

January 1986

¿Filosofía hoy?

Guillermo González Ramírez

Universidad de La Salle, revista_uls@lasalle.edu.co

Follow this and additional works at: <https://ciencia.lasalle.edu.co/ruls>

Citación recomendada

González Ramírez, G. (1986). ¿Filosofía hoy?. Revista de la Universidad de La Salle, (12), 139-151.

This Artículo de Revista is brought to you for free and open access by the Revistas de divulgación at Ciencia Unisalle. It has been accepted for inclusion in Revista de la Universidad de La Salle by an authorized editor of Ciencia Unisalle. For more information, please contact ciencia@lasalle.edu.co.

¿Filosofía hoy?

GUILLERMO GONZALEZ RAMIREZ*

Mefistófeles: Después, antes que nada, debertais comenzar a estudiar la metafísica. Veréis cómo captdis con honda mente lo que en cabeza humana nunca cabe; pero quepa o no quepa, una palabra espléndida se encuentra siempre a mano.

Plantear hoy la filosofía como tarea, es decir, replantear lo que constituye la actitud básica y perenne del hombre, suena realmente como una tarea exótica, curiosa, que en algunos casos es tolerada con cierta compasión irónica, de aquella que se dispensa a los ilusos soñadores que se dedican a ese tipo de actividades radicalmente inútiles, tales como la de los poetas (primos hermanados — por el logos — de los filósofos), y que otras veces, por el contrario, y en actitud perfectamente simétrica y complementaria de la anterior, provoca la repulsa violenta de los obsesos de la praxis, para quienes lo importante es “transformar la realidad”, es decir, rendir el necesario culto a la eficacia, máxima religión de la cultura contemporánea, a la cual terminan por servir estos practicistas que como Edipo se han cercenado los ojos, así como los fanáticos exorcisadores del fantasma metafísico, al servicio de lo “real” y de lo “científico”.

Y es que todo un enorme lastre de una larga tradición que identifica la filosofía con una perniciosa especulación pseudo metafísica, al servicio de una causa que busca el extrañamiento del hombre del “reino de este mundo”, de su sistemático desconocimiento como realidad funda-

* Estudiante VIII Semestre Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de La Salle.

mental, con una trascendencia que comienza “aquí y ahora”, provocó una respuesta de aversión a todo ejercicio filosófico, expresada en la famosa tesis once de Marx sobre Feuerbach: “Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo”, cuya interpretación unilateral, literal e inadecuada, se ha utilizado como instrumento en contra de la teoría o reflexión filosófica, la cual, no obstante, resulta indispensable para cualquier proyecto renovador, pues tal como expresó Heidegger al referirse a la aludida tesis de Marx: “En la citación y en la observancia de esa frase se olvida que una transformación del mundo presupone una transformación de la representación del mundo y que dicha representación se logra solamente en una rigurosa interpretación del mundo. Es decir, como Marx se sitúa en una interpretación determinada del mundo, para de allí exigir su “Transformación”, su tesis se demuestra por lo tanto como no fundada. Ella da la impresión de que fuera pronunciada decididamente contra la filosofía, mientras que en la segunda parte de la tesis se implica de modo no expreso, la exigencia de una filosofía” (1).

Por supuesto que las implicaciones prácticas del pensamiento, la relación directa, inmediata, que se da en Marx, entre la filosofía y la praxis, en cuya concepción: “Los conceptos filosóficos, “traducidos” a conceptos materialistas, van a ser la guía teórica para la práctica social y política” (2), tiene como antecedente inmediato la postura hegeliana, pues en Hegel, “la filosofía toca a su fin cuando el hombre se hace a sí mismo libre para actuar de acuerdo con la **Razón**: traducción del concepto a la realidad” (3). La **Razón** se manifiesta propiamente “como práctica histórica y la historia es el desarrollo del logos” (4).

A propósito de la “negación definitiva” de la filosofía por Marx, resulta de gran importancia la aclaración hecha por Marcuse, al señalar que cuando Marx efectuó tal proclamación existían unas condiciones históricas que han cambiado, toda vez que él preveía la convergencia de conciencia y existencia, en la que las clases explotadas procederían a instaurar una sociedad libre, la que no se ha dado, siendo por el contrario reemplazada por las sociedades industriales avanzadas, en las que impera una situación de espejismo, de “unidimensionalidad”, que hace más importante y necesaria la tarea crítica de la filosofía, pues la apariencia oculta aun la esencia y “la abstracción de la apariencia es todavía el primer paso para obtener la concreción, es decir, la nueva concreción que es la de liberación” (5), tarea que reivindica la importancia y la urgencia de la filosofía, a la cual, de todos modos Marx llamó “la cabeza de la liberación del hombre”.

