

# EL SENTIDO DE LA ACTIVIDAD FILOSOFICA EN NUESTRO MEDIO

Por: Freddy Salazar

## 1. Delimitacion del problema

La pregunta por el sentido de la actividad filosófica en nuestro medio supone que la filosofía tiene una perspectiva histórica que se determina por su relación con la sociedad. Ella no implica, por lo demás, que esta sea la única perspectiva posible de la actividad filosófica, porque no es posible afirmar, sin desconocer la historiografía de la disciplina filosófica, que el único objeto o problema dado a su reflexión sea el presente del acontecer histórico. La historia de la filosofía lleva a reconocer, en efecto, la inexistencia de un objeto único de la filosofía y la experiencia en cambio, de problemas de muy diversa índole que pueden considerarse como "genuinamente filosóficos."<sup>1</sup>

La pregunta supone, en otros términos, que la reflexión filosófica no es ajena al proceso social y al manejo de la sociedad. Dicho supuesto remite a un problema general tan viejo como la filosofía misma, ya que no cabe señalar alguna época o exponente de la filosofía que carezca de dicha significación. El filósofo y su disciplina se ocupan, entre otros, de los problemas de la ciudad. Ninguno de los grandes sistemas representativos de la filosofía es cabalmente comprensible sin las circunstancias históricas que sustentaron su reflexión. La interacción de filosofía y realidad ha quedado consignada, a veces, en la suerte corrida por los filósofos (recuérdese a Sócrates, por ejemplo) y en obras teóricas que se recogen y proponen la reflexión bajo los títulos de Filosofía Política y Filosofía de la Historia.

La pregunta por la actividad filosófica en nuestro medio concreta el problema general antes mencionado, porque la reflexión tematiza necesariamente (es el objeto de la pregunta) la realidad nacional<sup>2</sup>. Por ello, la respuesta no puede encontrarse haciendo referencia exclusivamente a la tradición filosófica sobre el sentido, la utilidad, el porqué o para qué de la filosofía sino que tiene que orientarse mediante la referencia a la

---

1 La expresión es de K. Popper.

2 François Chatelet, a propósito de la pregunta afirma la significación histórica y política del trabajo filosófico; significación que de no encontrar su fundamento en un conocimiento profundo de las circunstancias y en la aplicación rigurosa y sistemática de la reflexión a las prácticas transformadoras de la época, se reduce a propaganda, según él, o a la imposición de puntos de vista, posiciones ambas que repugnan a la filosofía. Chatelet, F. *Idée d'une philosophie populaire*. En: *Critique*, fevrier 1978, No. 369, p. 134-135.

realidad<sup>3</sup> Ello no quiere decir, sin embargo, que la filosofía deba adoptar una actitud pragmática que aparezca como su justificación<sup>4</sup>, como tampoco el que abandone el carácter analítico de su método, el aspecto crítico de su reflexión y las pretensiones fundamentadoras y universalizadoras de su saber racional. Por el contrario, la referencia a la realidad nacional se propone sólo como la ocasión del proceder teórico que es propio de la filosofía, en donde aquella ha de encontrar fundamentos y explicación.

Podría proponerse el recuento histórico del filosofar en Colombia como camino para llegar a la respuesta de la pregunta inicial; también podría acudirse a él para apoyar los argumentos con los cuales se construye la respuesta; se sugiere, sin embargo, avanzar respuestas que funcionen hipotéticamente como hilos conductores de la reflexión.

## 2. Universalización de la filosofía europea

Las premisas expuestas para definir los contornos del problema propuesto, chocan con un aspecto de la tradición filosófica que podría llamarse la universalización de la filosofía europea. Esta se presenta como un obstáculo teórico que actúa, consciente o inconscientemente, sobre el reconocimiento, por parte de los filósofos, de la validez de una reflexión que se amolde a la perspectiva particular que se propone para la pregunta sobre el sentido de la filosofía. Por ello, es necesario tematizar el obstáculo dicho para tratar de superarlo.

