

# Trabajo Filosófico y Comunidad Filosófica

Lisímaco Parra  
Departamento de Filosofía  
Universidad Nacional de Colombia

Quiero empezar mi intervención en esta mesa redonda sobre el “trabajo filosófico” haciendo algunas precisiones. La primera es que no voy a referirme al “trabajo filosófico” en general, sino al de un grupo concreto, el colombiano, acaso muy influido por mi pertenencia a su variante bogotana. En segundo lugar, en mis anotaciones prima un cierto sabor crítico: acentúo, como en una caricatura, determinados rasgos que no sólo muy probablemente estén más atenuados en la realidad de nuestro ejercicio filosófico, sino que también pueden ocultar otros rasgos más positivos. En tercer lugar, y dadas las reducidas dimensiones de nuestro grupo filosófico, en ocasiones podría parecer que me refiero a individuos concretos, a colegas determinados.

No sé si un buen paliativo para mis arbitrariedades sea decir que no dudo en atribuirmelas a mí mismo. En cualquier caso, lo que realmente me importa es acercarme a un diagnóstico de los principales fallos en nuestro actual ejercicio filosófico, y decididamente no quiero aprovechar esta oportunidad para lanzar dardos “*ad hominem*”. Desde un punto de vista cuantitativo, y no obstante lo reducido de nuestro grupo, es un hecho que éste ha crecido en los últimos años: el número de individuos que se dedican profesionalmente a la filosofía es mayor, y ello se expresa en el aumento de institutos, departamentos y facultades de filosofía en las distintas universidades del país, así como de las cátedras de filosofía contempladas en diversos programas académicos.

Desde un punto de vista cualitativo, también puede constatarse un cierto crecimiento: el número de profesionales formados en el exterior ha aumentado, y en el ámbito nacional contamos con programas de maestría y doctorado de relativa calidad, en los que los egresados de pregrado pueden continuar decorosamente su formación profesional.

Pero estos incrementos no se traducen todavía en los resultados que cabría esperar. En términos generales, ni internacional ni nacionalmente la producción filosófica nacional parece merecer un reconocimiento suficiente. Dentro de la comunidad filosófica latinoamericana, para no hablar de otras más amplias, Colombia no es un punto de referencia obligado en ninguna de las ramas de la investigación filosófica. Y si miramos hacia dentro, aunque la sociedad colombiana ha ampliado sus márgenes de “tolerancia” con respecto a la actividad filosófica -la expansión cuantitativa podría ser un índice de ello-, ésta continúa representando un esoterismo más o menos refinado, que dista mucho del tipo de aceptación que deseamos.

No dudo que esta falta de reconocimiento sea imputable a características específicas del desarrollo cultural de nuestro país. Una sociedad movida casi que exclusivamente por un afán incontrolado de lucro incide en la determinación de las prioridades de sus instituciones educativas, en cuyo interior se realiza la mayor parte de nuestra actividad. Así pues, y de manera particular en las universidades privadas, factores como la remuneración salarial, las oportunidades de proseguir la formación profesional o los recursos para la investigación, se distribuyen inequitativamente, y por lo general la filosofía lleva la peor parte. Sólo la actual disolución social ha obligado a un parcial replanteamiento de esas prioridades, que redundan en una incipiente revaloración de las ciencias sociales, pero que todavía no alcanza a la filosofía.

Pero de manera recíproca, creo que tendríamos que aceptar nuestra cuota de responsabilidad en el asunto: todavía no sabemos interpelar adecuadamente a esa sociedad, ni a sus diversas comunidades científicas, de manera que forcemos en ellas el reconocimiento que esperamos. Este es el punto del que me ocuparé en esta intervención.

Del crecimiento del grupo filosófico antes mencionado se deduce que contamos con recursos, si no suficientes, al menos en absoluto despreciables. Probablemente todavía no atinamos en la manera de orientarlos convenientemente. Al someter a su consideración las siguientes afirmaciones, me anima el propósito de identificar algunos puntos débiles que nos estarían impidiendo cumplir con la responsabilidad social que nos compete, en tanto que ciudadanos dedicados al trabajo filosófico.

