

Por una nueva filosofía popular

Introducción

El término “filosofía popular” es el nombre propio de un movimiento filosófico que surgió en el contexto socio-cultural de la ilustración alemana tardía del siglo XVIII con la reivindicación expresa de que la filosofía tenía que ser un saber socialmente útil y que, por ello, debía de cultivarse de forma que sus contenidos no sólo estuviesen al alcance de todos y todas, sino que fueran además de incumbencia pública.

Este reclamo indica que la “filosofía popular” nació como un movimiento que quería ser, a la vez, reacción y alternativa frente al “giro científico” y a la consiguiente tendencia de reducir la filosofía propiamente dicha a un asunto de la estricta competencia de los profesionales académicos de este saber, que para este tiempo se imponían en Alemania debido sobre todo al peso de Christian Wolff (1679-1754) y de Immanuel Kant (1724-1804).

Pero por eso mismo se comprende también que desde sus inicios la “filosofía popular” fuese víctima de una campaña de difamación por parte de la filosofía académica, y que el triunfo de ésta, sobre todo en la forma especulativa del idealismo alemán, significase la marginación, es más, la expulsión de la “filosofía popular” de la historia de la filosofía.

Hablar de “filosofía popular” es entonces hablar de una tradición marginada y condenada, y que hasta hoy sigue en gran parte en el olvido (interesado) de los que se creen pontífices de la filosofía.

Y es de esta tradición de la que precisamente quiero hablar en esta ocasión.

Mas, como se desprende del título de este trabajo, mi intención aquí no es la de enfocar el tratamiento de este tema desde una perspectiva meramente historiográfica, para contribuir con ello a que la historia de la filosofía recupere una de sus tradiciones marginadas y le haga justicia dándole el lugar que se merece. No discuto, lógicamente, que una

contribución en ese sentido es importante y necesaria; pues, como he mostrado en otro lugar,¹ se trata de una tradición injustamente desacreditada en y por interés de la cultura filosófica hegemónica de su tiempo. Pero dado que mi propósito, dicho en positivo, se guía más bien por la preocupación de esbozar una filosofía popular para el mundo de hoy – de ahí justamente el título de “Por una nueva filosofía popular” –, la labor de la reconstrucción histórica y con ella, digamos, de la reparación historiográfica no puede tener aquí otro sentido que el de una referencia hecha en función de la cuestión de fondo que quiero tratar ahora y que motiva el recurso a la “filosofía popular” alemana del siglo XVIII. La formulo de nuevo en otros términos: ¿Pueden ser las reivindicaciones de la “filosofía popular” frente a la escolarización de la filosofía y su consiguiente aislamiento del “mundo de la gente” una base orientadora para un proyecto de recontextualización del quehacer filosófico en nuestro mundo histórico actual?

Como no se trata de intentar resucitar un modelo hecho de filosofía, sino más bien de entroncar con una perspectiva para hacer filosofía en forma alternativa a la manera institucionalizada como parte de la cultura dominante, me interesa más, por tanto, enfatizar las reivindicaciones de la “filosofía popular”, y menos hacer la historia del movimiento; aunque, como he dicho, también la tendré en cuenta como referencia necesaria para mejor situar y comprender el programa que intentó desarrollar el movimiento de la “filosofía popular”.

Para la estructura de este trabajo se sigue de lo anterior la división del mismo en tres partes complementarias. Una primera parte en la que se presentarán sumariamente los momentos centrales del desarrollo histórico de la “filosofía popular”; una segunda que tratará de exponer las reivindicaciones de este grupo filosófico y la consecuencia de su margina-

¹ Cf. Raúl Fornet-Betancourt, *Modelle befreiender Theorie in der europäischen Philosophiegeschichte*, Frankfurt 2002; sobre todo el capítulo „Die Popularphilosophie oder die zu rehabilitierende Tradition“, pp. 175-267. Ver también: *Philosophie für die Welt. Die Popularphilosophie der deutschen Spätaufklärung im Zeitalter Kants*, Stuttgart – Bad Cannstatt 2003.

ción académica; y una tercera parte que deberá centrarse en la cuestión de fondo, a saber, cómo se podría transformar hoy el quehacer filosófico en el sentido de la perspectiva abierta por la “filosofía popular” de la ilustración alemana.

