

EL INTERÉS FILOSÓFICO POR EL ESTUDIO DE LO PROPIO

En los últimos meses he tenido que referirme, en reuniones académicas, al proceso de institucionalización de la filosofía en Colombia y a las relaciones de esta disciplina con la vida social y cultural del país. Señalaba, como consecuencia de mis observaciones, que no obstante esa institucionalización, el filósofo colombiano parece estar de espaldas a una realidad y a una historia en las cuales debe poner atención, aunque a propósito se pueden reconocer asomos de un cambio de actitud. Esta historia y esa realidad fueron los temas de mis charlas, y en ellos me voy a centrar en esta conferencia, advirtiendo honestamente que lo que voy a decir ya lo había tratado en aquellas ocasiones. Me animó regresar a ellos porque considero que hoy cuento con un auditorio nuevo, conformado básicamente por estudiantes, quienes, espero, pueden encontrar en estas ideas algún provecho para reflexiones propias.

Empiezo por afirmar que si bien no podemos desconocer que hoy cuenta el país con instituciones (centros universitarios, programas de pregrado y postgrado, revistas, editoriales con interés en el libro filosófico, foros, coloquios, congresos, etc.) y con una comunidad profesional y productiva, esto no significa que la filosofía se haya incorporado a la cultura, ni como conjunto de teorías que actúan en consonancia con las ideas y las opiniones generadas en otros campos de la actividad intelectual, ni como manera de pensar problemas comunes a otras disciplinas con audiencia menos restringida a la comunidad científica. Para lograr recepción pública se requiere otro manejo del lenguaje, que rompa con las tradiciones académicas y de escuela, y se acerque a las maneras de expresión propias de la comunicación corriente. Mientras se persista en el sólo uso de idiolectos, nos mantendremos a una distancia del lector común difícil de salvar, aun del lector letrado. No quiero avanzar en el problema, pues a él regresaré más adelante. En el momento me interesa más otro asunto.

Mirando el proceso de institucionalización al que me he referido, la producción bibliográfica que, acorde con aquella, se origina en el mundo universitario, y la naturaleza de esas publicaciones, se impone una pregunta: ¿será que la filosofía sólo puede alimentarse de su propia historia o, cuando más, de los problemas que le plantean las disciplinas científicas? La pregunta busca subrayar la desatención que el filósofo colombiano, y en buena parte el latinoamericano, muestra frente a una tradición de pensamiento, por una parte, y por otra a los problemas de su circunstancia histórica. Sé que la pregunta es susceptible de ser mal interpretada. Por eso requiere que se la explique.

No me propongo, de ninguna manera, darle a la filosofía que aquí se haga un contenido local, de espaldas a la tradición euroamericana. Los grandes problemas que nos ofrece la historia de la disciplina seguirán siendo los temas por excelencia en cualquier parte donde se cultive esta forma de pensamiento. Pero no podemos negar, por esto, que los problemas propios también merecen la mirada del filósofo, sin que en su tratamiento éste tenga que abandonar la dimensión universal que caracteriza al pensamiento filosófico. No se puede abandonar la dimensión universal, es cierto. Pero esto no quiere decir que los problemas de una determinada

**RUBÉN
SIERRA**

rsierramejia@cable.net.co

Universidad
Nacional
de Colombia



circunstancia social, política o cultural no se los pueda tratar conceptualmente. Una circunstancia particular, un problema que surgió en un momento determinado de la historia humana, le ha permitido al filósofo llevarlo a un estadio que trasciende ese momento y los motivos inmediatos que lo hicieron surgir. Esos problemas vitales del filósofo son los que han ayudado a dar vida al saber filosófico: si rastreamos en la más abstracta especulación, es posible que nos encontremos en algún momento ese vínculo a problemas determinados.

La filosofía es pródiga en ejemplos de grandes pensadores que han dirigido su interés a asuntos de su situación histórica y de su entorno geográfico. El resultado han sido obras que hoy podemos leer sin su referencia inicial, pues sus autores supieron ver en aquellos problemas locales el elemento filosófico que los sustentaba. Podríamos estudiar la Guerra del Peloponeso y la derrota de Atenas ante Esparta, y la consecuente decadencia de la ciudad griega, para el análisis de la *Política* de Aristóteles. Y dos textos fundamentales de la filosofía política moderna, el *Ensayo sobre el gobierno civil* y la *Carta sobre la tolerancia*, de John Locke, nacieron de circunstancias muy concretas, podríamos decir que locales. La *Carta* es la respuesta a la intolerancia religiosa de la que abusó la Corona inglesa en el siglo XVII, y el *Ensayo* tiene su apoyo en las pugnas entre liberales y conservadores del período conocido como la Revolución gloriosa. Pero en ninguna de las dos obras se limitó Locke a un alegato casuístico sino que situó el problema en un nivel de universalidad que trascendió esas circunstancias, de tal manera que hoy no nos vemos obligados a reconstruir éstas para comprender las doctrinas expresadas en aquellas obras. Esa trascendencia es justo lo que les da su valor filosófico y no meramente histórico, y lo que, como consecuencia, ha hecho de ellos verdaderos manifiestos del liberalismo y la expresión más acabada de los valores que alimentaron a éste en sus orígenes.