## I.

Mi primera tesis es que, en la actualidad, y en Colombia, no hacemos filosofía, ni historia de la filosofía, sino exégesis divulgativa de textos filosóficos. Con la diferencia entre “hacer filosofía” por una parte, y hacer “historia de la filosofía” y “exégesis filosófica” por la otra, quiero aludir a dos fases del ejercicio filosófico: la creación y la recepción de filosofía.

La diferencia entre la creación y la recepción filosóficas no es siempre clara, y en ocasiones no existe. Así por ejemplo, cuando hablamos de la crítica de Hegel a Kant, o del Nietzsche de Heidegger, o sobre el Kant de Strawson, para citar tan solo algunos ejemplos, resulta muy difícil trazar la frontera, si es que ello es posible. Se trata de casos en los que una recepción crítica se confunde con la creación filosófica innovadora. Con todo, existen casos menos difíciles y más nítidos: una cosa es producir una nueva filosofía, sea ésta sistemática o fragmentaria, y otra cosa son las labores de exégesis y hermenéutica de textos que la comunidad filosófica ha consagrado como clásicos. Así, en la producción filosófica occidental contamos con excelentes historias de la filosofía elaboradas desde diversas perspectivas, o con interesantes artículos que dilucidan aspectos

particulares de autores o de problemas filosóficos. Sin que pueda considerarse que se trata de innovaciones propiamente dichas, todos estos trabajos constituyen un aspecto imprescindible de la actividad filosófica normal.

Que no somos creadores de filosofía, es decir, que no hemos producido ningún pensamiento -sistemático o fragmentario- innovador, es algo que me parece evidente. Al respecto, la discusión es vieja, pero para referirme a mi propia experiencia, es decir hasta donde alcanza mi memoria directa, el problema se planteó entre nosotros hacia mediados de los años setenta, alrededor de la llamada "filosofía latinoamericana". El carácter espuriamente filosófico de tal empresa fue prontamente develado: la especificidad que supuestamente perseguía esta filosofía no resultó ser otra cosa que una variante de neo-tomismo remozado, bastante próximo a la llamada "teología de la liberación".

Pero sucedió que junto con el agua sucia, arrojamos también al niño. Es posible que el nombre mismo - "filosofía latinoamericana"- haya quedado marcado por la anterior connotación. También es posible que, incluso prescindiendo de ese contenido semántico, la denominación misma induzca hacia esfuerzos desorientados. Pero en tal caso tendríamos que hacer el esfuerzo intelectual de delimitar con precisión el sentido de ese proyecto. Nadie parece objetar el empleo que hacemos de categorías tales como "filosofía francesa", "filosofía alemana", "filosofía anglo-sajona", "filosofía continental", y otras por el estilo. Sólo en nuestro caso la adjetivación es recibida con reservas, cuando no con desprecio. Parecería que el costo de la crítica al "neo-tomismo latinoamericanista-liberacionista" fue la renuncia a un pensar creativo, a hacer filosofía, o al menos a preguntarse por qué no hacemos filosofía, o si se quiere, por qué la comunidad filosófica internacional, que reconoce la diversidad de la producción filosófica, no ha encontrado, ni puede encontrar entre nosotros, al menos por el momento, corrientes o tendencias significativamente innovadoras.

La incoherencia de aceptar el gentilicio en los primeros casos y de rechazarlo en el último, parecería indicar una incomprensión de lo que en ambos casos está en juego. Al respecto, permítaseme una breve ilustración. En un momento de aguda crisis social, me refiero a la primera guerra mundial, la intelectualidad alemana encontró necesario plantearse la pregunta por el "carácter espiritual" (*geistigen Wesenart*) y por la determinación histórico-universal (*weltgeschichtlichen Bestimmung*) del pueblo alemán (Cfr. Cassirer, 1916, p. XI). Para una mentalidad filosóficamente "anti-latinoamericanista" la pregunta tendría que ser, por principio, superflua, si no sospechosa. Y difícilmente podría evitar el desconcierto ante la declaración de Cassirer: "tan pronto como se plantea la pregunta por la peculiaridad de la 'esencia' espiritual (*geistigen Wesens*) de un pueblo, se tocan los problemas más profundos y difíciles de la metafísica y de la crítica del conocimiento."

