

FILOSOFÍA Y BARBARIE*

BERNARDO CORREA LÓPEZ
UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA – CIPH

Resumen:

¿Cómo puede ayudar la filosofía y su enseñanza en la sensibilización en los valores de la democracia y de la paz? Si la pregunta le atribuye a la filosofía un valor formativo, la respuesta, por su parte, pone en juego – básicamente– una de estas dos concepciones de la filosofía: i) la que la considera una disciplina entre otras, y ii) la que la piensa como el libre ejercicio del pensamiento. En razón de la naturaleza eminentemente política del pensar, se sugiere como tarea de la filosofía –en especial en sociedades a las que un largo proceso de lucha armada y de violencia generalizada ha despolitizado crónicamente– la de contribuir, mediante el recurso a los derechos humanos, a una repolitización de la sociedad.

Palabras claves: filosofía; derechos humanos; Platón; E. Tassin, H. Arendt.

Abstract: *Philosophy and Barbarism.*

How can philosophy and its instruction help in the development of values such as democracy and peace? If we give philosophy a formative value, the answer to the question introduces basically one of these two conceptions of philosophy: i) Philosophy considered simply as a discipline among others, and ii) Philosophy as a free exercise of thought. Bearing in mind the political nature of thought, this paper suggests that the task of philosophy –especially in countries which have lost their political character thanks to a long process of war and overall violence– should be the one of contributing, through the recourse to human rights, to the recovery of the political character of society.

Key words: philosophy; human rights; Plato; E. Tassin; H. Arendt.

Con obstinada insistencia, como si nunca hubieran recibido una respuesta satisfactoria, diarios y revistas formulan periódicamente la pregunta por la responsabilidad de los intelectuales en la crisis generalizada que gobierna el país. Unas veces se piensa que el país no ha sabido aprovechar a sus intelectuales, hasta el punto, se dice, de haberlos marginado; otras veces, cuando se descubre que no hay un solo centro de poder, un solo centro desde el que se toman las decisiones claves relativas a las políticas económicas, educativas, de inversión social, etc., que no esté, en alguna medida, en manos de intelectuales (en un buen porcentaje “prestados” por las universidades), se dice que éstos abandonaron su función crítica y no sirven de punto de referencia para que la opinión pública se oriente. De todas maneras, ya sea que se adopte una u otra de estas posiciones, que se

* Una primera versión de este texto fue presentada en Caracas en el coloquio *Ciudadanía democrática, educación filosófica y cultura de la paz en América Latina y el caribe*, convocado por la UNESCO bajo la coordinación y dirección del profesor Patrice Vermeren.

hable de cooptación o de dimisión, hay un presupuesto que permanece invariable: el de pensar que es gracias a su palabra, a sus intervenciones, fundadas en una relación privilegiada con el saber, que el intelectual es la conciencia de todos y que, en razón de ello, puede orientar al conjunto de la sociedad en la búsqueda de la verdad y de la justicia.

Por lo que a la filosofía respecta, parece gozar de un trato especial. Llamada –se supone– a destinos más elevados, se la deja tranquila. Cuando, por ejemplo, se quiere abordar el incómodo tema de los intelectuales y la violencia, se interroga a los economistas, a los sociólogos, a los periodistas, a los politólogos y, por supuesto, a ese experto tan nuestro que es el “violentólogo”, mientras que al filósofo se lo deja en su santa paz. Éste, por su parte, tendría a la mano, si llegara a ser interpelado, una respuesta que a sus ojos justifica plenamente su silencio y su desapego con respecto a nuestra opresiva realidad cotidiana: está consagrado a la ingente tarea de “normalizar” el ejercicio de la filosofía, es decir, a hacer de su práctica una labor altamente profesional, de conformidad con los más exigentes parámetros internacionales, y en ello se le va todo su tiempo y energía. Sólo pide, antes de mezclarse con lo inmediato, que le permitan, para el bien de nuestra cultura, completar laboriosamente su proceso de formación. Ajena a estos miramientos, la división de filosofía de la UNESCO ha venido, en los últimos años, organizando unos encuentros internacionales –en especial en América Latina– en los que busca averiguar en qué podría contribuir la enseñanza de la filosofía en nuestros países para sensibilizar en los valores de la democracia y de la paz.