Hoy, más que nunca, resulta indispensable una “rigurosa interpretación del mundo” (tal como lo exige Heidegger), posible sólo mediante el ejercicio teórico radical, es decir, filosófico, fundamentador, como único medio que posibilite una transformación de la realidad, con una filosofía que —como pedía Marx—, se niegue a ella misma al realizarse, permitiendo una real liberación del hombre, plenamente consciente, no

sólo de las fuerzas naturales-sociales con que tiene que enfrentarse, sino (y fundamentalmente) de sí mismo y de sus posibilidades.

Pero, decíamos que parte de las objeciones a la actividad propia de la filosofía provenían del flanco de los hierofantes del culto a la ciencia como supremo juez de lo que hoy debemos entender por "real" y por "verdadero", razón por la cual el planteamiento de las relaciones entre ciencia y filosofía, del papel que esta última debe desempeñar hoy, constituye un verdadero problema, cuya resolución marca importantes definiciones de trascendentales consecuencias.

De nuevo en este campo, las actitudes de fobia antifilosófica se originan en las falsas y petulantes pretensiones de ciertos filósofos que quieren dar clases de ciencia a los científicos, en una tendencia que desde el siglo 19, incluye a la mayoría de la filosofía del espíritu, que se ha tratado de cimentar sobre un modo de conocimiento concebido como particular o exclusivo de la filosofía o incluso paralelo al conocimiento científico, en una actitud de falsa fundamentación que ha sido sintetizada sarcásticamente por Popper así: "Desde Platón, la megalomanía ha sido siempre la más extendida enfermedad ocupacional del filósofo" (6).

Válido es el rechazo a esas pretensiones, pues está claro que en campos específicos, como el del conocimiento, p.e., no puede haber enfrentamiento entre ciencia y filosofía, y menos supremacía de la filosofía en un problema que compete al conocimiento, tal como pretende la filosofía especulativa, lo que muchas veces la lleva a la "ilusión" (al decir de Piaget) de querer colmar los vacíos de la ciencia con especulaciones metafísicas y en otras al abuso de querer suplantar a la ciencia, todo lo cual hizo afirmar a Schlick, líder del "Círculo de Viena": "la filosofía, que nunca habla en sentido sino sólo de insensateces carentes de significado, pronto perecerá, porque los filósofos encontrarán que su público, cansado de vacuas invectivas, ha desaparecido" (7).

¿Quiere decir lo anterior, que la Filosofía no debe husmear en la ciencia, que no debe ocuparse de sus límites? No, pero como lo señala Piaget, con dos condiciones, a saber: "no olvidar los límites de la filosofía y tener presente que la ciencia está esencialmente "abierta", y que las fronteras que podemos conocer de ellas no son sino actuales" (8).

Frente a los excesos anotados es correcta la propuesta de Piaget, en el sentido de efectuar una delimitación de los problemas, de tal manera que sea forzoso buscar la síntesis, en oposición al tratamiento global que desemboca en especulaciones y escuelas que no hablan el mismo lenguaje (9). Se trata de un propósito epistemológico válido, pues así se evitan las pretensiones exorbitantes de cada una de estas disciplinas respecto de la otra; mas este equilibrio ideal casi siempre es alterado de tal manera que se busca mermar el papel de la filosofía, así se le dispense el aparente honor de ser "sabiduría" ("esta" "filosofía sin ciencia" - (es decir sin saber - aclaramos citando al mismo Piaget) - es lo que llamamos una sabiduría" (10), dice el mencionado autor, respaldándose en una cita de Jaspers), filosofía que sería aceptable, o tendría razón si se reser-

vase los terrenos a los que “la ciencia no quiere ir” (11), es decir, si asume y acepta el papel de ghetto cuya mentalidad se le quiere imponer, permitiéndole como máximo, ser simple intérprete (auxiliar) de la ciencia.