1. La “filosofía popular” en su desarrollo histórico: momentos fundamentales

En el transcurso de su desarrollo la “filosofía popular” llegó a ser un movimiento de fuerte incidencia cultural y de amplia envergadura, como demuestra el hecho de que su reclamo de la “popularidad” traspasó las fronteras de los círculos filosóficos y encontró eco en otros campos del saber, especialmente en la literatura, la pedagogía, la historia y la teología. O sea que muchos de sus representantes, o de los que contribuyen a hacer su historia, no son filósofos. Aclaro este dato porque en la visión panorámica que quiero ofrecer aquí sobre su desarrollo, me tendré que limitar a los filósofos, ya que, sin intención ni necesidad de ofrecer una reconstrucción histórica completa, es obvio que me concentre en el grupo nuclear del movimiento.

Dicho con las debidas reservas que hay que tener en cuenta cuando se fija la fecha del comienzo de una filosofía, me permito indicar el año de 1754 como primera referencia histórica para ubicar el origen del debate sobre la “popularidad” de la filosofía y con ello el comienzo del movimiento por una “filosofía popular” en el contexto de la ilustración alemana. Pues ha de saberse que en ese año publicó Johann-August Ernesti (1707-1781) en Leipzig su opúsculo *Prolusio de philosophia populari*; y que, recogiendo el llamado lanzado por Denis Diderot (1713-1784) unos meses antes a favor de una popularización de la filosofía,² recurre a la tradición socrática del filósofo conversador con los ciudadanos y a la ciceroniana del filósofo comprometido con los asuntos de la “república”,

² Cf. Denis Diderot, *Pensées sur l'Interpretation de la Nature*, en *Œuvres*, tomo 1, Paris 1994, p. 582.

para arremeter con severidad contra la filosofía enclaustrada en los muros de la academia y abogar en consecuencia por una filosofía que recupere el pulso de la vida de la gente como su auténtico lugar.³

Otro impulso decisivo al debate en esta línea se registra en 1762 con el concurso académico que convoca la Sociedad Patriótica de Berna y cuyo tema rezaba: “¿Cómo podrían hacerse las verdades de la filosofía más comprensibles y útiles para el pueblo?” Entre los que escriben para participar en este concurso está Johann Gottfried Herder (1744-1803), que se ocupó de la cuestión en un escrito que lleva lógicamente casi el mismo título que la pregunta del concurso, y en el que precisa la intención de la popularización de la filosofía al subrayar en su respuesta que, para que la filosofía llegue realmente a ser comprensible y útil a la gente, hay que empezar por reconciliar la filosofía con la política y con los asuntos que preocupan a la gente en su vida diaria. Lo que lleva a Herder a sostener que la consecuencia de esa reconciliación entre filosofía y vida de la gente no puede ser sino la de ver en el pueblo el verdadero centro de la filosofía.⁴

Pero aportaciones puntuales como las de Ernesti o Herder no tendrían el sentido de referencias históricas de la “filosofía popular”, si no fuesen parte al mismo tiempo de un fenómeno social y cultural mayor que tiene lugar precisamente en esta época y que es de primerísima relevancia para el desarrollo de la “filosofía popular” como movimiento cultural.

Me refiero a la aparición y constitución (como espacio social, político y cultural) del “público” y de la consiguiente esfera de la “opinión pública”, reconocida en tanto que lugar donde se discuten informaciones, conocimientos, etc.; y se generan criterios para nuevos procesos de saber y de hacer. Se entiende que estamos refiriéndonos, pues, a uno de los momentos centrales del programa de la ilustración, cual es justamente la creación de las condiciones sociales y culturales para que

³ Cf. Johann-August Ernesti, *De philosophia populari prolusio*, Leipzig 1754.