Naturalmente que cuando Cassirer habla de “esencia” no se refiere a entelequias abstractas: “lo que una tal unidad esencial ‘sea’, es algo que no se puede manifestar como un absoluto, desprendido de los efectos en los que aparece y se exterioriza, pues sólo en ellos y a través de ellos se da a conocer.” Si para las ciencias naturales lo que un objeto sea solo puede ser aprehendido a partir de sus efectos, lo mismo vale para las ciencias del espíritu: en vano pretenderíamos definir el carácter de un hombre, o de un pueblo, si prescindimos de sus hechos y acciones, los que por lo demás les colocan inmediatamente en relación con otros caracteres.

Así pues, aunque los gentilicios aludan en primer lugar a una determinación geográfica, sería una torpeza reducirlos a ella. Y así mismo, aunque parecería que el gentilicio opera una delimitación excluyente, lo que una consideración más exacta muestra es más bien un intenso y extenso proceso de interrelaciones<sup>1</sup>. Los gentilicios condensan pues una complejísima interrelación de factores sociales, históricos, culturales, histórico-filosóficos e internacionales que siempre acompañan a la producción filosófica, y que son claves para la comprensión de su diversidad.

No es mi intención absolutizar la relevancia de los gentilicios. De hecho, en gran parte ellos pueden traducirse y casi que hasta disolverse en otros conceptos con contenidos claramente temáticos o metodológicos. Así, por ejemplo, buena parte de lo que denominamos “filosofía anglo-sajona” también podría ser señalada como “filosofía analítica”, y también como “filosofía de la mente”. Y sería absurdo pretender que sólo los ingleses o los norteamericanos, y no los franceses o los alemanes, hacen filosofía siguiendo las pautas trazadas por los analíticos. De la misma manera, la problemática de la postmodernidad, que parece haber marcado fuertemente la producción francesa contemporánea, no es patrimonio de los franceses, y muchos de sus principales exponentes son norteamericanos, para no hablar de los aportes que en tal sentido -e incluso *avant la lettre*, piénsese en Simmel o en Benjamin- han hecho los alemanes.

Pero la relativización de los gentilicios no debería llevarnos a su desconocimiento, sino, por el contrario, a una justa apreciación de su importancia. A mi juicio, el valor de los gentilicios en filosofía radica en que ellos ponen de

---

<sup>1</sup> Y precisamente en este punto se diferencia la investigación de Cassirer de la de Alfred Baeumler (*Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft*, 1923). Una de las tesis centrales de la obra de Baeumler, quien posteriormente sería uno de los filósofos del nacional-socialismo, es que la tradición filosófica alemana, con prescindencia total de los legados inglés y francés, habría proporcionado a Kant el instrumental teórico que le permitió resolver el problema de los irracionales. Frente a esta pretendida autosuficiencia del «espíritu alemán», que bien podría juzgarse como histeria nacionalista, Cassirer señala el complejo y muy fecundo proceso de interacciones entre las distintas culturas nacionales europeas. Así mismo, y sin negar la específica coloración de la vida espiritual alemana, recuerda que el ideal de la misma no consiste en hacer valer una especial peculiaridad nacional cualquiera, sino en la realización de la libertad en los ciudadanos.

presente problemas de recepción. Indican tendencias predominantes en la producción de determinadas comunidades filosóficas, frente a las cuales otras tendencias, menos desarrolladas o suscitadas desde fuera, pugnan por abrirse un espacio y ganar legitimidad filosófica en la propia casa.

La elusión de esta problemática, y sobre todo de las investigaciones por ella exigidas, es uno de los factores que explicaría nuestra falta de producción filosófica. Sin esta preocupación, me resulta explicable que quedemos a merced de prejuicios metropolitanos siempre renovados. Así, por ejemplo, en el pasado fueron numerosos los europeos que vieron en nuestras condiciones geográficas y climatológicas la clave de nuestra ineptitud, no sólo filosófica, sino política, y en general, histórica. El abate Du Bos (Cfr. Du Bos, 1757) encontró que tan sólo en una región de Chile, una especie de caballos había logrado aclimatarse y producir mejores ejemplares que los europeos. Todo lo que aquí llegaba -así pensaba el abate- se pervertía y degeneraba en virtud del clima, y como prueba de ello, se menciona la responsabilidad exhibida por la Corona española al negarse a dejar el gobierno de las colonias en manos de nacidos en América, así fuesen éstos hijos de españoles.