Quisiera, en este breve texto, dar algunos pasos en la búsqueda de una posible respuesta a tan decisivo interrogante. Para intentar encontrar el camino, daré un pequeño rodeo.

Ya desde Platón, como sabemos, la posibilidad de pensar y de conocer se identificó con un movimiento, con un recorrido que busca, al mismo tiempo, separar y relacionar, distinguir y unificar. En este proceso –que el propio Platón calificó de “una cierta ciencia”– toda la dificultad reside en saber diferenciar lo que puede y lo que no puede ser combinado o reunido. Para ello, es necesario poder distinguir lo unitario que puede extenderse a lo que está separado; lo diverso que, no obstante, puede ser abarcado por un referente común; la unidad distribuida en varios conjuntos, y, finalmente, la pluralidad en su separación. De lo que se trata, en últimas, es de poner en juego un arte del *diálogo* que no tiene otro propósito que el de establecer cuáles son las *comunicaciones* posibles y válidas entre las diferentes formas. Poder realizar esto es lo que Platón llama “abrirse paso entre los razonamientos”, es decir, “filosofar pura y justamente” (cf. *Sofista* 253b-e).

Pero si bien la dialéctica –pues es de ella que nos habla Platón– es la manera correcta de pensar o, más precisamente, es el pensamiento

mismo en su despliegue, no es posible contar con ella como una herramienta o un método que baste aplicar para conseguir el resultado que se busca. Es sólo en la realización del diálogo, con sus azares y sus riesgos, que se va abriendo camino la verdad. Incluso puede decirse que en todo momento se bordea la posibilidad de fracasar. En un notable pasaje del *Político*, Platón llama la atención sobre los efectos perversos que, para las relaciones entre los hombres, pueden tener ciertas maneras de pensar. Sin perder de vista el objetivo epistemológico al que se apunta, todo el énfasis del pasaje va a recaer en lo que se puede llamar las consecuencias políticas del pensamiento.

Se vienen realizando –recordemos– una serie de divisiones dicotómicas tendientes a precisar qué es un político, cuando el Extranjero llama la atención del joven Sócrates sobre un error que éste, sin darse cuenta, ha cometido. El error consistió en que el joven Sócrates aisló del conjunto una pequeña parte y, haciéndolo, la opuso a éste como si fuera una especie. Para que entienda mejor en qué consiste el error en que incurrió, el Extranjero da al joven Sócrates el siguiente ejemplo:

[Es] un error semejante al que cometería una persona que, al tratar de dividir en dos al género humano, lo dividiese –tal como suele hacerlo por aquí la mayoría– tomando al conjunto de los griegos como si se tratara de una unidad y aislándolo de todos los demás géneros, que son innumerables y ni se mezclan ni se entienden entre sí; aplicándoles a todos ellos un único nombre, el de “bárbaro”, creerían que, por el hecho de recibir esta única denominación, todos ellos constituyen también un género único. (*Político* 262d)

Me parece que este breve texto contiene, más allá de unas prescripciones metodológicas o de procedimiento, una advertencia sobre las trampas que el pensamiento puede tenderse a sí mismo. En particular una que, por sutil, resulta más insidiosa: aquella que consiste en auto-neutralizarse en el momento mismo en que cree estar dando cuenta de un fenómeno. En efecto, la distinción entre *griegos* y *bárbaros*, como manera de dividir al género humano, supone, al mismo tiempo, una separación y una clasificación. Una y otra van acompañadas de un gesto de substancialización. Al separar se clasifica y se jerarquiza, y todo ello sobre el supuesto de que el ordenamiento resultante corresponde a la naturaleza misma de la cosa, de tal suerte que allí donde se plantea la existencia de una diferencia, ésta puede traducirse de inmediato en términos de una oposición substancial.