⁴ Cf. Johann Gottfried Herder, „Wie die Philosophie zum Besten des Volkes allgemeiner und nützlicher werden kann“, en *Werke*, tomo 3, Berlin 1982, pp. 9 y sgs.

cada persona pueda alcanzar su autonomía intelectual y moral. La “opinión pública”, el “público”, que se toma aquí como *medium* de la filosofía nada tiene que con la adormecida y alienada opinión pública de hoy – que es la voz de las grandes agencias de noticias del sistema hegemónico – sino que es la esfera pública crítica por la que lucha la ilustración.

Este proceso socio-cultural, como decía, es de fundamental importancia para el desarrollo ulterior de la “filosofía popular”, porque es ese “público” quien en verdad constituye la base para la difusión del propósito de rehacer la filosofía desde el *agora*. Mas por eso mismo su desarrollo ulterior no se puede comparar con el desarrollo de una escuela o de una nueva tendencia filosófica. No es tampoco un sistema que se va explicitando y tomando cuerpo. Se trata más bien de una actitud o postura que se va reconociendo como movimiento socio-cultural al verse compartida en el compromiso intelectual de hombres y mujeres que hacen filosofía desde el convencimiento de que ésta es conversar con el “público”.⁵

Apoyada por este proceso de constitución de una esfera pública culta y crítica la “filosofía popular” llega a ser entre 1760 y 1795 realmente un movimiento cuyo desarrollo se despliega principalmente a partir de dos centros o grupos de trabajo.

Uno de ellos es el grupo de Berlin, compuesto sobre todo por escritores y pensadores no vinculados a la universidad y entre los que destacan nombres como Friedrich Nicolai (1733-1811), Thomas Abbt (1738-1766), Johann Erich Biester (1749-1816), Karl Philipp Moritz (1756-1793), y muy especialmente los de Johann Jakob Engel (1741-1802) y Moses Mendelssohn (1729-1786).

De su trabajo e iniciativas para fomentar la transformación de la filosofía en un “saber popular” cabe resaltar aquí, por otra parte, la edición de una

⁵ Cabe señalar aquí que en el marco de la “filosofía popular” se desarrolla una tendencia particular, sostenida sobre todo por mujeres, que atiende los intereses del “público femenino” y que por ello se desarrolla con el nombre de “filosofía para mujeres”. Ver sobre este caso particular: Ursula Pia Jauch, *Damenphilosophie und Männermoral*, Wien 1990; así como mi estudio citado en la nota 1.

publicación periódica que a cargo de Johann Jakob Engel sale por primera vez en 1775 con el programático título de *Der Philosoph für die Welt*, y cuya traducción nos ahorra todo comentario: “El filósofo para el mundo”.

El otro grupo tiene su centro de actividad en Göttingen, y concretamente en la universidad de dicha ciudad, pues la mayoría de sus miembros son profesores universitarios. Nombres representativos de este grupo son Johann Feder (1740-1821), Michael Hissmann (1752-1784), Christoph Meiners (1747-1810) y Georg Christoph Lichtenberg (1742-1799).

También este grupo tiene su órgano de expresión en la publicación que edita Johann Feder con el título de *Göttinger gelehrten Anzeigen*, y que ocupa un lugar especial en la historia del desarrollo de la “filosofía popular” porque en ella aparece, en 1782, la recensión de la *Crítica de la razón pura*, de Kant, que escribió Christian Garve (1742-1798) – uno de los filósofos populares más importantes, que mencionaremos más adelante –, y que motivó la fuerte reacción de Kant con la que en realidad se inició el debate sobre la posibilidad y los límites de la popularización de la filosofía como tal.

Recordemos, de pasada, que este debate, que Kant inicia en 1783 con su respuesta en los *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir*, se prolonga hasta entrado el siglo XIX y que, como veremos después en el segundo punto, es un lugar preferido para la difusión de los prejuicios académicos frente a la “filosofía popular”.⁶

Por otra parte quiero destacar con mención especial en esta visión general sobre el desarrollo histórico de la “filosofía popular” la obra del ya mencionado Christian Garve, pues es el impulsor más decidido de la reivindicación de la “popularidad” y la figura determinante en el debate sobre esta cuestión.