No sé si si peque de ingenuo, pero estimo que los obstáculos climatológicos se han salvado. Cualquiera de nosotros puede descubrir verdaderos "talentos" dentro de sus colegas o estudiantes, de donde se deduce que la pobreza de nuestra creación filosófica no ha de imputarse a la ausencia de materia prima, o a la geografía. Pero víctimas del prejuicio metropolitano, preferimos volver inmediatamente los ojos hacia la tierra prometida, antes que preguntarnos por posibles deficiencias en nuestra manera de relacionarnos tanto con la tradición, como con la producción filosófica contemporánea. Eso no sería "filosofía en serio", pensamos, y por ello la disyuntiva entre leer a Ezequiel Rojas o a Hegel no pasa de ser una broma de mal gusto. Dicho sea a nuestro favor, al menos en este punto guardamos coherencia: ¿para quién representa un problema la elección entre leer a Carlos B. Gutiérrez o a Rorty?

Pero a pesar de su coherencia, nuestra actitud tiene efectos nefastos. Carentes de puntos de referencia, nuestra actividad filosófica se reduce por fuerza a una recepción sin beneficio de inventario. Pero con esto entro en mi segunda tesis, cuya paternidad, así como la del resto, no pretendo imputarme.

## II

Hacemos mala historia de la filosofía y exégesis deficiente. Pretendo relacionar la no creación de filosofía con las carencias de nuestra recepción.

Al respecto sería no sólo injusto, sino simplemente absurdo, pretender ignorar el mérito pedagógico y filosófico de quienes entre nosotros decidieron abandonar los manuales, e imponer el estudio directo de los textos clásicos de la filosofía. También quisiera resaltar el incalculable valor filosófico que representa la

actividad de nuestros traductores. No se trata tan sólo de que sin su labor nuestra actividad docente en un medio pertinazmente monolingüe se habría reducido a un sartal de banalidades. Tampoco se trata tan sólo de que sin su trabajo, muy probablemente quienes después se adentraron en la lectura de textos filosóficos en sus lenguas originales hubieran abandonado desde muy pronto las preocupaciones filosóficas por mera sustracción de materia. Se trata, además, de que sin su trabajo, ciertamente no estaríamos hoy reunidos... y también por sustracción de materia. En resumen: sin la posibilidad de lectura de las traducciones de los clásicos, tal vez todos nosotros estuviéramos dedicados al narcotráfico.

Pero hechas estas precisiones, volvamos a nuestra mala calidad como historiadores. Ciertamente no creo que quien “hace” filosofía, es decir, el innovador, tenga como requisito previo el de un conocimiento exhaustivo de la historia de la filosofía. De hecho, muy pocos de los filósofos que consideramos innovadores han dispuesto de este conocimiento. Pero también es un hecho que el innovador filosófico se beneficia de un “estado del arte” que le suministra el historiador de la filosofía.

Para evitar malentendidos quiero reiterar algunas obviedades, que no por ser tales carecen de importancia: no creo que un pensar creativo, hacer filosofía, sea el resultado de la decisión de una genialidad individual que considera posible partir de cero, es decir, de sí misma. Tampoco creo que, dadas nuestras circunstancias geopolíticas y culturales, podamos hacer filosofía prescindiendo de la tradición filosófica occidental. Y aun si lo fuese, no sería deseable. La creación, o la innovación filosófica, no admite al “*homo clausus*”. Personalmente considero que para la innovación, sea en filosofía o en cualquier otra actividad humana, se requiere de un mínimo de “talento innato” que ninguna educación suple. Pero así mismo, la creación filosófica -y en general cualquier “creación” humana- no es “*ex nihilo*” y presupone una tradición dentro de la cual se ha formado el “genio”, así su genialidad consista en repudiarla. De lo contrario, y no importa la injusticia que haya en ello, el creador tendrá la mala fortuna de ser considerado como autista, si es que llega a ser tomado en consideración.