Mi propósito es situarme en Colombia para abordar el problema que he planteado, analizándolo en dos direcciones. La primera debe responder a la siguiente pregunta: ¿qué importancia tiene para el filósofo el estudio de la tradición de pensamiento propia, aún sabiendo que carece de grandes méritos como para resistir una comparación con la tradición de otros países?

El hombre colombiano del siglo XIX, como en general el latinoamericano, después de consolidada la independencia, era un hombre perplejo, pleno de incertidumbres, sin una clara orientación sobre el futuro del continente. A mi entender, esa perplejidad explica la cantidad de constituciones políticas y de guerras que se sucedieron durante ese primer siglo de independencia. También el dogmatismo con que los unos y los otros acogieron determinadas filosofías. Pero tenían claro que en sus propósitos de reformar la sociedad o de conservar el modelo hispano, la filosofía era un elemento esencial del pensamiento. La influencia entre nosotros de un pensador como Jeremy Bentham se explica por esas circunstancias. Si un grupo de escritores y políticos colombianos optó por acogerse al utilitarismo, no lo hizo con el sólo ánimo de divulgarlo entre nosotros, de cultivar su doctrina, y reverenciar la imagen de Bentham como pensador moderno, salvaguardándolo de deformaciones, sino para que les sirviera de basamento conceptual en sus propósitos de construir una nueva sociedad, lo que además quería decir —como condición—, formar un nuevo ciudadano, que se diferenciara de la sociedad colonial y del hombre



que moldeó España en sus colonias. Producirá, sin duda, desengaño leer a Vicente Azuero o Ezequiel Rojas, o a sus contradictores como José Eusebio Caro, si se busca su fidelidad al pensamiento de Bentham o la amplitud de conocimientos que hubieran acumulado sobre el utilitarismo, pues ni la una ni la otra son de destacar en los escritos de los colombianos; su importancia se debe situar en las intenciones que los movieron. En síntesis, como un retazo de nuestra historia cultural y no como una obra con valor filosófico en sí misma. Juicio parecido puede darse de la neoescolástica de Miguel Antonio Caro y Rafael María Carrasquilla, quienes en sus programas de restauración de la sociedad colonial, buscaron inspiración para sus propósitos en pensadores de fibra católica.

Aquellos autores, en ningún momento, pensaron en proponer una nueva filosofía que les permitiera adelantar sus proyectos renovadores de las instituciones de la nueva nación. Este problema como tal no existía. La filosofía europea les ofrecía los instrumentos para sus propósitos. El jurista y filósofo argentino, Juan Bautista Alberdi, se movió en este sentido. En una conocida y a menudo comentada conferencia pronunciada en 1842, afirmaba la necesidad de orientar los estudios de filosofía hacia el análisis de problemas sociales y políticos de los pueblos de América. Pero no estaba entre sus propósitos marginarse de la tradición europea, en su objetivo de pensar la realidad americana, aunque —expresamente lo afirma— la asimilación de esa tradición y de sus grandes representantes, en especial de los filósofos sociales, debía ser crítica: Bentham, Rousseau, Guizot, Consant, Montesquieu, son filósofos que cita Alberdi. Si hubiere una característica propia de la filosofía latinoamericana (y él creía que habría de tenerla en el futuro), ésa se la daría la referencia a los problemas propios de la región, no los esquemas conceptuales con los que se los analizara. Lo que en síntesis se proponía era una filosofía actuante, no solamente contemplativa, y de ninguna manera imitativa. Hay que reconocer que el concepto de filosofía de Alberdi estuvo limitado al pensamiento social, y que es irrelevante lo que tuvo en cuenta de las demás regiones de esta área del saber. Sin embargo, aún hoy tenemos mucho que aprender de su enseñanza.

Alberdi establecía, en esos términos, las relaciones que el escritor latinoamericano, en especial el filósofo, debía tener con Europa. Unas relaciones que se diferenciaban de las que proponía el pensamiento conservador, acatador hasta en sus menores detalles de la tradición hispana. Éste es otro capítulo que por el momento debo dejar de lado. Me interesa más ver como el problema renace en el siglo XX, en manos de un hombre de letras, con pocas relaciones con la filosofía, y hablando ahora de la cultura en general. Fue también un momento de crisis, y en particular de crisis de la cultura europea.

