfatizamos sobre su no-autonomía? ¿Tendremos que repetir, pero fuera del contexto donde fueron proferidas, es decir, a-históricamente, las negaciones de Marx o de Lenin: la filosofía, como pura forma del espíritu, carece de historia propia y de propio desarrollo (*La Ideología alemana*); la filosofía como «camino que no lleva a ninguna parte», no es en su historia sino la vana confrontación ideológica entre idealismo y materialismo (*Materialismo y Empiriocrítica*)?

Y, sin embargo, instalados en este «camino que no lleva a ninguna parte», en esta senda perdida del pensar, quisiéramos mostrar que es en su no-autonomía donde quizás se esconda todo su valor como sendero. Que no es un camino ciego y recto que rompe el entorno del bosque y del

paisaje. Que sigue los accidentes de lo que hay: que no horada la montaña olvidándola sino que la abraza en su exterioridad que es su esencialidad; que no rompe el bosque como un cortafuegos sino que bordea cada árbol y respeta cada arbusto sin perder de vista el conjunto.

Quisiéramos mostrar que la no-autonomía es lo que le da valor como pensamiento que, al atravesar lo real, dibuja cada forma y constituye cada diferencia de lo *singular* en el conjunto del *todo* real dado al pensar y al hacer.

La no-autonomía del pensar filosófico aparecería entonces como otro modo de decir que no hay pensamiento sino de lo otro, que lo que *da que pensar* es lo real *otro*. La no-autonomía del pensar filosófico no sería sino la afirmación de la imposibilidad de un pensamiento sin objeto fuera de sí y, por lo tanto, la de la dependencia entre pensamiento y realidad.

Ahora bien, es esta prioridad epistémica de lo pensable (de lo que se ofrece al pensar) sobre el pensar lo que explica justamente la historicidad del pensar mismo, puesto que lo que se da al pensar sólo se ofrece como realidad en devenir.

Si, como dice Bloch, la manera de mirar viene condicionada por el objeto contemplado, el pensar que piensa lo que se da *en* el tiempo tiene que ser histórico. La historicidad de todo pensar sigue a la historicidad de su objeto. La no-autonomía de la filosofía es, en suma, un modo de afirmar que su proceso histórico sólo puede entenderse en correlación con aquello histórico que piensa. De otro modo: afirmar la no-autonomía de la filosofía es simplemente confirmar su historicidad.

Pero de aquí se infiere que la no-autonomía no hace vana su historia (como parecían obligarnos a admitir las citas aisladas de Marx y Lenin) sino que justamente su no-autonomía implica y exige su historia; así como en general, todo lo que no depende de sí necesita del tiempo, de otro modo, sólo lo autónomo permanece porque es su propia repetición: si A es siempre igual a A, el tiempo es su exterioridad.

En conclusión: si la filosofía no es autónoma es porque es histórica. O, lo que es lo mismo, la historia de la filosofía es la historia de su no-autonomía.

Ahora, bien, la afirmación de la historicidad de la filosofía, entendida como modo de manifestación de su no-autonomía, me incita a pensar que toda filosofía, como todo producto cultural y por tanto histórico, debe aparecer, desde una doble perspectiva histórica, como contingente y como necesaria. Contingencia y necesidad dicen contenidos de cada filosofía, ligados a su no-autonomía y por lo tanto a su historicidad.

Se trata ahora de comprender cómo la contingencia y la necesidad históricas de toda filosofía *deben* aparecer en el discurso filosófico que hace su historia.

La contingencia de las filosofías.

Lo contingente, en general, es lo que pudo ser (en el pasado), lo que puede no ser (en el presente), lo que podría no seguir siendo (en el futuro). La contingencia envuelve el tiempo porque es posibilidad.

Pero este contenido de contingencia es justamente lo que un pensamiento tiene de singularidad (de no-generalidad), de diferencia (de no-identidad), de propio (de no-común), de radicalmente irreplicable (de no-repetición). Es lo que en un discurso hay de irreducible a lo que no es él mismo (sea un otro discursivo o no). Es algo así como el «para sí» (no el «en-sí» de cada filosofía, pensada desde su otro que soy yo que hago su historia. En suma, es lo *individual* del pensamiento.