El problema podría formularse así: en la tradición filosófica se afirma el carácter europeo u occidental de la filosofía. Esta afirmación responde a la constatación del origen griego de la filosofía occidental, carácter indiscutible, por lo demás, y condicionante de la tradición filosófica, que da pie, empero, para afirmar la universalidad de la filosofía europea. Universalidad que responde a una concepción de la filosofía que la sitúa, aparentemente, en un plano puramente especulativo y ahistórico, en donde la pregunta por el sentido de la actividad filosófica en nuestro medio, o bien no tiene razón de ser, o bien se responde reduciendo el trabajo filosófico que pueda realizarse en el país a la actividad de análisis, interpretación, y quizás, crítica de los clásicos de la filosofía o de sus exponentes extranjeros. En otros términos, la historiografía filosófica, la traducción y la filología comprenderían dentro de sus límites el sentido del quehacer filosófico en nuestro medio. La actividad filosófica en Colombia encontraría su significación y validez exclusivamente en el retorno reflexivo sobre la producción filosófica europea. Hegel y Heidegger podrían servir para apuntalar dicha concepción.

---

3 Este ensayo conserva conscientemente una ambigüedad al referirse a la realidad: se tiene en mente la situación nacional y la latinoamericana.

4 Sobre la reducción impropia de la filosofía al rol político e histórico de la misma (la tiranía del *Zeitgeist* y de la actualidad) cf. J. Bouveresse, *Pourquoi pas de philosophes?* Critique, fevrier 1978, No. 369, p. II8.

En las lecciones sobre la filosofía de la Historia Universal, Hegel trata de establecer la relación de la filosofía con la historia, dos disciplinas cuyos objetos, la razón y los acontecimientos, respectivamente, se oponen mutuamente<sup>5</sup>. La razón descansa y tiene su fin en sí misma; se da la existencia y se desarrolla por sí misma<sup>6</sup>. Es el dominio de la necesidad y de lo absoluto. Los acontecimientos, en cambio, pasados o presentes, de los cuales se ocupa la historia, son contingentes y se explican por causas externas. Hegel resuelve la oposición, empero, al definir la naturaleza de la Filosofía de la Historia Universal: esta es la consideración pensante de la historia<sup>7</sup> y ello quiere decir, en palabras de Hegel, que la filosofía va con ciertos pensamientos a la historia y considera ésta según esos pensamientos<sup>8</sup>.

La filosofía, entonces, se presenta para la historia como un a priori con base en el cual se ordenan los hechos y se construye la misma historia<sup>9</sup>. Por arte de dicha definición, Hegel propone la razón, objeto de la filosofía, como el objeto mismo de la historia y elimina, por contera, la consideración de los fenómenos<sup>10</sup>. La razón como objeto de la historia universal filosófica (universal porque su objeto, la razón, es universal) no pertenece al fenómeno que es contingente. Por el contrario, en ella deben entenderse todas las particularidades, porque en ella se da el espíritu de todos los acontecimientos:

"Por esto, lo primero para ella no son los destinos, ni las pasiones, ni las energías de los pueblos, junto a las cuales se empujan los acontecimientos; sino que lo primero es el espíritu de los acontecimientos, que hace surgir los acontecimientos."<sup>11</sup>

Ahora bien, el espíritu que hace surgir la historia universal y que es representado por ella, tiene fundamentos geográficos en el momento de su concreción:

"el espíritu que se capta a sí mismo tiene conciencia de ser el espíritu de un pueblo. El grado bajo el cual se capta, queda situado en el tiempo y en el espacio, adquiere

5. Hegel, G.W.F. Lecciones sobre la filosofía de la historia universal. Madrid, Revista de Occidente, 1968, p. 42.

6 Ibid. p. 44.

7 Ibid. p. 41.

8 Ibid. p. 43.

9 Ibid. p. 41.

10 "La consideración filosófica no tiene otro designio que eliminar lo contingente; la contingencia es lo mismo que la necesidad externa, esto es, una necesidad que remonta a causas, las cuales son sólo circunstancias externas..." Ibid. p. 44.