Al mediar el siglo XX, cuando Europa estaba casi íntegramente bajo la dirección de gobiernos totalitarios y ardiendo en llamas por la guerra más destructiva que ha sufrido la historia humana; cuando la democracia liberal parecía ya una forma de gobierno en vía de extinción y en Colombia grupos de extremo conservatismo se aprestaban a imponer el modelo europeo, una minoría de escritores liberales se hicieron la pregunta por el tipo de cultura que debíamos promover, y trataron de resolverla individualmente sin abandonar los grandes principios de organización social que habían recibido, a través de sus pensadores, del continente europeo. Para Baldomero Sanín Cano, uno de esos intelectuales que se ocuparon del problema,



sin democracia no había libertad, y sin ésta se hacía imposible expresar ideas y sentimientos. En síntesis, que a la cultura le faltaría el suelo fértil para su cultivo, era un principio del análisis que hicieron, un principio que quedaba marginado de la discusión. Entre las respuestas al problema, una me parece digna de tenerse en cuenta en este momento, aunque sólo recordaré su principio general sin detenerme en sus detalles. Darío Achury Valenzuela, su autor, no era filósofo; por su amplia cultura podemos clasificarlo entre los humanistas, más dedicado a las literaturas francesa y española, en el sentido lingüístico de este último vocablo. Pero plantea el problema desde una perspectiva que considero aún sigue siendo válida, inclusive para un tratamiento filosófico de él. Nuestra cultura, afirma, es la europea pero sólo en cuanto la tomemos por su naturaleza virtual; lo cual quiere decir que los desarrollos que procuremos son nuestros, que somos nosotros quienes debemos darle contenidos a esa cultura, expresando nuestros sentimientos, nuestros ideales, nuestros problemas, etc.

Naturalmente las preocupaciones del hombre latinoamericano del siglo XIX no son las de nuestros días. Los problemas actuales son más densos, y de una variedad y gama mucho más amplia. La visión del mundo y las relaciones con otros pueblos y culturas, provinciales en el siglo XIX, son en nuestra época complejas y expandidas en sus límites externos. Achury Valenzuela responde a esta nueva situación, pues el problema al que quería dar solución era un problema del momento: la incomunicación que la guerra mundial tendió entre Europa y Colombia, y el temor que se sintió aquí de que se expandieran por el continente americano las prácticas antidemocráticas del nazismo, el fascismo y el comunismo soviético. Sin embargo, su planteamiento, a mi modo de ver, no perdió vigencia al ser derrotados el fascismo y el nazismo, ni al recuperar Europa su tradición democrática. Sigue siendo una respuesta válida, sobre todo cuando se trata de problemas de identidad cultural. En la respuesta de Achury Valenzuela, que podemos poner en la línea de la reflexión de Alberdi, hay algo nuevo: señalar claramente que nuestras relaciones con la cultura europea se sitúan en el campo de lo virtual, y que es al hombre colombiano a quien corresponde actualizar esa virtualidad, creando nuevas realidades culturales.

Aludí al trabajo filosófico durante el siglo XIX. Con esta alusión no me propongo ofrecer modelos que debamos seguir. Así sea con todas las limitaciones provenientes de nuestro atraso tecnológico y nuestros escasos recursos financieros, el colombiano de hoy se considera con el derecho a producir ciencia, y a pensar sobre sus fundamentos teóricos y su aplicación técnica. Y la comunidad académica colombiana, por sus compromisos con los foros internacionales, a los cuales pertenece, tiene que ocuparse de problemas que son del ámbito de la filosofía, entendida ésta sin apelativos nacionalistas. Sólo me propongo mostrar una manera, entre otras, de darle sentido a la práctica del trabajo filosófico entre nosotros. Por supuesto, y espero que haya quedado claro, tenemos derecho a tratar todos los temas que constituyen el *corpus* de la filosofía y con los métodos y conceptos de las diferentes corrientes que tengamos a mano. El no contar con una tradición filosófica propia nos obliga a acudir a cualquiera de las existentes. El trabajo filosófico mismo se encargará de buscar su destino, incluso el de consolidar un modo particular de pensamiento. Pero estoy convencido de que ésta



no es una tarea que se pueda programar: la misma práctica filosófica dirá finalmente si los resultados han sido esenciales para la clarificación de problemas propios, y cuál es el rumbo que esa misma práctica debe seguir en el futuro.