Contra la posición que sostendría que lo contingente, lo singular del pensar, es insignificante históricamente porque escapa absolutamente a una ciencia objetiva de lo histórico, nuestra propuesta afirma lo siguiente: lo contingente histórico (lo individual, lo singular, lo irreplicable) no es una objetividad sino una *significación*. No es un objeto cognoscible científicamente sino un sentido comprensible filosóficamente. Si lo individual contingente se expresa, como diría Hegel, como lenguaje y como trabajo, nuestro desarrollo del problema de la contingencia entendida como sentido, nos envía a un doble prob el problema de la praxis.

A. Lenguaje, alteridad y contingencia.

A la pregunta de Max Weber en su *Ensayo sobre la Teoría de la ciencia*, «¿cómo una explicación causal de un hecho singular es posible en general», dado que la historia es el conocimiento de «lo significativo en su singularidad»? Granger respondería, la historia es, en efecto, el conocimiento de lo individual, pero como la historia no pretende elaborar modelos para una manipulación de las realidades sino «reconstruir esas mismas realidades necesariamente vividas como individuales», la historia no es conocimiento científico en sentido estricto porque su objeto es lo individual (*Pensée formelle et sciences de l'homme*, Aubier-Montaigne, 1967, pág. 206 y sgtes.).

Esto nos incita a pensar que si lo histórico es la reconstrucción de lo significativo individual y la ciencia sólo lo es de lo general, la historia de la filosofía *desde la filosofía* (desde el pensamiento del sentido) es estrictamente discurso histórico porque es capaz de revelar el sentido de los discursos históricos.

La singularidad de un fenómeno concreto no se ofrecería, para emplear libremente la distinción kantiana, a un pensar determinante sino a un pensar reflexionante. La filosofía sería quizás el modelo ejemplar del pensar reflexionante porque busca no determinar a los fenómenos como objetos posibles para un conocer dado, es decir, su objetividad que es su generalidad, sino encontrar en los fenómenos singulares (objetivados ya por el conocimiento científico) su contenido para el comprender, es decir, su sentido, su singularidad. La comprensión filosófica sería así la integración de un singular en una totalidad, en una unidad, capaz de contener a ese singular mismo.

De donde: 1) El *sentido* de un fenómeno singular sería el único modo de pensar su singularidad, porque su sentido es la significación que adquiere cuando es pensado como elemento retotalizador de una totalidad dada. 2) Comprender el sentido de algo es *consentir con lo otro* en lo que justamente tiene de otro para el pensar que lo piensa. La singularidad sólo puede ser comprendida como *alteridad* que debo integrar a mí mismo como sentido otro para mí.

La historia filosófica de la filosofía es entonces el discurso donde la filosofía hace la historia de la contingencia de toda filosofía al comprender su irreducible alteridad como sentido. La historia de la filosofía es, como pensamiento de la contingencia, pensamiento de la alteridad, filosofía de lo otro, filosofía del no-yo. El filósofo no puede hacer historia de la filosofía si no sale de sí mismo.

B. Praxis, valor y contingencia.

El problema de la contingencia envía al tema de la praxis. Lo individual es lo otro y lo otro es lo que se me escapa, lo irreducible a mí mismo. Pero lo irreducible a mí mismo como pensamiento, es decir, el discurso del otro como alteridad teórica, como límite de mi propio pensar, no es sólo problema para el pensar reflexivo teórico.

Toda filosofía, en su singularidad, en su contingencia histórica, no es sólo alteridad teórica sino también alteridad práctica. No es sólo otro discurso, otro lenguaje; es también otro trabajo, otra praxis.

Lo que descubro en la contingencia de las otras filosofía no es sólo la alteridad de otro pensamiento sino la alteridad de la otra acción. Y la alteridad de la praxis no es sino lo que llamamos la otra libertad, la libertad del otro.