El pretender convertir la filosofía en instrumento sumiso de la ciencia, conduce en la práctica a actitudes como la planteada por Michel Serres en la entrevista realizada por José Hernández y publicada por el suplemento “Lecturas Dominicales” del diario *El Tiempo*, bajo el título “¿Qué es filosofar en el 85?”. Para él, filosofar hoy es encontrar un equilibrio entre el pensamiento exacto y “el pensamiento de la belleza, las artes, la literatura, la antropología y la moral”; además, plantea que la filosofía del futuro “deberá, si quiere jugar su papel tradicional de luz y democracia, pensar en los contrapoderes pues, por ahora, no hay (se refiere a los tres poderes de la sociedad contemporánea). No obstante lo anterior, al criticar a Sartre, censura el compromiso que debe adquirir el filósofo, o mejor, el “filósofo comprometido”, ya que nunca ha tenido “la preocupación de dar recetas para vivir”, pues concibe que como filósofo, su “oficio es ir a ver a los científicos a los laboratorios y en algunas oportunidades decirles: “¿Saben ustedes que la sociedad civil tal vez no querrá este tipo de futuro que ustedes están preparando?”, perspectiva desde la cual, su posición le parece “más filosófica” y el hecho de que mientras Sartre discutía de política (es decir, se comprometía, aclaramos), él estudiaba “problemas de física nuclear y de biología”, lo plantea como una actitud superior, verdaderamente filosófica, a pesar de que su reportaje lo inició con una certera advertencia: “Vivimos en una civilización un poco perdida porque no sabe qué es ni conoce sus fines o los peligros que la acechan”, saber y advertencia que corresponde formular al filósofo, a riesgo de “dar recetas para vivir”, actitud que tanto desprecia Michel Serres en Sartre, ese si un filósofo comprometido con su tiempo, y que por eso precisamente corrió el riesgo de equivocarse.

“La ciencia no piensa” ha dicho Heidegger, aclarando: “Esta frase significa que la ciencia no se mueve en la dimensión de la filosofía. Sin embargo, ella es sin saberlo, dependiente de esta dimensión...”. “...Yo no puedo decir, por ejemplo, con métodos físicos, lo que es la física. Lo que la física es puede ser pensando solamente con métodos filosóficos. La frase: la ciencia no piensa, no es un reproche, sino una constatación de la estructura interna de la ciencia, a cuya esencia pertenece por una parte, el que ella dependa de lo que piensa la filosofía, y por otra olvide y no considere lo que hay que pensar” (12).

La constatación que hace Heidegger constituye la razón de ser de la posición que rehúsa reducir la filosofía a simple instrumento de la ciencia, o a que ella efectúe sus generalizaciones única y exclusivamente sobre la base de lo que le aporta la ciencia ya que la dimensión filosófica no sólo es más amplia que la de la ciencia, sino que tal como lo destaca Heidegger, por la misma naturaleza de la ciencia (que “olvida” y no considera), lo que “hay que pensar” (sus implicaciones p.e.) debe ser

asumido por la filosofía radical, fundamentadora, eso sí, teniendo en cuenta lo que la ciencia demuestra y no a sus espaldas o en contravía, tal como lo ha hecho cierta filosofía irresponsablemente especuladora sobre problemas resueltos por la ciencia, en contra de tales especulaciones.

La vocación a la totalidad que constituye la razón de ser de la filosofía impide su subordinación a la ciencia, exigencia formulada por los grandes pensadores, para quienes, dicho sea de paso el problema de las relaciones entre ciencia y filosofía no les ha merecido respuestas antitéticas, excluyentes, sino complementarias.

“Kant hace una distinción sobre el sentido de la filosofía: ella es *Schulbegriff*, o sea conocimiento racional a partir de conceptos, y también *Weltbegriff*: concepto del mundo, de los últimos fines, de la pregunta sobre el sentido de la vida; o sea que en Kant, como en Platón, filosofía no es sólo ciencia sino sabiduría” (13).

Pero, ¿qué hay detrás del afán de cientifismo, de la reducción de la verdad a monopolio de la actividad científica? Tal pretensión no es sino expresión del imperio de la productividad, de la tiranía de la operatividad, de la sujeción humana al poder de lo eficaz, del culto a lo útil que domina al mundo de hoy, tal como lo plantea Savater:

“La productividad acaba por ser el auténtico baremo del saber, el único que la sociedad del dominio tolera de buen grado; desvanecida de su más y más desprestigiada subjetividad, borrada de su vida con sangre y espanto, el hombre busca su racionalidad en los objetos que fabrica y en el control que ejerce sobre la sedicente Naturaleza. La postura caracterizada como racional es la que mimetiza dócilmente la triunfante sin razón del poder, su desesperada excreción de objetos sin objeto” (14).