Mi observación relacionada con el escaso valor filosófico de la obra en este campo del saber escrita en Colombia en el siglo XIX y primeras décadas del XX, no le resta méritos al proyecto de su estudio. Su valor, por lo demás, es relativo a los propósitos que nos inducen a su estudio. No se puede negar, de ningún modo, que las corrientes filosóficas que aquí se cultivaron tuvieron un impacto en la vida cultural que no es posible ignorar; cuyo estudio, por consiguiente, ayudará al conocimiento de nuestro ser histórico. Tampoco para este caso tiene importancia el linaje de los filósofos que han tenido presencia en la historia de nuestra cultura. Para volver al siglo XIX, es muy poca la filosofía realmente original, de primer rango, que influyó entre nosotros. Pero aquellos pensadores dejaron una huella perdurable, hasta el punto de que no serían comprensibles ciertos momentos de nuestra historia política y de la cultura sin un conocimiento de su obra. Hablé de Bentham unos minutos antes. Este es un caso bien conocido, porque el debate en torno a su propagación fue público e intenso. En cambio, muy poco se ha avanzado en el estudio de la influencia de Herbert Spencer, siendo que ella fue esencial en las últimas décadas del siglo XIX colombiano. El pensamiento del filósofo inglés, difundido por Nicolás Pinzón desde su cátedra del Externado de Colombia, estuvo muy presente en las campañas contra los dogmatismos políticos que en la prensa y, luego, en *Idola Fori*, adelantó Carlos Arturo Torres, en sendas campañas dirigidas contra la administración atrabiliaria de Miguel Antonio Caro y contra la irracionalidad de los dirigentes liberales que declararon e hicieron la Guerra de los Mil Días. Tampoco se puede esquivar esa influencia cuando se trata de estudiar una figura decisiva de nuestra historia como es la de Rafael Núñez, y su audacia de aliarse con los conservadores para impulsar las reformas constitucionales que condujeron finalmente a la promulgación de la Carta de 1886. Ambos se acogieron a la tesis spenceriana de que los partidos evolucionan como cualquier otra institución, y que por este mismo hecho carecen de ideas y problemas propios, de ideas y problemas absolutos. Estos varían con las circunstancias políticas y sociales en que actúan. No voy a abundar en ejemplos. Los que he mencionado bastan para las observaciones que haré enseguida.

Se dirá que ese estudio le incumbe al historiador de la cultura o de las ideas y no específicamente al filósofo. No me interesa controvertir este aserto, pues sin duda es un tema de historia cultural. Pero estoy convencido de que también lo es del filósofo. No veo razón por la cual éste, con su equipamiento conceptual, no deba asumir tareas como es la del estudio de la tradición local. Por lo demás, creo poco en la posibilidad de trazar siempre líneas nítidas entre las diferentes disciplinas que conforman el conjunto de las ciencias sociales. En especial, la filosofía no parece tener fronteras fijas: con frecuencia se ve impulsada a invadir terrenos ajenos (sociología, antropología, teoría literaria, incluso ciencias exactas y naturales). Pero también ha tenido que familiarizarse con sociólogos, físicos, matemáticos, juristas, etc., que se mueven libremente por su propio territorio. Esta violación de fronteras —creo que no hay argumento para desconocerlo—, ha dado frutos importantes para ambas disciplinas, pues una visión externa sobre un problema o sobre un conjunto



de problemas, considerados como particulares de una ciencia determinada, puede arrojar luz sobre aspectos que pasarían inadvertidos si se los mirara únicamente con los instrumentos lógicos y metodológicos de la ciencia a que pertenecen.

Es un trabajo de naturaleza filosófica al que me refiero; no sólo historiográfico, aunque es evidente que éste último es necesario cuando se trata de asumir una investigación filosófica sobre una tradición que incida sobre la propia situación actual. Una pregunta acerca de nuestro ser histórico nos remite inevitablemente a examinar ese pasado y las raíces propias o exógenas con que fue tejido ese modo de ser. Es por lo tanto el estudio del universo de ideas en el cual hemos vivido. Tarde o temprano, nos encontraremos en esa pesquisa con nombres como los que he recordado, Bentham y Spencer, pero también con Rousseau, de Tracy, de Maestre, Balmes, Marx, Kelsen, y otros pocos. Un rastreo de la recepción de cualquiera de estos autores, no sólo sobre quienes escribieron acerca de ellos, sino además sobre quienes utilizaron su pensamiento para investigaciones propias, creo que será iluminador de movimientos y programas que pudieron generar fenómenos que pertenecen a nuestra personalidad histórica. Nuestra historia, como la de cualquier otro país, no está delimitada por fronteras políticas, acordadas por tratados entre naciones vecinas; hace parte de un universo con fronteras borrosas, y nos comunica a veces con culturas geográficamente muy distantes de la nuestra.