11 Ibid. p. 161.

las características de la existencia natural... Este aspecto natural nos hace penetrar en la esfera de lo geográfico.”<sup>12</sup>

Con estas premisas Hegel propone a Europa como el lugar donde la razón se ha podido desarrollar ejemplarmente. Por ello, después de dar una mirada al Nuevo y al Viejo mundo, Hegel descubre en este último “el teatro de lo que constituye el objeto de nuestra consideración, de la historia universal”<sup>13</sup>. Los países mediterráneos se presentan como el epicentro del mundo, como la sede natural de la razón. Del Nuevo mundo dice, en cambio, que las culturas allí existentes fueron aniquiladas y desplazadas por los europeos y lo que en él acontece no es más que el eco y reflejos del Viejo mundo<sup>14</sup>.

La filosofía, entonces, según Hegel, es asunto de la razón y Europa es el lugar de su manifestación. Ciento veinticinco años más tarde, Martin Heidegger continúa la universalización de la razón europea ya propuesta por Hegel, no sin haber cuestionado antes la consideración tradicional de la filosofía no sólo como algo racional sino como “la verdadera administradora de la razón”:

“todos dan por cierta la proposición según la cual la filosofía es cosa de la ratio. Sin embargo, quizás esta afirmación es una respuesta apresurada y atropellada a la pregunta, ¿qué es eso de la filosofía? pues a esta respuesta debemos oponer en seguida nuevas preguntas. ¿Qué es eso de ratio, razón (Vernunft)? ¿Dónde y quién ha decidido qué es la ratio? ¿La ratio misma se hizo dueña de la filosofía? Si “sí”, ¿con qué derecho? si “no”, ¿de dónde recibe su misión y su papel? Si lo que pasa por ratio fue establecido única y exclusivamente por la filosofía y dentro de la marcha de su historia (Geschichte), entonces, no es buen recurso dar por sentado de antemano que la filosofía es de la ratio.”<sup>15</sup>

El cuestionamiento anterior se presenta, sin embargo, sólo como la manera de introducir un camino diferente para responder a la pregunta, ¿qué es eso de filosofía?<sup>16</sup> Heidegger remite a un aspecto indiscutible de la tradición filosófica: la palabra *Φιλοσοφία* nos coloca en conversación con un origen que es y será único. La filosofía es griega según su procedencia, como también lo es el modo de preguntar hoy<sup>17</sup>.

---

12 Ibid. p. 177.

13 Ibid. p. 172.

14 “Lo que hasta ahora acontece aquí no es más que el eco del Viejo mundo y el reflejo de ajena vida. Mas como país del porvenir, América no nos interesa, pues el filósofo no hace profecías. En el aspecto de la historia tenemos que habérnoslas con lo que ha sido y con lo que es. En la filosofía, empero, con aquello que no sólo ha sido y no sólo será sino que es y es eterno: la razón. Y ello basta.” Ibid. p. 177.

15 HEIDEGGER, M. ¿Qué es eso de filosofía? Buenos Aires, Editorial Sur, 1960, p. 11-12.

16 Ibid. p. 14.

“La palabra griega es, en tanto palabra griega, un camino”<sup>18</sup>. El filósofo está obligado a entrar en diálogo con ese origen, en donde, interpretando a Heidegger, se encontraría con los fundamentos de su actividad. Heidegger saca no obstante, otra conclusión cuyo contenido es equívoco: porque la filosofía es griega en su esencia entonces la filosofía es europeo-occidental.

“La palabra *Φιλόσοφια* nos dice que la filosofía es algo que, primeramente, determina la existencia de la helenidad (Grichentum). No sólo eso, la filosofía determina también el rasgo fundamental más íntimo de nuestra historia (Geschichte) europeo occidental. La expresión “filosofía europeo occidental”, que oímos frecuentemente, es en verdad una tautología. ¿Por qué? Porque la filosofía es griega en su esencia...”<sup>19</sup>.

Se dice que la segunda conclusión antes señalada es equívoca porque además de significar el origen griego de la filosofía europea –este parece ser el sentido que le da Heidegger– puede entenderse también, fuera de su contexto (como de hecho ha sucedido) como la exclusión o la minusvalorización de la actividad filosófica que se realiza en otras latitudes o como la reducción de la actividad filosófica a la consideración de los clásicos europeos. En otros términos, la afirmación “la filosofía es europeo occidental” ha recibido una connotación geográfica que se ha universalizado, en detrimento de una concepción de la misma como un fenómeno histórico con significaciones espacio temporales necesariamente diversas.