⁶ Hay que tener en cuenta que ya en 1781, en el prólogo a la primera edición de la *Crítica a la razón pura*, Kant había reaccionado ante el reclamo de “popularidad”, explicando porqué su obra no puede ser “popular”. Esto es, sin duda, una prueba de la incidencia cultural de la “filosofía popular” en esta época. Cf. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, en *Werke*, tomo 3, Frankfurt/M. 1968, pp. 17 y sgs.

Como ilustración de la importancia de Garve baste ahora con recordar sus ensayos “Ueber die öffentliche Meinung” (“Sobre la opinión pública”), de 1792, y “Von der Popularität des Vortrags” (“De la popularidad de una exposición”), de 1793, en los que deja claro que el programa de la “filosofía popular” nada tiene que ver con vulgarización sino con una manera alternativa de practicar y de generar saber, que es la de partir de la vida de la gente, pero no para pensar por ellos sino justo para pensar con ellos en un espacio de “opinión pública”.

Y por último, para cerrar este panorama, sean mencionadas las aportaciones de Karl H.L. Pölitz (1772-1838) y de Johann Ch. Greiling (1765-1840); dos autores que, ya el final de la discusión sobre la viabilidad de la “filosofía popular”, hicieron contribuciones substanciales tanto a la fundamentación teórica de su programa como a la puesta en práctica del mismo.⁷

2. Las reivindicaciones fundamentales de la “filosofía popular”, la reacción de la filosofía hegemónica académica ante ellas y su marginación

Por algunas de las observaciones que, obligados por los momentos históricos indicados, hemos tenido que adelantar en el apartado anterior, se pueden adivinar con facilidad cuáles son las reivindicaciones de este movimiento filosófico, así como la reacción de la filosofía oficial de su tiempo. Con todo, y sobre todo de cara al apartado tercero, conviene explicitarlas y detenerse a reflexionar sobre el sentido de su reclamo de fondo. Por lo que se lleva dicho, se ve, por tanto, que la “filosofía popular”, como reacción y alternativa ante la filosofía académica, reivindica, primero la

⁷ Cf. Karl H.L. Pölitz, *Moralisches Handbuch oder Grundsätze eines vernünftigen und glücklichen Lebens*, Leipzig 1793; y, sobre todo, su *Ideen zu einer populären Philosophie für die Bedürfnisse unserer Zeit*, Leipzig 1795; y Johann Ch. Greiling, *Theorie der Popularität*, Magdeburg 1805.

plaza pública, la vida cotidiana de la gente sencilla, como lugar propio de la filosofía.

Esto significa, ciertamente, pedir un cambio de lugar físico para la filosofía, es decir, pedirle que salga de las academias y universidades, y que se mude al mundo de la gente y se mude desde ese mundo. Pero precisamente por eso, porque la mudanza de lugar físico es al mismo tiempo exigencia de metamorfosis de sí misma, esta primera reivindicación de la “filosofía popular” implica en el fondo una revolución en la autocomprensión misma de la filosofía. Salir de la universidad, y reencontrar la vida y la historia de la gente, no plantea simplemente un cambio de temática, sino también un cambio de método y de mentalidad. De ahí, pues, que esta primera reivindicación se pueda resumir en el sentido de un reclamo de transformación radical de la filosofía.

La segunda reivindicación que me parece fundamental, y que complementa a la primera, es la que se refleja en el nombre programático con que también se nombra a sí misma la “filosofía popular”, a saber, el de “filosofía para el mundo”. Con ello se reivindica, en efecto, que son las necesidades reales de la gente y los problemas de una época, los que deben de constituir no solamente el material que debe pensar la filosofía, sino además el lugar donde se descubre el cómo y con quién debe pensar. Pues no olvidemos que “filosofía para el mundo” quiere ser reivindicación de una filosofía que sea capaz de intervenir en el mundo para mejorar su condición y la del género humano, pero de manera tal que oriente sin dirigir ni tratar a la gente como menores de edad.