Distinguir lo que se encuentra mezclado, reunir lo que parece condenado a la dispersión, tender puentes y líneas de comunicación, de manera que lo familiar y lo extraño sean interrogados por igual, tal parece ser la manera propia de proceder del pensamiento cuando no se encierra en sus propias evidencias. En el ejemplo que nos ocupa, lo

que Platón caracteriza como error es básicamente la fusión de estos elementos: en primer lugar, una detención en el proceso de análisis: no es solamente que “por acortar camino” el joven Sócrates realice una división equivocada; lo grave es que, al hacerlo, produce una clasificación que da por terminado el trabajo crítico que se venía desarrollando, de manera que el pensamiento queda fijado a sus propias respuestas. En segundo lugar, este “enceguecimiento” le impide ver que, allí donde creía haber alcanzado una división correcta, lo que ha producido es una amalgama en la que se anulan todas las diferencias específicas. Finalmente, una vez rotulada la realidad que se estudia, se la juzga y clasifica según sea la esencia que se le atribuye.

La sorprendente actualidad de este análisis reside, me parece, en que ponen al descubierto los mecanismos propios de un procedimiento dogmático y excluyente. Al tiempo que quien no es de los míos es situado afuera y se lo asimila a un vasto conjunto donde su particularidad desaparece, quien divide y clasifica se sitúa él mismo, con los suyos, en una posición de superioridad que supone más allá de toda discusión. Los *griegos* son distintos, son mejores, son los que trazan la línea de demarcación. Los demás, todos los demás, son *bárbaros*, es decir, no son *griegos*. Lo que pone de presente la finura del análisis platónico es que este doble movimiento, de autoafirmación y de negación, se presenta bajo la forma de un pensamiento realizado. En efecto, todo ocurre como si la clasificación que se postula fuera el resultado de una demostración irrefutable. Llegado a este punto, el pensamiento no duda, no vuelve sobre sus pasos, no va más allá de sus resultados. Simplemente se refugia en sus evidencias, a las que convierte en garantía de su identidad.

Quienes quedan del otro lado de la división resultan, simultáneamente, clasificados, excluidos y borrados. No existen por sí mismos, con sus peculiaridades. Se limitan a expresar una esencia que es calificada como negativa. Son la encarnación del mal, lo que justifica que se los rechace y estigmatice. No es posible clasificar al otro sin al mismo tiempo subsumirlo en un cierto género, es decir, sin atribuirle unas ciertas características, justamente las que convienen para asegurar la clasificación. Pero para que ésta resulte operativa es necesario no ver; anularle aquellos rasgos que, de ser tomados realmente en cuenta, exigirían reconocerle una especificidad irreductible. El movimiento es, entonces, doble: clasifica –es decir, congela– al otro para poderlo identificar y, al hacerlo, le borra sus rasgos específicos de identidad. “Clasificado y archivado” –como diría cierto personaje de *La montaña mágica*– el otro puede ser colocado a distancia, en una palabra, excluido, todo bajo la apariencia de que lo que ha ocurrido corresponde plenamente a “la naturaleza de las cosas”, a una verdad sobre la cual el pensamiento puede tranquilamente testificar.

Si, a juzgar por este análisis platónico, hay errores de pensamiento

que tienen consecuencias directas sobre la manera de vivir y entender las relaciones con los demás, es evidente que aquí surge un problema que nos resulta insoslayable: el de saber si efectivamente es posible determinar qué saber o saberes específicos pueden preservar al pensamiento no sólo del error sino, en particular, de cometer injusticias. Si bien no es mi objetivo central en esta ocasión, quisiera señalar, no obstante, que en este punto el texto platónico hace visible una tensión que lo recorre y lo coloca como en un lugar de cruce. Se trata de la oscilación entre una preocupación por dar cuenta de la experiencia misma del pensamiento, sin atarla a un contenido o a un procedimiento determinados, y la inquietud por evitar que, abandonado a su propia espontaneidad, éste se entregue a una deriva incontrolable. Por lo pronto, no perdamos de vista que, en el pasaje que nos ocupa, se otorga confianza a una forma de proceder que correspondería al movimiento mismo del espíritu –la dialéctica–, procedimiento que, desde el punto de vista político, no resulta incompatible con una concepción fuertemente jerarquizada de la sociedad. Formulado de otra manera, el problema que está aquí en juego es el de saber si las demandas que se formulan a la filosofía y el valor formativo que se le atribuye tienen que ver con unos contenidos que le serían propios, o si, más bien, lo que se espera de ella reside en una suerte de talante particular que no se identifica con ningún contenido preciso.