Dicho en otros términos, los innovadores filosóficos son excepcionales -aunque eso no significa que debamos renunciar a tenerlos alguna vez entre nosotros-. Además, es posible que en tales individuos, la innovación se viese obstaculizada si consagraran sus energías a un conocimiento profundo de la historia de la filosofía. De hecho, y particularmente en la filosofía moderna, las innovaciones han estado precedidas por manifestaciones más o menos iconoclastas. Pero aunque al innovador le resulte necesario este distanciamiento, ello no niega una especie de división del trabajo filosófico, según la cual una buena parte de los

trabajadores ha de conservar siempre actualizada la relación con la tradición. Su labor garantiza la relación, no exenta de dificultades, entre el creador y la tradición.

Por nuestra parte, y salvo muy contadas excepciones, no solemos producir estudios históricos de la filosofía que merezcan ser tenidos en cuenta por la "comunidad filosófica internacional" -como quiera que se la entienda-. Nuestra actividad suele reducirse a una divulgación en la docencia, que se satisface con una pobre exégesis de textos.

No sin razón podríamos aducir como causa de tal medianía la absoluta y rotunda precariedad de nuestros ridículamente llamados archivos y bibliotecas. Cuando se leen los trabajos de un Koyré, de un Tonelli, de un Cassirer, con toda la erudición que ellos suponen, resulta algo atrevido que hablemos de investigaciones histórico-filosóficas en nuestro medio. Con nuestra infraestructura, a lo sumo podemos aspirar a "refritos" destinados a uso interno.

Importancia similar a la de la disponibilidad bibliográfica tiene el conocimiento de lenguas extranjeras. Anteriormente me he referido a la importancia de las traducciones: gracias a ellas, determinados problemas y planteamientos se incorporan al acervo de la propia lengua y del propio pensamiento. Pero precisamente la traducción como posibilidad de acceder a ese mundo que se ha de apropiarse, implica el conocimiento del otro idioma; sin él, el acceso está cerrado. Tanto profesores como estudiantes llevamos la pesada carga del monolingüismo, y es posible que la precariedad de nuestras bibliotecas también tenga como causa la ausencia de demanda que se deriva de esta limitación.

Pero sin pretender negar, y ni siquiera atenuar, estas dos carencias, sospecho que ellas no constituyen la principal fuente de nuestra debilidad, y en todo caso, no son la únicas. La historia de la filosofía, es decir, la historia de ideas, de conceptos, de teorías, de sistemas, no es una casual flor silvestre, ni una exégesis rigurosa es el resultado de la pedantería erudita de unos cuantos maniáticos. El hacer historia de la filosofía surge de problemas; ella, la historia de la filosofía, traza su evolución o señala la ruptura de la misma, en todo caso los precisa, y en ocasiones abona el terreno para que otros nuevos problemas surjan. Y aun cuando el filósofo innovador no precise de un conocimiento exhaustivo de la historia, sí se aprovecha de sus resultados: resuelve problemas, o los reformula, o los declara irrelevantes para proponer otros.

Tal vez nuestro problema sea precisamente la falta de problemas teóricos; y ello no porque no los tengamos, sino porque no hemos sabido construirlos. Ante su ausencia, la necesidad de bibliotecas y de idiomas se reconoce de labios para afuera, pero no se siente realmente; poco sentido tiene hacer historia y una exégesis mediocre resulta más que suficiente.

## III

Mi tercera tesis es que nuestra relación tanto con la tradición como con la producción filosófica contemporánea está más determinada por la casualidad que por los problemas y necesidades que se derivan de una vida intelectual desarrollada. Dependemos en demasía de la oferta de las editoriales en lengua castellana, e incluso de las distribuidoras criollas. Los criterios comerciales de los distribuidores se han convertido en la guía de nuestra actividad filosófica.