La unanimidad (“universalidad”) del pensamiento científico, su ansia totalizadora, contraria a lo que es diferente y que por lo tanto no encaja en la ley o regla, adversaria de lo subjetivo, a lo que despectivamente se identifica con lo erróneo, evidencia en últimas: “... que su único móvil es la eficacia industrial y que la productividad es lo que oculta bajo el más sublime y sublimado nombre de “verdad” (15), subjetivismo molesto para los esquemas de dominación, por lo que hay que eliminarlo en aras de la objetividad racional:

...“Pero no nos engañemos, no es un pensamiento acéfalo lo que se propone, sino un pensamiento castrado: lo que se corta es el falo, no la cabeza. La relación sensorial con la realidad es libidinosa, de lo que se desprenden dos caracteres relevantes contrarios a las normas de cientificidad: es egoísta y busca la diferencia; pero éstos son precisamente los dos mayores obstáculos que la Administración encuentra al imponer su dominio. La lucha contra la Subjetividad reviste, farisaicamente, el ropón del materialismo en meritoria batalla contra el idealismo “místico”, pero en realidad es al cuerpo a quien se ataca, no al espíritu: se prometió la lucha contra el demonio para mejor atacar al mundo y a la carne. Ningún punto de vista es más cierto que el subjetivo, aunque éste sea el más incómodo para el Poder” (16).

Al recriminar las tendencias absorbentes, que pretenden erigir la dictadura de lo que se considera científico, no se busca defender posiciones de un irracionalista y reaccionario rechazo de la ciencia, sino que se aspira a ejercer el papel de "ombudsman" o crítico de las ciencias aplicadas que Alan Watts (17) pedía para el filósofo frente a las serias consecuencias de las tecnologías y de las aplicaciones científicas; de otra parte, no se trata sino de reiterar una verdad evidente que parece no es tenida en cuenta, cual es la de que el hombre comprende un vasto campo de problemas que excede al terreno de lo científico, y de que en lo racional está profundamente limitado, por lo que no sería justo reducirlo a tales limitaciones, lo que implicaría mutilarlo, tal como le expresa Hiperión a Belarmino:

¡Ojalá no hubiera ido nunca a vuestras escuelas!

La ciencia, a la que perseguí a través de las sombras, de la que esperaba, con la insensatez de la juventud, la confirmación de mis alegrías más puras, es la que me ha estropeado todo. En vuestras escuelas es donde me volví tan razonable, donde aprendí a diferenciarme de manera fundamental de lo que me rodea; ahora estoy aislado entre la hermosura del mundo, he sido así expulsado del jardín de la naturaleza, donde crecía y florecía, y me agosto al sol del mediodía.

¡Oh, sí! El hombre es un dios cuando sueña y un mendigo cuando reflexiona... (18).

La dimensión humana alcanza infinitud de horizontes, de los cuales la ciencia es sólo una parte; la experiencia en el trabajo filosófico, la experiencia de la historia, del Lenguaje, del Arte, demuestran la imposibilidad de atenernos sólo al método científico y a su verdad, pues en las aludidas áreas, también se da verdad y por tanto conocimiento "no reducibles al esquema objetivizante de la ciencia y a su pretendida universalidad metodológica" (19).

Hablar de la dictadura de la ciencia no es utilizar un lenguaje exagerado, o una queja del reaccionario refractario a lo nuevo, sino la auténtica expresión del extremo al que se ha llegado en una situación en la que las supuestas pretensiones de rigor científico, se han convertido en mecanismos de censura y de control:

La invocación de la ciencia, de sus reglas de juego, de la validez exclusiva de los métodos en que se ha desarrollado, ha llegado a ser instancia de control, que censura al pensamiento libre, sin andadores, sin adiestrar de antemano, y que no tolera del espíritu más que lo metodológicamente aprobado. La ciencia, el médium de la autonomía, ha degenerado en un aparato heterónomo (20).

La pretensión de exclusividad de la verdad científica es un residuo, o más exactamente la forma moderna del fanatismo que siempre ha impulsado a los hombres (con el pretexto de la defensa de la verdad), a colocar a quienes no la comparten, en la picota, las hogueras o sometidos a purgas o víctimas de cualquier clase de cruzada, para acabar con quien —por ser diferente— es culpable, ya que amenaza agrietar el piso sobre el cual se levanta el tinglado de una verdad defendida por y con el terror;

por eso, tal vez la tarea de la filosofía sería la señalada por el franciscano Guillermo de Barkerville a Adso de Melk:

...En ese rostro devastado por el odio hacia la filosofía he visto por primera vez el retrato del Anticristo, que no viene de la Tribu de Judas, como afirman los que anuncian su llegada, ni de ningún país lejano. El Anticristo puede nacer de la misma piedad, del excesivo amor por Dios o por la verdad, así como el hereje nace del santo y el endemoniado del vidente. Huye, Adso, de los profetas y de los que están dispuestos a morir por la verdad, porque suelen provocar también la muerte de muchos otros, a menudo antes que la propia, y a veces en lugar de la propia. Jorge ha realizado una obra diabólica, porque era tal la lujuria con que amaba su verdad, que se atrevió a todo para destruir la mentira. Tenía miedo del segundo libro de Aristóteles, porque tal vez en éste enseñase realmente a deformar el rostro de toda verdad, para que no nos convirtiésemos en esclavos de nuestros fantasmas. Quizá la tarea del que ama a los hombres consiste en lograr que éstos se rían de la verdad, lograr que la verdad ría, porque la única verdad consiste en aprender a liberarnos de la insana pasión por la verdad (21).

La tiranía de la utilidad que hoy domina a todos los campos de la actividad humana y que en el terreno del pensamiento se expresa en tendencias para las cuales es rechazable todo lo que no se somete a las normas epistemológicas de la ciencia, a lo no controlable por sus métodos, ha coadyuvado al desprecio que hacia la metafísica ha generado una especulación filosófica tradicionalista, vacua y conservadora, con fórmulas para lo divino y lo humano y poseedora de una jerigonza a la altura de sus oficiantes, tendiéndose a una sistemática y simplista generalización contra toda filosofía, o más específicamente contra la metafísica en general, encasillando, en bloque, como peyorativamente "metafísicas" actitudes "no científicas" pero sí verdaderamente radicales. En este ataque convergen una vez más los sectores aparentemente más disímiles pero que de hecho vienen a desempeñar un papel claramente regresivo; toda vez que al no tener en cuenta que la metafísica tiene una dimensión inenseñable, no útil (en forma práctica, inmediata), no productiva, no socialmente eficaz y por lo tanto radical, no manejable, profundamente crítica, se convierten (tales críticos) en agentes contra el instrumento más potencialmente humano, cual es la metafísica, tal como lo ha evidenciado certeramente Fernando Savater en su ponencia "El asalto a la metafísica como forma de reacción" (22).

Es que precisamente el vigor de la filosofía, de eso que casi siempre se designa despectivamente como metafísica, es su indagar fundamental, que constituye al decir de Popper su tarea:

Contrariamente a los diminutos filósofos con sus diminutos problemas, pienso que la principal tarea de la filosofía es especular críticamente sobre el universo y sobre nuestro lugar en él, incluyendo nuestros poderes de conocimiento y nuestros poderes para el bien y para el mal (23).

Indagar radical, inútil, improductivo, características que se le endil-

gan como oprobioso lastre, por quienes no comprenden que por el contrario constituyen la fuerza del pensar filosófico, ya que

...lo realmente intolerable y, por tanto, la única e irónica fuerza del quehacer filosófico, es que se reclame tercamente de la razón un discurso improductivo que no aspira al control ni a la administración de las cosas o de los hombres, apenas discernibles ya de éstas. Bien claro está que la filosofía no compite con la ciencia en cuanto construcción teórica, excepto en algunos delirios académicos, pero su presencia, su tono de voz, sigue perturbando a un saber que ni siquiera debiera darse por aludido: es su negativa a interiorizar la división del trabajo la que la hace inde-seable para todos los gremios (24).

Y es que al indagar por la utilidad de la filosofía se olvida que la tarea del filósofo consiste en develar la esencia del hombre que cada época opaca u oculta de diversas maneras y que la tarea transformadora de la filosofía se da en la medida en que asuma los problemas que se nos presentan para abordarlos en su radicalidad, de tal manera que al “descubrirlos” está prestando un servicio al hombre, pues se puede así rescatar su verdadera esencia humana. El planteo del problema (tal como lo enseñó Heidegger), es su verdadera tarea, pues así se colabora eficazmente en su solución, verdadera tarea revolucionaria de todo intelectual, al decir de Heidegger, ya que “lo esencial de un revolucionario no es la transformación sino que en la transformación él ilumina, interpreta, piensa y considera lo decisivo” (25), en una actitud carente de utilidad pero por lo mismo terriblemente radical, ya que como hace ver Adorno: “Sólo el pensamiento, que sin reservas mentales, sin ilusiones de reinado interior, confiesa su carencia de función y su impotencia, alcanza quizá una visión del orden de lo posible, del no-ente, en el que los hombres y las cosas estarían en su sitio propio. Porque no sirve para nada, no está aún caduca la filosofía...” (26).