La idea de que la filosofía posee un *valor formativo* ha asumido tres formas básicas de manifestación, cada una de las cuales, como es obvio, corresponde a una concepción determinada de la filosofía.¹ Dichas concepciones son las que tiene de la filosofía un concepto científico, es decir, especulativo; aquella que la identifica con un concepto pedagógico; y la que tiene de ella un concepto problemático. La primera figura es la que encarna la idea hegeliana de filosofía. Como se sabe, contra la afirmación kantiana de que no se aprende filosofía (pues ésta existe como una *idea de la razón* y, por tanto, no se ha realizado) sino que sólo es posible aprender a filosofar, Hegel piensa que la filosofía no es una ciencia entre otras sino que, por el contrario, como conocimiento que es de la *totalidad*, las engloba a todas y forma con ellas un *sistema*. Así concebida, la filosofía no es una práctica vacía de contenidos sino que, en sentido estricto, integra en ella “los más altos pensamientos racionales sobre los objetos esenciales” (Tassin 1986: 144). Al situar a la filosofía como el momento terminal, especulativo, donde se reúnen y expresan los contenidos particulares de las ciencias, el valor formativo de ésta no puede pensarse como algo exterior y ajeno a ella, sino debe pensarse que, si bien la filosofía forma para todo en general, su verdadera tarea formativa está en función de ella misma, y no es otra que la de “enseñar a pensar especulativamente” (*Id.*, 146).

¹ Cf., al respecto, el notable ensayo de Etienne Tassin (1986).

La concepción pedagógica de la filosofía tiene en común con la especulativa el que ambas la definen como totalización y, en razón de ello, la ven como “la forma acabada de toda formación” (*Id.*, 150). Sin embargo, lo propio de esta concepción consiste en que en lugar de partir, para caracterizarla, de una esencia de la filosofía, la define desde justificaciones pedagógicas, tales como desarrollar la capacidad de abstracción, enseñar a leer, permitir adquirir el sentido de los problemas, preparar para el diálogo, etc. El carácter universal de la filosofía la coloca más allá de las particularidades de las ciencias, ligada cada una, por su racionalidad y su lenguaje, a su objeto propio. En ese sentido, la filosofía está llamada a formar a la razón y, por esa vía, a servir de expresión y de “síntesis conceptual” de la cultura de una época. En lugar de ser especulativa, esta concepción, dice Tassin, no puede ser sino sincrética, pues al considerar a la filosofía como “modelo de racionalidad” puede encontrar en distintas filosofías, independientemente de contenidos específicos, modelos de un estilo o forma de pensamiento formativos.

La tercera concepción es la que encarna la idea kantiana de filosofía. Dado que la filosofía no existe en concreto, no se ha realizado, lo único posible es aprender a filosofar, es decir, en términos kantianos, “ejercer el talento de la razón en la aplicación de sus principios generales a ciertas *tentativas* que se presentan”. Surge aquí, desde el punto de vista de la formación, una notable paradoja sobre la cual llama la atención Tassin: la de que los usos de la razón deben intentarse desde una idea que no sea “ni determinada ni determinante de la filosofía”. Esto quiere decir que la idea de formación resulta, en este contexto, altamente problemática, pues al no conocerse la forma acabada de la filosofía es imposible contar con reglas que aseguren la formación con miras a un fin que no se conoce. En lugar de constituirse en un lastre irremediable, este hecho hace de la filosofía una práctica eminentemente formadora, justamente porque –afirma Tassin– “no forma para nada”. O, dicho de otra manera, al no estar predeterminada por ninguna forma, la filosofía es formadora en el sentido de que su ejercicio es la invención permanente de reglas, es decir, es la práctica constante de la libertad en los usos de la razón. Lo cual significa, en términos de Tassin, que