Ahora bien, la filosofía europea tiene una significación histórica y polística que le son propias; ella responde a una concepción del mundo desde donde los acontecimientos históricos ajenos a dicho espacio adquieren la significación que surge de la perspectiva europea. Las preguntas que formularon los europeos sobre la naturaleza humana de los negros africanos o sobre la existencia de un alma en los indios americanos, por ejemplo, están cargadas de un sentido no sólo filosófico sino histórico y polístico que no puede explicarse independientemente del desarrollo del pensar europeo. Evidentemente, el color, las costumbres, las lenguas, las concepciones de la realidad de aquellos pueblos eran un problema para la racionalidad europea. Era necesario abarcarlos bajo su mirada.

El resultado histórico fue la absolutización del modelo del pensar de los países desarrollados, absolutización que sirvió como un mecanismo cultural para asegurar la dependencia política y económica de los pueblos del tercer mundo. Por ello, hacer filosofía en ese contexto implica, además de la referencia ciertamente necesaria a la tradición filosófica, la adopción de los modelos o formas del filosofar europeo. Sigue, entonces,

---

17 Ibid. p. 14.

18 Ibid. p. 15-16.

19 Ibid.

en filosofía lo que en las ciencias: en éstas, según lo han demostrado la historia de las ciencias y la epistemología contemporáneas, los criterios de validez no se determinan sólo por argumentos internos a las ciencias mismas. Es necesario, además, someterse a las exigencias y tener la admisión de las sociedades, escuelas y grupos de científicos consolidados en los países desarrollados.

Es imposible establecer hasta qué punto se ha aceptado y se ha dejado determinar el quehacer filosófico en nuestro medio por la anterior manera de pensar. Es frecuente escuchar posiciones negativas sobre dicho quehacer, porque detrás de él no aparece un nombre extranjero. A menudo se descubren discursos filosóficos en nuestro medio que sitúan toda su validez y fuerza demostrativa, no en la argumentación interna, sino en la cita del autor de renombre<sup>20</sup>.

En Europa, por lo demás, se desconoce con frecuencia el trabajo filosófico que se realiza en nuestro medio. Las razones de tal desconocimiento se fundan, no sólo en las ideas expuestas, sino en el carácter incipiente de dicho trabajo. Este no tiene, ciertamente, el desarrollo sistemático ni la longevidad que honran la filosofía europea. Se presenta, en cambio, como una actividad que apenas está en camino de formularse con características propias. Para la vieja Europa éste es un comienzo que llega tarde, quizás. Para América Latina es un despuntar a buena hora porque se trata de uno de los aspectos de la cultura de pueblos jóvenes que apenas comienzan a tener memoria. Casi todos los pueblos de América Latina, en efecto, no cuentan más de seis o siete generaciones, si se considera, por una parte, que la llamada colonización europea fue realmente una invación que aniquiló culturas indígenas milenarias y, por la otra, que la independencia política relativa de dichos pueblos data de comienzos o de mediados del siglo pasado.

Tal situación sugiere uno de los posibles sentidos de la actividad filosófica en nuestro medio: crear las condiciones para el desarrollo de una filosofía con características que reflejen el pensar y el ser colombianos y latinoamericanos. No se trataría, de ninguna manera, de pensar en una filosofía totalmente nueva que desconozca toda filiación con respecto a los orígenes y al desarrollo histórico de la disciplina. No se pretende inventar otros fundamentos. Se buscaría, en cambio, afirmar y defender la capacidad de pensar filosóficamente de nuestros pueblos, en consonancia con su propia realidad. Aquí radica el problema fundamental: en el reconocimiento de una diferencia histórica esencial, que se manifiesta en realidades económicas, sociales, políticas y culturales que, necesaria-