Quiero evitar malentendidos, sospechas o suspicacias. Ha sido ésta una tarea normal dentro de la filosofía, cuando ella se ha impuesto el propósito de esclarecer problemas de naturaleza social. Podrían citarse nombres de filósofos notables que han escrito obras netamente filosóficas, para las que se han visto impelidos a realizar estudios de índole histórica. No se trata, por otra parte, de reorientar los estudios de filosofía en nuestras universidades. Sólo de abrir espacios, lo que quiere decir ofrecer posibilidades para que se adelanten tareas como aquellas a las que estoy aludiendo. Tampoco se trata —creo haberlo dicho ya—, de abandonar los grandes problemas de la filosofía y por consiguiente sus clásicos para dedicarse al estudio exclusivo de nuestra realidad. El conocimiento de los grandes pensadores tendrá que ser siempre la base de la formación del filósofo. Sus conceptos, sus métodos, la orientación en síntesis de su pensamiento, son las antorchas que permitirán ver mejor los problemas que queremos investigar. Tampoco pretendo que se deba abandonar la investigación sobre temas de valor universal, pues esa investigación nos pone en diálogo con centros internacionales y es una manera dinámica de asimilar el pensamiento que se está produciendo en los países de mayor tradición en este tipo de saber, y por supuesto de colaborar en el desarrollo mismo de la disciplina. Se trata de hacer sensible al filósofo a ciertos problemas que por su naturaleza podrían estar entre los intereses de su profesión. Y, por contera, romper con el provincianismo que considera que los únicos problemas que merecen atención son los que nos ofrece la historia de la filosofía, sancionada por un canon de libros filosóficos, o los que se han planteado en centros afanados por su producción de pensamiento.

Dije que la filosofía no hacía parte, en Colombia, de la cultura nacional, que todavía es una planta exótica para ésta. Sospecho que se podría extender la observación a América Latina, sin que se corra el riesgo de emitir un juicio equivocado. Pero no voy a referirme a todo el continente, pues no dispongo de



suficiente ilustración para hacerlo. En Colombia la filosofía no hace parte de la cultura, no obstante lo que dije de su influencia en algunos movimientos culturales. Sigue siendo una actividad eminentemente universitaria con ninguna incidencia más allá de los claustros. Por el momento puedo señalar dos causas, sobre las cuales me he referido en otras ocasiones, pero que ahora no puedo dejar de lado, aceptando el tedio de la repetición. Debo admitir por lo demás que la situación de ahora no se presenta de manera tan asfixiante como en décadas anteriores. La primera, que empieza a superarse —hay que reconocerlo—, es la poca atención que el filósofo colombiano le presta a los problemas de su momento, y la segunda, la fidelidad con que maneja el lenguaje de escuela y el desdén, por lo tanto, que muestra frente al lenguaje público, a lo que ya hice una breve alusión al comienzo de esta conferencia.

Sin duda, debido a los cambios políticos y sociales de nuestra época y, dentro del país, a las diferentes causas y los diferentes elementos de una crisis que parece ramificarse cada vez más, el filósofo colombiano se ha sentido forzado a expresar su opinión sobre aspectos esenciales de esa crisis. Esta actitud es una manifestación de madurez intelectual: atender a las exigencias de la actualidad, a la presión del momento, sin abandonar el pensamiento abstracto. Pero todavía no es una reflexión que se haya incorporado a la opinión nacional. Sigue siendo en voz baja, tímida, escurridiza sobre aspectos vitales de nuestro acontecer social y político. Una opinión por lo demás dirigida a unas reducidas élites intelectuales, pues el resto de la población permanece marginada del flujo crítico de noticias, cuando no es que carece de instrumentos conceptuales para asimilar la opinión sobre aquellos acontecimientos que determinarán el futuro del país; aun para proveerse del juicio necesario cuando tiene que tomar parte en jornadas civiles, como las electorales, en las que la participación ciudadana es esencial en la solidificación de una democracia. Es una población cuyo único mirador para observar el mundo es la pantalla de un televisor, medio de masas que evita a toda costa, y con argumentos baladíes y falaces (el derecho a la diversión, por ejemplo), la formación de criterio independiente por parte de sus usuarios. Lo que se percibe en los programas televisivos es todo lo contrario: la inducción de expectativas egoístas y la renuncia a ejercer la libertad de pensar sobre los problemas que identifican nuestra época. Creo que éste debe ser el objetivo fundamental en la emisión de información y opinión: la de propiciar en el ciudadano la capacidad de obrar con criterio libre de presiones externas.