O sea que la recontextualización de la filosofía como “filosofía para el mundo” implica a este nivel la reivindicación de hacer de la práctica del pensar o, si se prefiere el giro kantiano, del uso de la razón un ejercicio social que es asunto de todos y todas. Es la reivindicación, dicho todavía de otra manera, de tomar en serio y radicalizar el programa de la ilustración de la emancipación mental del género humano, no regateándole a nadie el derecho a pensar con su propia cabeza.

Una filosofía que, como la “filosofía popular” de la ilustración alemana, toma en serio dicho programa y que por eso mismo se redefine como “filosofía para el mundo”, sabe entonces que su redefinición implica recuperar para la filosofía el ejercicio de la razón que hace la gente y fomentarlo, no por la “instrucción”, sino por la interlocución.

De donde sigue la reivindicación de la desprofesionalización de la filosofía, pero ya en el sentido positivo de que se haga parte del discurso y del hacer con que la gente se las arregla con su mundo y trata de mejorar su condición. Esta reivindicación, no está demás recordarlo, es la condición básica para que, en nombre mismo de la filosofía, se pueda proponer, como hiciera Karl Marx (1818-1883), la necesidad de *realizar* la filosofía en el mundo, es decir de llevar a cabo su transustanciación en mundo.⁸ O, para decirlo con José Martí (1853-1895), para poder crear, como momento esencial del equilibrio del mundo, una cultura en la que el ejercicio de la razón se cumple como ejercicio de “la razón de todos en las cosas de todos, y no la razón universitaria de unos sobre la razón campestre de otros”.⁹

Se reivindica, en fin, la filosofía como conversación social, como cultura de discusión y de debate, de la que no se debe de excluir a nadie porque el asunto de que se trata, es cuestión de la responsabilidad de toda la sociedad. De ahí que ello suponga también la superación de la tradicional división entre filosofía “teórica” y filosofía “práctica”, sobre cuyo trasfondo se defiende muchas veces la necesidad de distinguir entre la filosofía que hacen los filósofos de oficio, y la que brotaría de los “aficionados” o de la sabiduría del pueblo. Al redefinir la filosofía como un amplio proceso de diálogo social, la “filosofía popular” aboga por la superación no sólo de la distinción entre “teoría” y “práctica” al interior mismo de la filosofía, sino además de la separación entre una filosofía que sería “científica”, y otra que sería “popular”. Y acaso por eso, aprovecho la ocasión para decirlo,

⁸ Cf. Karl Marx, „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung“, en *Werke*, tomo 1, Berlin 1972, pp. 384 y sgs.; y „Hefte zur epikureischen, stoischen und skeptischen Philosophie“, en *Werke*, EB 1, Berlin 1968, pp. 214 y 218.

su mejor nombre no sea “filosofía popular” sino, como quería Engel, “filosofía para el mundo”.

Es claro, por otra parte, que estas reivindicaciones de la “filosofía popular” tenían que ser percibidas por la filosofía académica de la época como un verdadero desafío y un ataque abierto a su institucionalización y funcionamiento en el orden vigente. Y, en efecto, así fue. Su reacción no se hizo esperar.

Kant y su escuela, con Karl Leonard Reinhold (1758-1821) a la cabeza, fueron los primeros que reaccionaron, y lo hicieron con una argumentación que apuntaba claramente a desacreditar la “filosofía popular” como una moda de “ensayistas” y “escritores” que a lo mejor querían, pero que no podían hacer filosofía como se debe, y que, por tanto, su reclamo de “popularidad” conllevaría a la liquidación de la filosofía como rama del saber científico.¹⁰

Por su parte Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) continua también este prejuicio de que la “filosofía popular” no es, en verdad, filosofía, subrayando que la exigencia de “popularidad” se puede aplicar sólo y exclusivamente a la manera de exponer algún tema, y ello además en el sentido de condescendencia con el “público”. Querer ir más allá, como pretenden los filósofos populares, es perder el espíritu de la profundidad y caer en el mas ramplón de los diletantismos.¹¹

Pero la gran polémica de la filosofía académica contra el proyecto de transformación de la filosofía que perseguía la “filosofía popular”, es obra de Georg Friedrich Hegel (1770-1831); pues – en lo que alcanzo a ver – ningún otro representante de la filosofía académica, ni antes ni después de él, ha sido tan claro ni definitivo en la difamación de este proyecto.