Pero acaso más perniciosa todavía sea otra casualidad que determina nuestra recepción. Los autores, temas o corrientes que circulan entre nosotros dependen de la escogencia arbitraria de individuos, brillantes a veces, pero siempre aislados. El resultado es que nuestro ajetreo filosófico termina sujeto a los avatares de la moda, representada por unos cuantos agentes comercial-filosóficos. Permítanme una anécdota local que, *mutatis mutandis*, puede ser extrapolada. Hace algunos años hubo una discusión sobre el pénsum de filosofía en la Universidad de Los Andes. Algunos profesores encontraron que el plan de estudios estaba demasiado orientado hacia la “filosofía alemana”, y en consecuencia exigieron y obtuvieron la introducción de una cátedra obligatoria sobre “filosofía francesa contemporánea”. Por entonces no había ningún profesor que representara a la “filosofía anglo-sajona”; de lo contrario, las exigencias burocráticas para ser filósofo se habrían incrementado.

En nuestros días, la flexibilización de los currícula, al menos de algunos que conozco, ha suavizado la obligatoriedad burocrática, aunque creo que todavía no llegamos al meollo del asunto. No pretendo negar la honestidad de aquellos planes de estudios que se ajustan a sus reales posibilidades de oferta, que no son otras que las que sus profesores están en capacidad de solventar. Y tampoco desconozco que sin las inclinaciones individuales allí comprometidas, el ejercicio filosófico se convertiría en obligación conventual.

Pero si observamos la evolución de nuestro transcurrir filosófico, y me sigo remitiendo a mi experiencia directa, a lo que asistimos es a una sucesión más o menos caótica, tal vez más de autores que de problemas, que se nos imponen a la manera de modas: la fenomenología, pero más Husserl, algo de Sartre, luego Marx, después otra fenomenología, y otro Husserl, Escuela de Frankfurt con oscilaciones entre Habermas y Adorno, Foucault, barruntos de Derrida, la arrolladora postmodernidad, la filosofía analítica que no acaba de cuajar. Hasta pretensiosas excentricidades tales como dizque “seminarios” sobre ¡“estética inglesa del siglo XVIII”!

Así pues, sin negar que toda recepción genuina implica una simpatía individual, ella no debería estar exclusivamente determinada por las contingencias biográficas. O al menos, las biografías tendrían que ser más conscientemente permeables a los requerimientos externos. Así, por ejemplo, la recepción de Shakespeare en Alemania habría sido impensable sin personalidades como



Lessing, Herder, Goethe o Schiller. El caso de éste último resulta interesante: su relación inicial con el dramaturgo inglés fue la de una profunda antipatía. Pero al mismo tiempo, y gracias al influjo de Lessing, los mejores espíritus de la época tenían la urgente preocupación de crear un teatro alemán. Y es a partir de esa necesidad que se inicia la transformación de la valoración schilleriana del inglés. Podría afirmarse que hasta entonces, la “moda” estaba constituida por el teatro clásico francés. Pero desde el problema de la creación del teatro alemán, se impone tanto el ajuste de cuentas con los influjos franceses, como la apertura hacia el inglés, el cual por lo demás no es simplemente repetido, sino creativamente incorporado. Sin Shakespeare no habría sido posible el clasicismo alemán; pero sin el problema de la constitución del teatro alemán, el influjo de Shakespeare, en el mejor de los casos, se habría reducido al de una moda efímera.

Un ejemplo similar es el proceso del redescubrimiento francés de Hegel a partir de 1930<sup>2</sup>. Este acontecimiento intelectual resultaría inexplicable si lo atribuyésemos a una -por lo demás muy improbable- moda “pro-germana”. Tampoco sería satisfactorio imputarlo a la brillante personalidad de Hyppolite, o de Wahl, o de Kojève. Evidentemente que ellos juegan un papel primordial en la recepción. Pero eso es así, porque saben reconocer ese “lado oscuro de la razón”, o “la irracionalidad del presente” que pone de presente las limitaciones de la modernidad. La filosofía oficial dominada por el neokantismo de un Brunschvicg resulta insensible frente a ese malestar; por el contrario, el instrumental conceptual hegeliano aparece como particularmente idóneo para su comprensión. Y tal como lo muestra Margot, esta recepción de Hegel fue lo suficientemente inteligente como para hacer de la filosofía del alemán suelo nutricional de intelectuales como Merleau-Ponty, o de movimientos como el surrealismo, todos ellos típicamente franceses.