Si por algún aspecto es hoy necesaria la filosofía, lo es como crítica que pueda pensar “el todo en su no-verdad” (27), que pueda desenmascarar la abigarrada red de falacias que sostiene y refuerza la alienada cultura imperante, en actitud de descubrimiento, evidenciación, y no como simple y perpetua justificación de lo que “ya es”. Actitud crítica que siempre ha sido elemento fundamental de los planteamientos filosóficos, cuyos conceptos implican subversión de la realidad existente; Platón, por ejemplo, elabora la teoría de las Ideas como las formas, no de una realidad dada, sino de una realidad a ser obtenida: “En la medida en que la filosofía elabora los conceptos universales en contraste con la apariencia particular de las cosas, comunica no sólo conocimiento sino también el imperativo de actuar según aquéllos” (28). Crítica de la realidad que le tocó vivir al individuo concreto que filosofa; crítica filosófica de sus mismos contenidos “en los casos en que la filosofía ha aceptado, con demasiada buena conciencia, las condiciones y valores establecidos como términos y finalidad del pensamiento” (29).

Actitud crítica que — cuando es ejercitada — hace del filósofo no ya el curioso y simpático conversador inofensivo, sino el sujeto incómodo para quien la cicuta es la más adecuada y justa recompensa, ya que: “es un sospechoso, un empecinado en sospechar contradicciones o ignorancia en las opiniones vigentes, que, por este mismo empeño, da que sospechar; avanza enmascarado, cubriendo su rostro —o ausencia de tal— con interrogaciones destempladas y sutilezas ininteligibles. Su filiación siempre es dudosa: cuando se adscribe a un partido se hace en él tan incómodo que sus correligionarios añoran su enemistad; devoto, su oración es provocativa, como la de Eckarth o Unamuno, mientras su fe permanece paradójica, como la de Chesterton, o peligrosamente serena, como la de Spinoza...” (30).

La actitud acrítica, de alejamiento complaciente constitutiva de los ademanes de ciertos filósofos “eminenteemente profesionales”, ocupados sólo de altas disquisiciones de academia, ejercitadas en cenáculos en los que se tallan con primor exóticas diademas diseñadas a la medida de los mandarines de turno, ha contribuido enormemente al desprestigio de la filosofía, percibida como actividad parásita, ejemplarmente estigmatizada por el filósofo Cioran con la siguiente invectiva: “El ejercicio filosófico no es fecundo, sólo honorable. Se es siempre impunemente filósofo: un oficio sin destino que llena de pensamientos voluminosos las horas neutras y vacantes, las horas refractarias al Antiguo Testamento, a Bach y a Shakespeare. Y ¿acaso esos pensamientos se han materializado en una sola página equivalente a una exclamación de Job, a un terror de Macbeth o a una cantata? (31).

Tan certera execración vale para los “filósofos de academia”, mas no para quienes asumen responsablemente el pensar radical como profesión. “¿Y qué, Sócrates, no te avergüenzas de haberte dedicado a una ocupación tal, que por ella corres ahora peligro de muerte?” (32), profesión en la que no cabría un neutralismo aséptico, pues concibe la filosofía como vital, a la manera de la poesía en Celaya:

“...poesía necesaria

como el pan de cada día, ...”

“Maldigo la poesía concebida como un lujo cultural por los neutrales

que, lavándose las manos, se desentienden y evaden.

Maldigo la poesía de quien no toma partido hasta mancharse” (33).

Crítica y compromiso que obviamente no pueden significar la degradación de la filosofía al discurso panfletario, carente del nivel requerido, pues de lo que se trata es de incorporar los logros de la filosofía “sin más” (Leopoldo Zea), a una reflexión concreta, histórica, temporal, ya que como Hegel lo advirtió, la filosofía “es su tiempo apresado en pensamientos”. Esta reflexión para nosotros hoy, tiene un sentido muy concreto, definido por el tipo de problemas que se deba plantear, por su

orientación misma, es decir, por la función que realmente juega en el contexto de las relaciones de poder de nuestra América, de la manera como responda al interrogante fundamental: ¿a quién sirve? Porque, en nuestro contexto, la filosofía académica es filosofía de la dominación:

“Esta filosofía, frecuentemente la académica que comenta textos clásicos o temas “filosóficos” europeos, es filosofía de la dominación, sea cual fuere la articulación categorial que use: sea fenomenológica, existencial, de filosofía de la ciencia, etc., ya que es filosofía de dominación no por sus categorías sino por el uso que hace de ellas. Es filosofía de dominación o porque no trata los temas que debiera o porque critica a la filosofía que los piensa” (34).