⁹ José Martí, “Nuestra América”, en *Obras Completas*, tomo 6, La Habana 1975, p. 19.

¹⁰ Cf. Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten*, en *Werke*, tomo VIII/2, Frankfurt/M. 1968, pp. 310 y sgs.; *Logik*, en *Werke*, tomo VI, ed. cit., pp. 441 y sgs.; y *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, en *Werke*, tomo VIII/1, ed. cit., pp. 31 y sgs. Ver también Karl Leonhard Reinhold, *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, Prag / Jena 1789.

¹¹ Cf. Johann Gottlieb Fichte, *Die Anweisung zum seligen Leben*, en *Werke*, tomo V, Berlin 1971, pp. 416 y sgs.; *Friedrich Nicolai's Leben und sonderbare Meinungen*, en *Werke*, tomo VIII, ed. cit., pp. 5 y sgs.; y *Sonnenklarer Bericht über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie*, en *Werke*, tomo II, ed. cit., pp. 324 y sgs.

Para Hegel, en efecto, la “filosofía popular” es una rara amalgama que no merece otro calificativo que el peyorativo nombre de “no-filosofía”. Y significativo es que Hegel justifique este severo juicio con el argumento de que la “filosofía popular” recurre a la cotidianidad de la vida de la gente como fuente de saber. Por este camino, según Hegel, se llega a la completa degeneración de la filosofía, al confundirse el espíritu de seriedad que le es propio con las trivialidades del mundo de la gente. Filosofía es especulación, y en este sentido nada hay más opuesto y contradictorio a ella que la “popularidad” reclamada por la “filosofía popular”.

La consecuencia, por tanto, es que no hay lugar en la filosofía para la “filosofía popular”. Razones de definición y de sistema “obligan”, pues, a marginarla como negación del verdadero fuego filosófico y a condenarla al olvido como un intento que fue, en el fondo, superfluo.¹²

Para comprobar la repercusión histórica de estos juicios o, mejor dicho, prejuicios sobre la “filosofía popular”, así como su consiguiente marginación del “mundo filosófico”, creo que basta con ver lo que se enseña e investiga en la mayoría de las facultades de filosofía de nuestras universidades actuales hasta la fecha. Quiero indicar con ello que la marginación y el descrédito, es más, el destierro de la “filosofía popular”, justo como posibilidad alternativa de y para el ejercicio de la filosofía, es una estrategia que triunfa en el siglo XIX, pero que se prolonga hasta hoy porque el espíritu academicista, erudito y elitista que la inspiraba, continuó su marcha exitosa durante todo el siglo XX, y la prosigue todavía.

Recordemos, a título de ilustración, que a mediados del siglo XX José Ortega y Gasset (1883-1955) hablaba de la “momia de la filosofía”, y apuntaba: “La filosofía se murió hace mucho tiempo – su momia y su esqueleto, desde hace generaciones y generaciones, se enseña a las gentes en las cátedras de filosofía de tal a tal hora. Lo que en esas cáte-

¹² Cf. Georg W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, en *Werke*, tomo 18, Frankfurt/M. 1975, pp. 113 y sgs.; „Einleitung über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere“, en *Werke*, tomo 2, ed. cit., pp. 176 y sgs.; y „Ankündigung des kritischen Journals“, en *Werke*, tomo 2, ed. cit., pp. 186 y sgs.

dras se decía era más o menos ingenioso, precioso, ameno – pero no era nada que en última instancia nos importase. Aquello estaría mejor o peor – no iba con nosotros.”¹³

Y por el triunfo de la “momia” parece que la tradición abierta por la “filosofía popular” se borra definitivamente de la memoria filosófica del siglo pasado.