Entre nosotros, ocurre a menudo que, so pretexto de profundizar en la recepción, se cae en una eterna repetición que se aprovecha de ese público inexperto, no suficientemente informado, que son las sucesivas promociones de estudiantes. Así mismo, la divulgación suele depender en exceso de las habilidades «carismáticas» de los divulgadores: el resultado es un público incauto deslumbrado, pero no formado. El contrapeso de los efectos perniciosos de nuestras «individualidades filosóficas» sería una comunidad filosófica sólidamente constituida. Solo ella puede garantizar una “agonística” intelectual, en cuyo seno se construyan problemas a la vez que se generen exigentes mecanismos de “control de calidad”. Ahora bien, ¿existe esa comunidad filosófica?

---

<sup>2</sup> Al respecto me apoyo en el interesante artículo de Jean-Paul Margot, «Hegel y el surrealismo. El redescubrimiento de Hegel en Francia», en Revista *Gaceta*, No 36, Bogotá, Octubre de 1996.

## IV

Mi cuarta tesis dice que dicha comunidad no existe. Creo que hemos confundido la "institucionalización" de la filosofía, es decir, la creación de programas curriculares en filosofía, con la "normalización" de la filosofía.

La recepción filosófica está tan sobredeterminada por el sello de las individualidades, que lo que llega a ser importante es la individualidad y no la recepción. Así, los genios se reparten los distintos sectores del territorio filosófico y feudalizan el ejercicio de la filosofía. Un genio no se digna leer al otro genio, y mucho menos se preocupa por refutarlo por escrito; le basta con que su soberanía le sea respetada. La crítica termina convertida en mero chisme despectivo.

Tengo la impresión de que todavía no llegamos a una clara definición de las reglas de este juego. Las simpatías o antipatías individuales son legítimas, y en cualquier caso insuperables; pero tendrían que quedar por fuera, pues la comunidad filosófica no es una asociación de amigos sino un conjunto de debates. Me parece que en los últimos años los contactos entre nuestros diversos grupos filosóficos se han debilitado. Y no me refiero tanto a los eventos presenciales y multitudinarios, acaso más aptos para las vanidades teatrales de los individuos que para la genuina discusión filosófica. Pero un juicio distinto merece el destino que tiene entre nosotros la producción escrita. Nada más superfluo que las revistas de filosofía que publican casi todos los departamentos de filosofía de las universidades: ¿quién las lee? Como si fuéramos gigantes que ignoran sus pies de barro, vanamente aspiramos a llegar al cielo de ser leídos por la comunidad internacional, sin que parezca importarnos la absoluta indiferencia de los colegas que tenemos al lado.

Una relación similar es la que establecemos con nuestro propio pasado filosófico-intelectual. Entre nosotros, el nacimiento de la filosofía profesional se identifica con el de la filosofía laica, y como ya se ha dicho en este evento, la criatura sólo tiene cincuenta años. Pero eso no significa que antes no se haya pensado en este país: con religión y sin ella, e incluso casi nunca de manera "puramente" filosófica, aquí existe una tradición de pensamiento que operará como un peso muerto sobre nuestras espaldas mientras no nos decidamos a incorporarla conscientemente. Sin embargo, y como furiosos vanguardistas, ni siquiera pensamos en esos últimos cincuenta años, y procedemos con la ingenuidad de quien cree poder comenzar la historia a partir de sí.

El último punto que quiero proponer como explicación de la debilidad de nuestra actividad filosófica, es el de nuestras relaciones con otras comunidades científicas, y con la sociedad en general. Cuando un estudiante de cualquier disciplina distinta a la filosofía se aventura a tomar cursos de filosofía, su primera impresión es la de la pedantería y prepotencia de sus compañeros filósofos.

¿De dónde sacan esas sus ínfulas nuestros alumnos? Creo que la respuesta está en los profesores. Con algunas reservas en lo que se refiere a las ciencias naturales, de resto consideramos que la filosofía tiene un acceso privilegiado a la realidad que le permite mirar con cierta conmiseración, cuando no con abierto desprecio, al resto de disciplinas.