Hay que reconocer, entonces, que no es tarea fácil, para el filósofo, asumir funciones de proveedor de ideas y opiniones para una población educada en enajenar inclusive sus propias emociones y sentimientos a favor de los modelos que le ofrece un medio, cuyo único propósito es el aumento del rédito económico, no importa que esa ganancia se obtenga a costa de la pauperización intelectual e incluso psicológica de los televidentes. Pero aún reconociendo esta situación, creo que la palabra sigue siendo un instrumento eficaz de tener presencia más allá de la cátedra en busca de la formación de una opinión pública ilustrada, y, a través de la palabra, que la filosofía llegue a ser una forma de pensamiento con aceptación pública, enraizada en la cultura del país.



Considero que las últimas observaciones requieren una elaboración más precisa. Dos preguntas nos pueden ayudar a su desarrollo. Con esto además me propongo entrar al segundo tema que enuncié al comienzo. Me sitúo entonces en el momento presente. Las dos preguntas son las siguientes: ¿Cómo hacer para que el trabajo filosófico colombiano no sea de interés solamente de la comunidad de filósofos? ¿Cómo hacer que ese trabajo, cuando se ocupa de temas de interés común y no únicamente académico, logre incidir en la opinión pública?

Antes de intentar dar respuesta a las anteriores preguntas, debo confesar que me abriga la convicción, que creo es compartida por muchos, de que las épocas en que las sociedades sienten que su seguridad sufre una ruptura, como la nuestra en la actualidad, son más fructíferas en grandes obras de arte y de pensamiento, verdaderas respuestas —a veces geniales— a los retos de su tiempo. Pensadores, escritores y artistas han sabido responder a la incitación que significan los problemas actuales para la formulación de teorías o para la creación de obras de arte —verbales, plásticas o musicales. Obras que se caracterizan por su intención de cuestionar las creencias, los prejuicios y los hábitos que se han heredado por generaciones y que aparecen en el momento presente como elementos obstaculizadores a las aspiraciones de una sociedad o de una cultura. La crisis entonces no debe entenderse únicamente por su aspecto negativo, como síntoma de decadencia o desintegración. También puede apreciársela como manifestación de anormalidades, que se encontraban ocultas o reprimidas y que, puesta en evidencia su dimensión perturbadora, se convierten en tema de estudio para las ciencias sociales, de reflexión para la filosofía o de inspiración para el arte.

Las dos preguntas tienen un parentesco muy cercano, pero apuntan a problemas diferentes, lo que exige un tratamiento individual. El primero de estos —que reconozco ya no es tan generalizado como en años atrás—, se refiere a la actitud del filósofo colombiano, por tradición remiso a ocuparse de temas que se sitúan en un momento y en un espacio bien delimitado; temas de los que la historia de la filosofía aún no ofrece un tratamiento elaborado. Ceder a presiones circunstanciales se considera que traiciona la actitud propia de una disciplina que se mueve en sus investigaciones en un nivel abstracto, investigaciones para las que lo contingente carece de valor. Sin embargo, pensar el momento presente ha sido siempre una tarea del filósofo, desde los griegos hasta nuestros días. Pareciera ser un contrasentido, si se piensa y acepta que la filosofía se sitúa en un espacio por encima de las circunstancias históricas, que tiende y ha tendido siempre a ocuparse de problemas de validez universal. Esto es cierto, pero también hay que reconocer que una circunstancia particular, un problema que surgió en un momento determinado de la historia humana, le ha permitido al filósofo llevarlo a un estadio que trasciende ese momento y los motivos inmediatos que lo hicieron surgir. Aludí al comienzo de esta conferencia a los ejemplos de Aristóteles y John Locke. Podríamos agregar ahora a Kant y Hegel, o en los tiempos modernos a Habermas o Derrida.

Pero también es necesario hacer algunas precisiones al respecto: podría pensarse que mis intenciones son las de promover una orientación filosófica emparentada con lo que hace algunos años se conoció como “filosofía latinoamericana”, un embeleco que tuvo cierta aceptación entre nosotros, y que se definía no propiamente como el estudio de



la filosofía que se ha hecho en los países americanos de lengua española, sino más bien como un programa que buscaba renunciar a un legado cultural que nos llegó de Europa para proponer una filosofía que conceptual y metodológicamente se distanciara de ese legado. De este problema me ocupé hace 20 años, y no veo la necesidad de regresar a él, pues hoy aparece rebasado por la práctica filosófica latinoamericana. Pero sí me parece conveniente, para evitar malentendidos, recordar que en aquella ocasión me mostraba adverso a ese intento, pues no veía, y así lo creo aún, posible romper con ese pasado europeo, y comparaba esa exigencia de hacer filosofía latinoamericana con los reclamos que se dieron a comienzo del siglo XX de hacer literatura latinoamericana. Actitud que sólo se superó cuando los escritores latinoamericanos se decidieron a hacer simplemente literatura (*cf.* Sierra 1987:121ss).