Pero hemos de tener cuidado de que esta apariencia no nos lleve a engaño. Es la imagen de la cultura filosófica dominante; y como tal, ciertamente, reflejo de un real “estado de cosas” en filosofía. Con todo, sin embargo, en filosofía, como en cualquier otro campo, la cultura dominante no es más que eso, cultura *dominante*, y no la medida ni la expresión de toda acción cultural.

Por eso podemos observar, por otra parte, cómo en el siglo XX se repiten los intentos de romper las cadenas que atan y mantienen sometida la filosofía al imperio de la todavía vigente hegemonía del academicismo. Pensemos, por ejemplo, en las filosofías de la vida, en el existencialismo o en el marxismo de las filosofías de la praxis, de la vida cotidiana o de la teoría crítica.

Es cierto, por otro lado, que todos estos intentos nacen y se articulan sin referencia a la tradición de la “filosofía popular”, y que, aun allí donde se emplea el término,¹⁴ tampoco se establece ninguna vinculación expresa con la tradición que lleva este nombre. Pero lo decisivo es que contestan la pretensión de normatividad general de la cultura filosófica hegemónica y que, buscando reconciliar la filosofía con el mundo histórico real, contribuyen a mantener viva la llama que encendió la “filosofía popular”.

¡Y de esto se trata! Pues, como indicaba al comienzo, el recurso a la “filosofía popular” que aquí se propone, no tiene la intención de renovar ni, mucho menos, de repetir un modelo de filosofía. Su intención es más bien la de rescatar del olvido y de la marginación el *espíritu* que animó la

¹³ José Ortega y Gasset, “La momia de la filosofía”, en *Obras Completas*, tomo 12, Madrid 1983, p. 304.

práctica y las reivindicaciones de la “filosofía popular”, y ver si nos puede servir de aliento y orientación en la tarea de hacer una filosofía desde y para nuestro tiempo. Paso, por tanto, al tercer punto.

3. Hacia una nueva filosofía popular¹⁵

Trataré entonces de mostrar ahora cómo la recuperación de la memoria alternativa sembrada por el *espíritu* de la “filosofía popular” nos ayuda a comprender que, también hoy, la filosofía puede y debe ser algo más que un entretenimiento académico socialmente irrelevante, y cómo en concreto sus reivindicaciones pueden servir de horizonte orientador para ensayar la transformación popular de la filosofía bajo las condiciones del mundo en que vivimos.

Así, por ejemplo, la primera reivindicación que apuntaba, a saber, la de mudar el lugar de la filosofía, contiene para nosotros una orientación importante, que es la de la contextualidad del quehacer filosófico. Quiere decir: hacer filosofía desde la experiencia de su comparecencia ante el tribunal de las preocupaciones y urgencias de la gente en sus contextos de vida diaria, para pensar *con* ella su situación y posibles salidas a sus problemas.

Hoy también, por tanto, una filosofía popular tiene que articularse como filosofía de contextos; filosofía que crece como una campaña de alfabetización en la que se aprende precisamente a leer las contextualidades que configuran el mundo, así como a comprender las causas del porqué esas contextualidades (pongamos por caso la exclusión social masiva, la militarización de lo público o la discriminación sistemática de “minorías”) están precisamente en la situación en la que se encuentran.

¹⁴ Cf. Antonio Gramsci, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, La Habana 1966; y Noé Zavallos, *Actitud itinerante y otros ensayos*, Lima 1984.

¹⁵ En este apartado usaré a veces el término filosofía popular sin las comillas, para indicar que ya no se refiere a la tradición alemana que lleva dicho nombre – que aparece aquí entre comillas –, sino al programa que proponemos.

Y desde la perspectiva de la segunda reivindicación de una “filosofía para el mundo” podríamos hoy complementar lo anterior, explicitando que se trata de una filosofía capaz de intervenir en el mundo desde los intereses de la gente sencilla, esto es, desde los intereses de los marginados y excluidos. Por eso la articulación de una filosofía popular requiere hoy, como condición indispensable, la recuperación y la lucha por el reconocimiento real, o sea, por la puesta en práctica de los conocimientos y de las formas alternativas de producción y transmisión del saber de la humanidad. Esto implicaría en concreto una vinculación estrecha, organizada y continuada, con los distintos movimientos sociales de las llamadas culturas particulares y/o de minorías. Es ahí donde la gente piensa, resiste, muestra que la globalización hegemónica no es “todo el mundo”, y donde una filosofía popular de y para nuestro tiempo encuentra uno de los pozos en que debe beber.