Me parece evidente que nadie se beneficia con ello. Por lo que a la filosofía se refiere, recordemos que Platón la estimaba como actividad tardía, previo estudio de las matemáticas. Hoy somos poco dados a apreciar las secuencias de "prerrequisitos", pero si pretendemos autoabastecernos de temas y problemas a lo sumo terminaremos en un aburrido juego de abalorios. Pero así mismo me pregunto si el desarrollo nacional de disciplinas distintas a la filosofía no resulta debilitado por la total ausencia de esta última. No es que crea que estamos en posesión de un saber peculiarísimo, sin cuyo concurso los demás saberes resultarán raquíticos. Precisamente en esa concepción de la filosofía como esoterismo reside el reconocimiento acomplejado de los no filósofos, que a nada conduce. Tal vez la única utilidad de la filosofía resida en su renovado preguntar... pero entonces, es preciso aprender a preguntar, lo que implica el arduo trabajo de conocer el lenguaje del interlocutor no filósofo con el fin de que se sienta realmente interpelado.

En lo que se refiere a sus relaciones con la sociedad en general, no pretendo que la filosofía haya de volverse un discurso popular de fácil comprensión. Es más, creo que siempre deberá estar dispuesta a soportar ataques por el estilo de los que soportara Tales de Mileto por parte de la criada de marras. Pero ni la inutilidad inmediata, ni su necesario lenguaje especializado justifican el encastillamiento en el esoterismo, ni los regodeos autistas. La sociedad tiene derecho a exigir justificación para el ejercicio filosófico, y los filósofos tienen la obligación de proporcionarla. Y también creo que la respuesta no siempre ha de adecuarse a las expectativas de la demanda: en ese caso muy probablemente tendríamos que convertirnos en administradores de empresas.

Pero pongamos una serie de ejemplos que últimamente han ocupado la atención de la opinión pública. Recientes sentencias de nuestra Corte Constitucional versan sobre problemas como la posesión de dosis personales de estupefacientes, el aborto o la eutanasia. Eufemísticamente, los medios de comunicación califican de "debates" las reacciones que se han suscitado al respecto. Para ser justos, tendríamos que hablar más bien de arrebatos histéricos: la Iglesia Católica y determinados grupos médicos pretenden abrogarse el derecho a la última palabra, ante un público inherme y desorientado. Por mi parte, considero que tales temas no son en absoluto "filosóficamente indignos". No se trata de que el filósofo suplante a los curas o a los médicos en sus pretensiones absolutistas. Tampoco se trata de que un supuesto saber específicamente filosófico pudiera dejar de lado toda argumentación religiosa,

médica o científica en general. Pero un invaluable servicio a la opinión pública sería ya el solo presentar con claridad los argumentos y los contraargumentos, con sus respectivos aspectos plausibles y sus falencias. Me parece que esa podría ser una actividad especialmente afin a la filosofía, pero salvo contadísimas excepciones, los filósofos colombianos hemos estado ausentes. El resultado es que, antes de que se suscite del debate, las decisiones se toman según la vocinglería.

Como se ve, la “utilidad social” en filosofía no significa por fuerza rentabilidad económica. Es posible que la sociedad reduzca su concepción de la utilidad según tales criterios. Pero un grupo filosóficamente vivo no tiene que acomodarse a ellos, y antes por el contrario bien podría obligar a una redefinición de las expectativas sociales con respecto a la filosofía. Naturalmente que ello no podrá ocurrir si, en virtud de un pretendido escepticismo, quienes hacen filosofía deciden convertirse en una comunidad de castalios, para emplear los términos de Herman Hesse.

En resumen, la discusión y no la mera coexistencia con los colegas; la recuperación consciente de nuestro propio pasado intelectual y el reconocimiento social que debemos saber lograr y no sólo lamentar, son tareas cuyo cumplimiento adecuado implica una comunidad filosófica consistente. Con ella como supuesto, es posible que superemos lo que he denominado el carácter casual, y estéril, de nuestra recepción. Y tal vez entonces nuestra reflexión filosófica pueda exhibir unos matices peculiares que la hagan interesante, en lugar de los actuales refritos destinados a una actividad docente poco exigente.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

**Cassirer, Ernst (1994)**

*Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

**DU BOS (1733)**

*Réflexions critiques sur la poesie et sur la peinture,* Sexta edición, París, Tomo II, Secciones XVII, XVIII y XIX.