Pues bien, si la alteridad teórica sólo puedo comprenderla como *sentido*, la alteridad práctica sólo puedo comprenderla como *valor*. Es decir, sólo en su valor (como obra, como producto de un hacer) muestra su singularidad y su contingencia prácticas. Y el valor práctico de un discurso filosófico histórico sólo puede medirse por su conexión contingente con las otras prácticas históricas (discursivas o no).

En suma: la contingencia práctica sólo es captable como valor. Si el sentido histórico-filosófico de un discurso (su contingencia teórica) se revela por su integración en una totalidad discursiva (que quedará retotalizada por la introducción de aquel discurso nuevo), el valor histórico-filosófico de un discurso (su contingencia práctica) se revelará a su vez por su integración en una totalidad práctica. Aquí, como en el caso del sentido, la singularidad del discurso en lo práctico se conserva, porque lo valioso de un pensamiento no se determina por su generalidad o comunidad con las otras prácticas sino por su diferencia y su alteridad respecto al conjunto de ellas.

La necesidad de las filosofías.

La no-autonomía de las filosofías nos remitía al tema de la historicidad de toda filosofía y de aquí al de su contingencia, al de su singularidad, que el historiador filosófico descubriría como otro lenguaje, otro sentido, como otra praxis, otro valor. Sin embargo, la historicidad de la filosofía no se dice sólo como contingencia sino también necesidad. Se trata ahora de comprender *desde la filosofía* lo que cada discurso contiene de *históricamente necesario*.

El problema gira aquí en torno a la conexión entre filosofía y su entorno (no-filosofía). Nuestra posición parte de las consideraciones siguientes; esta conexión se plantea en términos similares a todo historiador (del arte, de la ciencia, de lo social, etc.) pero su resolución en historia de la filosofía requiere un tratamiento específico que no puede seguir el modelo de los otros discursos historiadores.

El fundamento de esta diferencia esencial repite en este tema la concepción que sobre la filosofía venimos sosteniendo desde el principio: si la filosofía es histórica (si tiene historia) es porque su objeto es la totalidad en devenir de lo real (teórico-práctico).

Pues bien, su necesidad histórica no puede ser la mera determinación de una actividad humana específica por lo otro exterior a esa actividad (el medio, el entorno...). La filosofía, al pensar el todo de lo real lo hace su contenido mismo. Su necesidad histórica no es externa sino *interna*. Y aquí radica la diferencia entre cómo se opera la conexión filosofía–realidad histórica en la Historia general y en la historia de la filosofía.

1. La Historia general hace también la historia de las filosofías de las épocas que estudia. La época es una totalidad uno de cuyos componentes es el discurso filosófico. La conexión filosofía–todo histórico se opera aquí desde el todo hacia uno de sus elementos (aquí el discurso). Su punto de partida es lo acaecido como conjunto. La filosofía deberá ser estudiada como un elemento más del acaecer que trata de explicar.

La conexión época–filosofía se hará pues *desde fuera* de la filosofía. El «entorno» aparecerá así como «medio determinante» *del pensar*. El sujeto y su acción podrán ser concebidos como «punto de intersección de líneas de fuerza», utilizando, como observa Granger, un «modelo energético» importado de las ciencias naturales (op. cit., pág. 213). En suma, sólo desde este punto de vista sería posible hablar, en sentido fuerte, de una determinación histórica de las filosofías.

2. ¿Cómo pensar entonces la conexión de necesidad en una historia de la filosofía formulada desde la filosofía misma?

Nuestra posición se resume en pocas palabras: la correspondencia, para una historia filosófica de la filosofía, entre filosofías y realidades histórico–culturales sólo puede ser concebida como «deducción» de las condiciones de posibilidad de cada filosofía.