Por esta vía podría enfrentarse la tarea de constituir hoy una nueva filosofía popular en el sentido de articularla también como un movimiento de discusión crítica que, como se reclamaba en las otras dos reivindicaciones señaladas de la “filosofía popular”, supere la normatividad de la imagen de la filosofía como disciplina de una actividad reservada a profesionales y la “realice” en el mundo de la gente como parte real de la conversación social por la que se intenta dar cuenta de la situación del mundo en que se vive.

En el contexto histórico específico de nuestra época, que se caracteriza entre otras cosas, según se dice, por ser una época de la información, pero que con su impresionante aparato de producción de sensaciones – incluidas las punitivas como las guerras preventivas – lo que en realidad hace es desinformar y distraer de lo que debería saberse y ser comunicado, el programa de esbozar una filosofía popular tendría que considerar, como complemento del último aspecto mencionado, el replanteamiento crítico de lo que hoy se suele vender bajo el respetable nombre de “opinión pública”.

A este nivel, me parece, que una nueva filosofía popular tendría que reivindicar, como su precursora en el contexto de la ilustración, un “público” con espacio público realmente público, es decir, no ocupado por la ideología, los intereses y la “mercadería” de la cultura hegemónica.

Por otra parte, para terminar, quiero señalar que la propuesta de promover hoy una transformación popular de la filosofía constituye una interpelación directa e inquietante para todos y todas los/las que hacemos filosofía hoy en el marco de instituciones académicas. Y mucho depende de nosotros mismos, es decir, de si nos dejamos interpelar y empezamos a cambiar nuestra manera de ejercer nuestro “oficio”. Como piedra de toque me permito por eso transcribir esta cita de Paul Nizan (1905 – 1940), y preguntar, preguntarnos, cómo reaccionamos ante ella: “La filosofía tiene esta misión universal, una misión basada en la suposición de que la mente guía al mundo. En consecuencia, ellos (es decir los filósofos), piensan que están haciendo una gran acción para la especie terrestre a la cual pertenecen – ellos son la mente de esta especie –. Ha llegado la hora de ponerlos bajo análisis, de preguntarles qué opinan sobre la guerra, el colonialismo, los adelantos en la industria, el amor, las variedades de muerte, el desempleo, la política, el suicidio, las fuerzas policiales, el aborto – en una palabra, todas las cosas que realmente ocupan las mentes de los habitantes de este planeta. Definitivamente ha llegado la hora de preguntarles en que posición se ubican. Ya no debe permitírseles más que enloquezcan a la gente, que jueguen un doble juego.”¹⁶

Para el proyecto de una nueva filosofía popular es fundamental, en efecto, discernir nuestro “oficio” ante la interpelación de este juicio, pues creo que pone de relieve un aspecto que está presente en todo lo dicho, pero que no ha sido nombrado como tal, y que a mi modo de ver es la piedra angular de toda filosofía que intente reconstruirse como filosofía popular. Me refiero al discernimiento del tipo de relación que queremos mantener nosotros los “filósofos” con nuestro prójimo. ¿Queremos ayudar a res-

ponder sus preguntas? ¿Queremos pensar con él? ¿Queremos realmente comunicarnos con él? O queremos por el contrario jugar a la profundidad y condenarlo a sufrir leyendo textos que “no le van” y que son además difíciles de entender.

Creo que el futuro de una nueva filosofía popular depende, en definitiva, de la respuesta a esta pregunta por el tipo de relación con nuestro prójimo.

Raúl Fonet-Betancourt

¹⁶ Paul Nizan, *Los perros guardianes*, Barcelona 1973, p. 31.