Ese “no tratar los temas que debiera” constituye el problema fundamental en América Latina: no se trata de “inventar” una nueva filosofía (que resultaría algo así como una “filosofía de carrilera”), sino de desarrollar simplemente la filosofía con la temática y perspectiva que requiere nuestra realidad. En el mundo de hoy, y más particularmente hablando, en América Latina, el filósofo “funcionario de la humanidad”, no puede ser un curioso y pequeño ratón de biblioteca que divaga sobre extraños, y seguramente insignificantes problemas. No, existe un imperativo ético que obliga a quien se dedique a la filosofía a cimentar teóricamente una praxis emancipadora que responda a las necesidades humanas hoy. Insistimos: no es “inventar” la filosofía, sino pensar desde nuestro mundo, en un esfuerzo para crear el instrumental conceptual que permita develar nuestra específica realidad, auxiliados por el formidable aparato teórico de la filosofía universal, el cual hay que incorporar (con su comprensión y luego con su crítica), a esa teoría imperiosamente exigida por nuestra específica realidad o “facticidad”, buscando una serie de categorías que correspondan a la nueva mirada que tenemos que dar a nuestro “ser en torno”, y que determina los “temas” de nuestra filosofía:

“El rostro del Otro es un ana-logos; él es ya la “palabra” primera y suprema, es el gesto significativo esencial, es el contenido de toda significación posible en acto. La significación antropológica, económica, política y latinoamericana del rostro es nuestra tarea y nuestra originalidad. Lo decimos sincera y simplemente: el rostro del pobre indio dominado, del mestizo oprimido, del pueblo latinoamericano es el “tema” de la filosofía latinoamericana. Este pensar ana-léctico, porque parte de la revelación del Otro y piensa su palabra, es la filosofía latinoamericana, única y nueva, la primera realmente postmoderna y superadora de la europeidad. Ni Shelling, ni Feuerbach, ni Marx, ni Kierkegaard, ni Levinas han podido trascender Europa. Nosotros hemos nacido afuera, la hemos sufrido. ¡De pronto la miseria se transforma en riqueza! Esta es la auténtica filosofía de la miseria que Proudhon hubiera querido escribir. “C’est toute un critique de Dieu et du genre human”. Es una filosofía de la liberación de la miseria del hombre latinoamericano, pero, y al mismo tiempo, es ateísmo del dios burgués y posibilidad de pensar en Dios creador fuente de la liberación misma” (35).

Ese esfuerzo reflexivo constituye un imperativo categórico para el hombre latinoamericano, pues nadie distinto de él podrá crear las condiciones que le permitan salir de la situación de extrañamiento en que vive, tarea en la que deberá emplear una gran creatividad, sin asumir posiciones de una falsa "originalidad" (el "espíritu de hipódromo", que según Gutiérrez Girardot, caracteriza a la cultura de lengua española), pero tampoco sin los complejos que excluyen a Latinoamérica del debate fundamental que trazarán la filosofía del futuro (36).

El admitir o no la posibilidad de una filosofía latinoamericana lleva implícito otro problema radical: el de si somos o no iguales al europeo-norteamericano, o si por el contrario conservamos el status de bárbaros, del "buen salvaje" o seres "genéticamente disminuidos", debiendo por lo tanto avergonzarnos de lo que somos y buscar a todo trance parecer-nos y comportarnos como el europeo. Una vez más, se repite, que lo anterior no quiere decir que asumamos una actitud "folklórica", en busca de protección paternalista "somos iguales y cualquier cosa que se diga debe por lo tanto tenerse como filosofía". ¡No, sólo en la medida en que se alcance el nivel teórico a que ha llegado la filosofía, podremos hacer filosofía!, (como hoy se está haciendo literatura, sin más). Lo que sí es importante admitir es que sólo podrá nacer una auténtica filosofía latinoamericana, cuando sepamos qué es lo que específicamente somos, frente a los demás:

... "si el estatuto del hombre latinoamericano es descubierto como exterioridad meta-física con respecto al hombre nordatlántico (europeo-ruso-americano). América no es la materia de la forma europea como conciencia" (37).