---

20. J. Bouveresse, reaccionando contra la absolutización del punto de vista histórico en filosofía afirma: "yo no veo razón para aceptar como evidencias las concepciones y las definiciones particularmente restrictivas de la filosofía que algunos proponen hoy; y no habiendo tenido nunca la oportunidad de contemplar la esencia pura de la filosofía en el cielo de las ideas, yo no creo que sea muy útil pasar el tiempo preguntándose si las cosas tan diversas que hacemos bajo el nombre de "filosofía" se parecen suficientemente a lo que hacían Platón, Descartes, Kant o Husserl, para poder entonces ser llamado con el mismo nombre o para lamentar la época en que fueron posibles las grandes síntesis o los grandes sistemas". Op. Cit. p. 16.

mente, lleva a una concepción del mundo diferente de la de otros pueblos. La concepción será necesariamente diferente, siempre y cuando se rompa con el esquema de la dependencia que en el plano cultural, ha llevado a afirmar lo extranjero como lo único o como lo mejor, frente a lo cual sólo queda la posibilidad de reproducir.

En suma, la búsqueda de una impronta latinoamericana del filosofar no se propone como ruptura con los fundamentos históricos de la filosofía occidental, sino como la construcción de los esquemas conceptuales que corresponden a nuestra realidad. Se trataría de avanzar conscientemente en dicha construcción.

Esta propuesta, cabe notarlo, resalta y acoge una práctica de hacer filosofía que prosperó desde los primeros filósofos griegos. W. Jaeger la destaca, por ejemplo, al explicar como Parménides en su poema, toma las formas religiosas de su época y las transpone a la filosofía, dando forma con ello al mundo intelectual propio de la filosofía y diferente del mito:

"A lo largo de la historia del pensamiento griego advertiremos una y otra vez cómo el espíritu filosófico construye su propio cosmos y bios con conceptos y formas tomados a la vida religiosa y política de la comunidad y refundidos hasta que se han vuelto de un carácter auténticamente filosófico."<sup>21</sup>

### **Necesidad de una nueva organización conceptual**

La necesidad de construir nuestro propio cosmos y bios, como se afirma en el texto citado, surge con claridad del planteamiento de los problemas filosóficos que subyacen a las formas que adopta nuestra propia realidad. Es de su consideración desde donde se afirma la necesidad de formular una nueva organización conceptual. Basten tres ejemplos, entre muchos posibles, para ilustrar esta afirmación.

El primero, se refiere a la racionalidad o al concepto de razón, que, ciertamente, se descubre en los fundamentos mismos de la filosofía. La razón no es un ente, una cosa o un objeto; no es una facultad del hombre en el sentido que lo afirma la filosofía escolástica; no es, tampoco, una palabra sin contenido, o un concepto sin correlato real. Ella designa una realidad compleja del hombre que manifiesta su presencia en estilos de vida, formas de comportamiento, organizaciones sociales y, sobre todo, en la autoconciencia, en el lenguaje y en diferentes niveles de conocimiento que dicen la realidad distintamente, la explican y la transforman. Por la razón, los hombres trazan objetivos, planean, actúan, organizan y producen. La ciencia, la técnica, las organizaciones sociales políticas

---

21 Jaeger, W. "El misterio del ser según Parménides" en: *La teología de los primeros filósofos griegos*. México, F.C.E., 1952, p. 100. Veáse también: Vernant J. P. *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Barcelona, Editorial Ariel, 1983, p. 334.

y económicas son el resultado de su ejercicio. Consecuentemente, el concepto de razón o de racionalidad no agota su contenido en las determinaciones teóricas que lo han acompañado desde sus primeras manifestaciones en el ámbito de la filosofía. No se reduce ni a sus manifestaciones abstractas, ni se encierra dentro de los límites de la conciencia subjetiva. Su determinación es también histórica y, por lo tanto, referente a un tiempo y espacio determinados.

Por ello, es legítimo preguntarse por la racionalidad que corresponde a nuestra propia realidad. La búsqueda, por ejemplo, de un nuevo orden económico internacional por parte de los países latinoamericanos podría tomarse como una de sus manifestaciones, no necesariamente acorde con las manifestaciones de la racionalidad europea. Pues, sucede que el orden económico internacional, pensado e impuesto por los países desarrollados, resulta ser un desorden para los pueblos latinoamericanos, por las consecuencias negativas que trae para su desarrollo. En esta perspectiva, podría decirse que la racionalidad de aquéllos, resulta siendo irracional para otros pueblos. A su vez, los esfuerzos realizados en América Latina (y en general en el tercer mundo), por organizarse y agenciar su desarrollo pueden aparecer como irrationales para los países desarrollados. Su racionalidad, entonces no es nuestra racionalidad, su orden no es nuestro orden y de no interponer la comunicación y el diálogo (precisamente como exigencia de la racionalidad) habría que concluir que para nosotros la racionalidad se manifestaría en el desorden de su orden, o simplemente, en la subversión.