La segunda pregunta no tiene una respuesta simple, pues posee dos aspectos distintos: el primero concierne directamente a las actitudes del filósofo, el cual es, podríamos decir, el verdadero responsable de la situación que voy a tratar brevemente. Y el segundo se refiere al medio en que actúa éste.

Hay un aspecto del problema muy sensible al filósofo, sobre el que también escribí hace algún tiempo (*cf.* Sierra 2002: 119ss), pero acerca del cual deseo llamar de nuevo la atención, y al que ya aludí. Me refiero al problema del lenguaje, a la rigidez de los lenguajes que se usan para el tratamiento de los problemas que se quieren llevar a un lector ajeno a la comunidad filosófica. No es fácil poner a hablar al filósofo el lenguaje público pero no es imposible. No es imposible y además es necesario: este lenguaje es fundamental para la difusión de teorías y tendencias filosóficas (también de otras áreas del saber) si se quiere hacer que éstas lleguen a ser elementos constituyentes de una opinión pública o se conviertan por así decirlo en parte de la visión del mundo de quienes comparten una misma cultura. Es por medio del lenguaje público como los términos técnicos llegan a incorporarse en el léxico usadero de una determinada comunidad lingüística, aunque tenemos que reconocer que con la correspondiente pérdida del rigor con que están definidos en el lenguaje que los gestó. El primer aspecto es pues un problema de lenguaje, de la resistencia que tiene nuestro filósofo a utilizar un lenguaje de comprensión universal (dentro de su universo lingüístico, por supuesto), un lenguaje que no sea el de su comunidad, más aun, que no sea el de su escuela, con sus maneras de expresión propias. Este hecho, por principio, establece un obstáculo para la comprensión, por parte del lego en asuntos filosóficos, del discurso que se le envía. Podría decirse, para finalizar esta observación, que con esta actitud, el filósofo colombiano está renunciando al “uso público de la razón”, para limitarse a un “diálogo entre pares”, con el que se puede (y es esto lo que finalmente se busca) tener efectos positivos acerca del avance del saber tanto de la disciplina en sí como de la comunidad científica del país, pero un diálogo que carece de incidencia en la opinión pública.

La “opinión pública” es hoy uno de los problemas más agudos (si no el mayor) en la formación de la conciencia crítica del colombiano y, como consecuencia, en la realización de una auténtica democracia. Para José Saramago, la democracia, en razón de su esencia, debe auto-criticarse, pues de no cumplir con este principio radical, estaría condenada “a la parálisis”. Es éste un pensamiento que se arraiga en las más profundas raíces de la concepción democrática de gobierno. Es oportuno recordar que Pericles, el estadista y estratega griego a quien le tocó conducir la democracia



ateniense en la época de su mayor esplendor, no la concebía tanto por su origen popular, como gobierno del pueblo, constituido según la voluntad de éste, sino como el “tribunal del pueblo” (cf. Popper 1992: 115ss) al que los gobiernos deben someter sus actos, con capacidad de sustituir a éstos cuando no obran en beneficio del bien común, o dicho en otras palabras, la forma de gobierno con la que, a partir de la crítica y la oposición públicas, se puede deponer los gobernantes que obran contra los intereses comunes. Evitar el despotismo (o el caudillismo) sería entonces una de las misiones esenciales de la democracia. Y la opinión pública se constituiría en el instrumento más eficaz para que este tribunal cumpla su función.

El concepto de “crítica” es esencial cuando se habla de “opinión pública”, pues sólo a través de la crítica puede la opinión pública cumplir su papel de “tribunal de la democracia”. Sin embargo, no puede asumirse que por el hecho de existir una crítica fundamentada, se cuente con una opinión pública que incida realmente en la orientación de los asuntos públicos. Para el caso que nos compete, hay que reconocer que en Colombia ha surgido (no con la intensidad deseada, es cierto), en los últimos años, una opinión sólida en sus argumentos y en la información y doctrina en que se apoya, una opinión que se expresa en la prensa escrita o a través del libro, opinión proveniente de algunos académicos (pocos en verdad) que han adoptado el lenguaje público, sin ceder a las presiones de la frivolidad, y por periodistas que han asumido tareas de investigación, no meramente informativas. Pero es una opinión que no ha logrado calar en la opinión pública general. Se ha señalado a la televisión como el mayor obstáculo para que la reflexión y análisis de los hechos lleguen a ser elementos con que el hombre común pueda obrar con un criterio mejor formado en aquellos casos en que le corresponde actuar como ciudadano; en unas elecciones populares, por ejemplo. ¿Será acaso que la palabra ha perdido la hegemonía en su función comunicativa y persuasiva para ceder el lugar a la imagen visual, en especial aquella que, como la fotografía, tiene una fuerte relación causal con el mundo de los hechos? Hay que reconocer que la creación técnica de la imagen es un instrumento maravilloso en las esferas del arte y de la información. También en la del conocimiento. Después de muchos siglos de predominio del lenguaje conceptual, de que éste hubiera relegado la imagen a su valor artístico únicamente, con la aparición de la cámara fotográfica y del cinematógrafo, la imagen, tanto la fija como la móvil, en cuanto tiene una relación causal con el mundo de las cosas reales, ha vuelto a tener funciones que había asumido la palabra en la aprehensión de ese mundo. El hombre moderno ya no puede prescindir del uso permanente de las imágenes para la información o como registro de la más alta fidelidad de los actos rituales en la vida del individuo y de las instituciones. El lenguaje aquí, cuando aparece, queda degradado a un instrumento auxiliar de la fotografía, a un simple *pie de foto*; ya no explica, simplemente nombra.