[e]l valor formativo de la filosofía no reside, como se ha creído, en su capacidad para producir la forma acabada del pensamiento, sino más bien en su capacidad de nunca *acabar* un pensamiento. Una formación no se mide por su resultado, sino por su posibilidad de no concluir. (*Id.*: 152)

Como se puede observar, cuando se pregunta a la filosofía si puede o no cumplir tal o cual tarea particular, lo que se compromete en la

respuesta es la idea misma que se tenga de ella. Si se carga el acento en sus contenidos, nada podrá hacer distinto a efectuar una aplicación de los saberes que la caracterizan; si, por el contrario, se le atribuyen virtudes pedagógicas, más que por sus contenidos por sus maneras de proceder, se podrá esperar de ella efectos positivos por su sola presencia indirecta. Así, por ejemplo, bastaría simplemente con asegurar su presencia en los planes de estudio del bachillerato para confiar en que su contagio deje una huella permanente en toda la gama de conductas posibles que, ahora y en el futuro, adopten quienes, siendo estudiantes, hubieran entrado siquiera por una vez en contacto con ella. La otra perspectiva, que no se puede confundir con la que se acaba de mencionar, es la de que la filosofía, como búsqueda incesante que es, se mantenga más en el terreno de las preguntas que en el de las respuestas, de tal suerte que el pensamiento permanezca en estado de alerta y en constante disponibilidad. Pero ¿no se convierte así la filosofía en un fuego fatuo, en un divertimento intelectual al que falta la seriedad del compromiso? ¿Cómo, si no es a partir de contenidos específicos, puede aspirar a incidir efectivamente en la vida concreta de su comunidad?

Es, me parece, para responder a preguntas parecidas a estas, que Hannah Arendt, apoyándose firmemente en la distinción kantiana entre pensar y conocer, se consagró a esclarecer las complejas relaciones entre el pensamiento, la moral y la política. La comprobación de que un fenómeno tan devastador, política y moralmente, como el totalitarismo “rompe con todas nuestras tradiciones” y “ha pulverizado literalmente nuestras categorías de pensamiento político y nuestros criterios de juicio moral”, la llevó a preguntarse sobre qué puede hacer el pensamiento frente a hechos que lo desbordan y amenazan con sumirlo en la impotencia. Recordemos brevemente algunos momentos de su análisis.

Arendt considera que la distinción entre conocer y pensar es crucial porque es gracias a ella que se puede intentar dar cuenta de fenómenos que, como los morales y políticos, no pueden ser deducidos lógicamente de hipótesis o de premisas previas y, por tanto, no pueden ser anticipados en todas sus variaciones posibles. Mientras que, dice, “la actividad de conocer es una actividad de construcción del mundo como lo es la actividad de construcción de casas”, el pensar –al que califica de “inclinación” o de “necesidad”– “no deja nada tan tangible tras sí, ni puede ser acallado por las intuiciones supuestamente definitivas de los ‘sabios’” (Arendt 1995: 113-14). Lo que distingue al pensar es la búsqueda de sentido, que no es lo mismo que la sed de conocimientos que mueve a quien tiene intereses científicos. En últimas, si el pensar es “el hábito de examinar y de reflexionar acerca de todo lo que acontezca o llame la atención, independientemente de su

contenido específico o de sus resultados" (*Id.*: 110), el conocimiento no sólo está ligado a contenidos específicos sino que tiene finalidades precisas, es decir, busca resultados verificables. Tanto el saber como el conocimiento instauran, cuando se ponen en marcha, un corte con la vida ordinaria; sin embargo –y ésta es una diferencia más entre ellos–, el pensar sabe mantenerse atento al lenguaje que recoge el sentido común, hasta el punto que, si rompiera completamente con él, eso sería su propia ruina. Arendt llama también al pensar *comprensión*, que es, dice, "una actividad sin fin, siempre diversa y mutable, por la que aceptamos la realidad, nos reconciliamos con ella, es decir, tratamos de sentirnos en armonía con el mundo".