El segundo ejemplo, se refiere al concepto de estado. La crisis política y la situación de guerra civil que vive el país, apremian la pregunta por sus fundamentos teóricos. Las diferencias esenciales existentes entre el estado colombiano con los modelos estatales europeos, obligan a cuestionar aún los llamados fundamentos históricos de nuestra organización política, e impiden todo intento de aproximación con las explicaciones teóricas que países más afortunados que el nuestro, dan de su aparato estatal.

En Colombia existe una ruptura total entre el Estado como institución responsable del orden jurídico y social del país y el pueblo mismo. El Estado, en efecto, no representa, ni siquiera formalmente, los intereses de la sociedad civil. No los representa ni siquiera formalmente, porque los que detentan el poder no se cuidan, como otrora, de guardar las apariencias de dicha representación. El estado se ha convertido, para los políticos, en una entidad que hay que explotar al máximo en beneficio particular y, para el pueblo, en un aparato que consume irracionalmente el presupuesto nacional. La llamada república parlamentaria ha perdido toda significación social. La constitución ha dejado de ser, de hecho, la carta que expone los principios fundadores de las instituciones del país. Las corporaciones públicas por las cuales se ejercen los clásicos poderes: legislativo, ejecutivo y judicial, perdieron toda credibilidad. Se duda que el poder del estado colombiano resida en el mismo Estado y en sus representaciones oficiales. La función del voto, como instrumento que recoge la voluntad popular, ha sido desvirtuada por una práctica política violenta, intolerante e immoral.

Pese a todas estas circunstancias, el régimen político colombiano continúa calificándose con términos como "Estado de derecho" y "República democrática". Indudablemente tales conceptos han perdido su contenido.

El tercer ejemplo se refiere al concepto de Universidad. Este constituye otro desafío para la actividad filosófica en nuestro medio, no sólo porque esta actividad se desarrolla casi únicamente en el ámbito universitario, sino porque la universidad está estrechamente ligada al pensamiento que cada sociedad tiene de sí misma. El progreso, la independencia, el bienestar, los valores sociales, el saber, la técnica y la cultura, están abrazados a la universidad. Por ello, la concepción de la universidad involucra una idea de la historia en donde se define el papel del conocimiento en la transformación social; implica, además, una concepción política en donde se determina la articulación del conocimiento con el poder y una concepción ética que determina la responsabilidad social de la universidad frente a la nación y frente al estado.

En consecuencia, el concepto de universidad no puede ser genérico: exige concreciones y diferencias específicas que surgen del ámbito social que la sustenta. Concreciones, por lo demás, que no pueden ser ajena a la definición de los objetivos de la universidad.

Ahora bien, el análisis prolífico que se ha hecho de la universidad colombiana la descubre como centro primordialmente de docencia, tímido frente a la investigación y las proyección social. Consecuentemente es una institución que conserva y transmite un saber a su vez recibido y cuya estructura organizativa está cerrada a las posibilidades que brinda la investigación, de crear condiciones conducentes a la transformación de las relaciones de poder y las formas de organización social. La conciencia de esta realidad exige la construcción de conceptos y modelos de universidad, acordes con su significación social.

La pregunta por el sentido de la actividad filosófica en nuestro medio ha conducido a relievlar la competencia de la filosofía en la construcción de nuevos esquemas conceptuales, que permitan el acercamiento teórico, con propiedad, a diferentes manifestaciones de la realidad nacional. Con ello se ha reconocido la particularidad histórica de la filosofía. Y aunque nada podría justificar la absolutización de este punto de vista, es necesario, empero, señalar su urgencia, apoyándose en razones que invocan la responsabilidad social de los filósofos frente a las circunstancias.