Ahora bien, la fotografía, que por sus efectos es una de las características del mundo moderno, de mediados del siglo XIX a nuestros días, ha llegado a ser el instrumento quizá más utilizado por los medios de información, que buscan un impacto rápido e inmediato sobre la opinión pública. No puede desconocerse el enorme poder crítico que ha tenido en la denuncia de atropellos a personas y a pueblos por parte de organismos de los estados, incluidos los democráticos, al poner ante los ojos del observador las manifestaciones más aberrantes de crueldad y de violación



de los más elementales derechos del hombre. Las fotografías que se hicieron públicas luego de que los Estados Unidos sometieron a Irak a su absoluto control, son un testimonio irrefutable de la barbarie con que los americanos impusieron sus intereses después de la segunda Guerra del Golfo. Esas fotografías se han convertido en íconos del poder desmedido de una potencia militar, y del desprecio que ésta muestra por los derechos de quienes no ostentan su ciudadanía. Pero también hay que reconocer que la fotografía ha servido además para estimular el favor de la opinión pública, en desmedro del argumento y la información, hacia aspectos más frívolos o falaces, gracias a un manipuleo solapado de los medios de comunicación visual, imponiendo así la mediocridad y la mentira. Tal vez sea una acción favorecida por el hecho de que la fotografía logra efectos, al primer golpe de vista, para los que la escritura exige un proceso dinámico de asimilación por parte del lector, que va desde la comprensión primaria del mensaje hasta la reflexión sobre sus alcances.

Las dificultades de elaborar un pensamiento filosófico acorde con la época propia, y más cuando ésta es de crisis como la nuestra, no son escasas: se aúnan los prejuicios personales con los del momento en que se actúa o los de las tradiciones locales. Sólo me he referido a las más evidentes, que quizá por esto las hace parecer superfluas; que no necesitarían, por lo tanto, ser objeto de un tratamiento conceptual, pues la tarea resultaría un ejercicio inocente, sin otro efecto, al parecer, que el de arrojar luz sobre lo indiscutible. Pero juzgar de esta manera las cosas, puede ser sólo un acto de auto-represión al reconocimiento de que parte de esas dificultades no provienen de problemas que definen una determinada circunstancia crítica sino de inclinaciones gremiales, que a partir de un modelo de pensador, construido gratuitamente, ponen límites a todas las posibilidades de ejercer el oficio. En el origen de esta actitud, encontramos dos factores negativos que demarcan esos límites: el temor a equivocarse, tan frecuente en el mundo académico, a que el pensamiento quede rápidamente rebasado por nuevos acontecimientos, sin que se considere, siquiera por un momento, el enriquecimiento, personal y cultural, que proporciona cualquier ejercicio de naturaleza intelectual. Y en segundo lugar, quizá como consecuencia de este temor, el rechazo al pensamiento provisional, a la simple conjetura, a entregar a la opinión pública un pensamiento que aún no ha concluido en un ergo soberano y absoluto. Uno y otro —temor a equivocarse y rechazo al pensamiento provisional—, son gérmenes de dogma e intolerancia.

BIBLIOGRAFÍA

POPPER, Karl R.

(1992) *La lección de este siglo* (trad. E. Ghelfy). México: Editorial Océano.



Rubén Sierra

SIERRA MEJÍA, Rubén.

(1987) «Lo propio y lo extraño». En: *Apreciación de la filosofía analítica*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

(2002) «Defensa del lenguaje común». En: *Ensayos impopulares*. Manizales: Editorial Universidad de Caldas.

SONTAG, Susan.

(1980) «El mundo de las imágenes» (trad. C. Gardini). En: *Sobre la Fotografía*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.