Es decir: cada filosofía, como discurso del sentido, descubre aquello mismo sobre lo que reflexiona. Así, la historia de la necesidad del pensamiento filosófico no puede ser sino historia de *lo que fue pensado* e historia de *lo que pudo ser pensado* y «no se quiso pensar». El primer aspecto descubriría la necesidad explícita de todo pensar; el segundo, su necesidad implícita o ideología. Ambos conciernen a lo extrínseco determinante de cada filosofía.

«Deducir» las condiciones objetivas históricas de un discurso sería entonces la tarea histórico–filosofía del hacer corresponder una realidad y un pensar.

Pero esta posición teórica tiene una consecuencia *metodológica* importante: es *en* el discurso mismo en el que hay que descubrir *aquello* que lo hizo posible, es decir, el haber teórico–práctico que pensó o que pudo pensar y el modo como lo pensó; es decir, el *que* y que el *como* del pensamiento, para emplear una expresión de Châtelet en su *Nacimiento de la Historia*.

La realidad histórica, el haber teórico práctico, no puede serle *añadida* al pensamiento (como si fuera su objeto «necesario») desde otro pensamiento (el del historiador mismo). La historia filosófica de la filosofía no puede, pues, construirse, desde la historia de la realidad social (aunque ésta pueda confirmar lo descubierto por aquélla) sino *desde* los discursos mismos que la pensaron. La totalidad histórica que fue su objeto último debe descubrirse a través del «qué» y del «cómo» del pensamiento concreto e histórico que quiso pensarla. No se trata entonces de deducir... el objeto pensado a partir del pensamiento, para emplear una expresión de Châtelet en su *Nacimiento de la Historia*.

En conclusión: el descubrimiento, desde el discurso, del *qué* del pensar sitúa a la filosofía históricamente en el devenir de lo real a través precisamente de un momento concreto del devenir del pensamiento mismo. El descubrimiento del *cómo* fue pensado lo pensado sitúa históricamente a la filosofía en el devenir de los modos filosóficos del pensar a través de uno de sus momentos.

Una última observación nos permite quizás ligar el tema de la contingencia y de la necesidad de las filosofías: históricamente las grandes filosofías, las grandes singularidades filosóficas (las grandes contingencias), se nos aparecen (desde nuestro horizonte filosófico actual) como el mejor modo posible (el *cómo*) de pensar filosóficamente el más amplio campo posible (el *qué*) de una misma totalidad histórica. Lograr comprender que la contingencia y necesidad no son sino dos aspectos indisolubles de una misma realidad es quizás la más alta satisfacción del historiador de la filosofía.

RESUMEN

El valor del discurso filosófico se encuentra precisamente en su heteronomía, en el hecho de ser la expresión pensada de la totalidad histórica teórica y práctica en la que se emplacea. Esta heteronomía se manifiesta como contingencia histórica (cada singularidad filosófica depende de otros discursos teóricos y de otras formas de praxis) y como necesidad (cada singularidad filosófica expresa lo que históricamente podía ser pensado). Relacionar las dimensiones de contingencia y necesidad desde el interior mismo del discurso filosófico es por excelencia, la tarea del historiador de la filosofía.

SUMMARY

The philosophical discourse's value has to be found just in its heteronomy, in the fact that philosophy is the thought expression of the historical whole –theoretical and practical– where it is placed. That heteronomy is manifested as historical contingency (each philosophical system depends upon other theoretical discourses and other forms of praxis) and as necessity (each philosophical system expresses what it was historically possible to think). The work for the history of philosophy consists above all, in relating the two dimensions of necessity and contingency inside the philosophical discourse.

RÉSUMÉ

La valeur du discours philosophique s'identifie justement avec son hétéronomie, par le fait d'être l'expression pensée du champ historique –théorique et pratique– où elle se place lui-même. Cette hétéronomie s'exprime comme contingence historique (chaque singularité philosophique reste en dépendance d'autres discours théoriques et d'autres formés de praxis) et comme nécessité (chaque singularité philosophique actualise ce qu'historiquement elle pouvait être pensée. Rapporter les conditions de contingence et de nécessité à l'intérieur même du discours philosophique reste par excellence la tâche propre de l'historien de la philosophie.