Si el rodeo que acabo de hacer nos puede servir de apoyo, intentaré dar un comienzo de respuesta al interrogante planteado al inicio. Es posible encontrar, desde el momento platónico hasta las formulaciones de Hannah Arendt, ciertas constantes en la manera de abordar el problema que nos ocupa. La primera de ellas, y tal vez la más visible, es la tensión entre la búsqueda de la regla que dé cuenta del fenómeno moral o político por el cual se indaga, y la sospecha de que, al no poder ser aprehendido definitivamente, éste se constituye en un desafío permanente para nuestra capacidad de reflexión. Otra de las constantes que se pone de manifiesto es la de que el pensamiento, cuando adopta una postura de autolegitimación, no sólo se fija y se neutraliza sino que ejerce, desde el lenguaje mismo que utiliza, una violencia sobre el fenómeno social al cual se refiere. En el ejemplo que da Platón, *bárbaro* no es un término descriptivo, clasificatorio y neutral, sino que es, antes que nada, una expresión humillante y despectiva. La otra constante, muy ligada a la primera, es la que consiste en pensar que ciertos dominios –la ética y la política, por ejemplo– no son el objeto de un saber riguroso, sino que requieren, más bien, de la flexibilidad y sutileza de lo que Aristóteles designaba como *phronesis*. Conviene indicar que, mientras que en la primera constante señalada funciona el supuesto de que si hay un método a seguir se puede llegar a pensar correctamente –y, por consiguiente, a actuar bien–, en la última se asume que pensar bien, en los dominios mencionados, no depende de ninguna regla preestablecida.

Pero ¿cómo vincular estas consideraciones tan abstractas con las urgencias y reclamos que cotidianamente recibimos todos en nuestras desgarradas sociedades? ¿Es posible pensar en formas de intervención que correspondan a nuestra práctica filosófica? Somos, pues, interpelados en nuestra doble condición de ciudadanos y de profesionales de la filosofía.

Pienso que hay un terreno preciso en el que, desde la filosofía –entendida antes que nada como tarea del pensar–, se puede contribuir a la difusión y afianzamiento de los valores de la democracia y de la paz en nuestros países. Se trata de los derechos humanos. Es este un

terreno privilegiado en la medida en que su conocimiento, y la lucha por su plena vigencia, es la puerta de acceso para una repolitización de la sociedad. En ese sentido, se trata de ir más allá de su uso estrictamente jurídico. En el caso de sociedades como la colombiana, donde la violencia ha reducido la política a rituales cada vez más vacuos, la discusión pública en torno a los derechos humanos es la mejor manera de contestar a los diferentes poderes enfrentados y de movilizar a la sociedad civil. El efecto mayor, eminentemente retardatario, de la "lucha armada" en Colombia es -pese a la apariencia de radicalismo político que adopta- la despolitización de la sociedad, lo cual no hace sino reforzar el rasgo más antidemocrático de nuestra forma de vida como nación: la exclusión mediante el recurso, abierto o solapado, a la violencia. En medio de las violencias cruzadas en que vivimos, la tarea propia de la filosofía es el trabajo crítico de disolución de clichés, el cuestionamiento de todas las formas de maniqueísmo, que, como suele ocurrir, se disfrazan de falso moralismo, con lo cual se cumple la gran fatalidad ya señalada: el pensamiento se neutraliza porque se fija a la posición que quiere legitimar y, desde allí, se hace cómplice de la violencia. Todo esto podría resumirse diciendo que, por lo menos entre nosotros, la filosofía está llamada, más que a propiciar consensos y a reavivar la nostalgia de no sé qué unidad perdida, a enseñar a pensar las diferencias, pues ese es el comienzo del diálogo, es decir, el camino hacia la tolerancia y el respeto. De lo contrario seguiremos diciendo, como ahora lo hacemos, que el bárbaro es el otro.

Bibliografía

- Arendt, H. (1995). "El pensar y las reflexiones morales". En: *De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós.
- Tassin, E. (1986). "La "valeur formatrice" de la philosophie". En: AA.VV., *La greve des Philosophes. Ecole et Philosophie*. Paris: Osiris.