Al no tener esto en cuenta y aceptar por el contrario el concepto hegeliano de que cada filósofo o pueblo vale "en tanto parte de la única historia de la filosofía", y si además se aspira a que tal filosofía sea sólo un "nuevo momento particular del Todo unívoco de la filosofía abstracta universal", obviamente se concluirá que, en el mejor de los casos, esta filosofía deberá simplemente continuar un proceso idéntico al comenzado por Europa, cuando no, estar ausente de este proceso tal como lo afirma Gutiérrez Girardot. Se trata pues, de asumir un filosofar serio, desde nuestra perspectiva, en contravía precisamente de un planteamiento de claro imperialismo cultural, que reconoce sólo como filosófico su discurso, negando tal carácter a la reflexión del hombre indoamericano, africano, o en general subdesarrollado, y cuyo pensar, para tal concepción, no alcanza el status de filosofía (sólo sub-filosofía), un pensar que como plantea Dussell, no deberá representar "...Ni la identidad hegeliana, ni la equivocidad jasperiana, sino la analogía de una historia cuya continuidad es por semejanza pero su discontinuidad queda igualmente evidenciada por la libertad de cada filósofo (la nada de donde parte discontinuamente la vida de cada uno) y de cada pueblo (la distinción de la realidad de la opresión latinoamericana). La filosofía latinoamericana, es

entonces, un nuevo momento de la historia de la filosofía humana”, “...(pero no ya en el sentido hegeliano unívoco, sino en el de una humanidad analógica, donde cada persona, cada pueblo o nación, cada cultura, pueda expresar lo propio en la universalidad (totalitarismo de un particularismo abusivamente universalizado), ni la universalidad concreta (consumación unívoca de la dominación)” (38).

La sola necesidad de elaborar un pensamiento que sirva para afrontar los retos planteados a los latinoamericanos, evidencia no sólo el hecho de que la filosofía hoy sea importante, sino además señala cuáles son los problemas a que ella deberá atender, que como todos los auténticos problemas encierran profundos dilemas humanos:

“Pero los que describen la filosofía como des-olvido o recuerdo, como mayéutica, olvidan que primeramente la filosofía es oír a la voz histórica del pobre, del pueblo: compromiso con esa palabra; desbloqueo o aniquilación de la totalidad antigua como única y eterna; riesgo en comenzar a decir lo nuevo y, así, anticipación de la época clásica, que es cuando las cosas hayan ya sucedido y sea el tiempo de cosechar los resultados, nunca finales, siempre relativos, de la historia de la liberación humana (39).

Como la filosofía es algo más que razón, pues “de la pura inteligencia no brotó nunca nada inteligible, ni nada razonable de la razón pura”, debe ella estar ligada a las más profundas necesidades humanas, a sus sueños y utopías (concebidas no como falsos e irrealizables proyectos, sino como “ideas fuerza”) colocándose al servicio de esa “época clásica” de que habla Dussell, para cuyo advenimiento es necesario

“¡Que cambie todo a fondo! ¡Que de las raíces de la humanidad surja el nuevo mundo! ¡Que una nueva deidad reine sobre los hombres, que un nuevo futuro se abra ante ellos!

“En el taller, en las casas, en las asambleas, en los templos, ¡Que cambie todo en todas partes!” (40).

NOTAS

1. HEIDEGGER, M. Entrevista hecha por Richard Wisser. Revista ECO, No. 165, julio 1974.
2. MARCUSE, Herbert. “La relevancia de la realidad”. *La Lechuza de Minerva - Qué es Filosofía*. Editorial Cátedra, pág. 240.
3. *Ibidem*, pág. 240.
4. *Ibidem*, pág. 240.
5. *Ibidem*, pág. 243.
6. POPPER, Karl R. “Cómo veo la Filosofía”. *La Lechuza de Minerva - Qué es Filosofía*. Editorial Cátedra, pág. 53.
7. *Ibidem*, pág. 61.
8. PIAGET, Jean. *Sabiduría e ilusiones de la Filosofía*. Ediciones Península. 2a. edición, 1973, pág. 233.

9. **Ibidem**, pág. 76.
10. **Ibidem**, pág. 232.
11. **Ibidem**, pág. 138.
12. HEIDEGGER, M. **Op. cit.**, pág. 228.
13. TUGENDHAT, Ernest. "Panorama de conceptos de Filosofía". **Cuadernos de Filosofía y Letras**, Volumen VII, Nos. 1 y 2, enero-junio/84. UniAndes, págs. 7 y 8.
14. SAVATER, Fernando. **La Filosofía Tachada**. Taurus. 1984, pág. 121.
15. **Ibidem**, pág. 128.
16. **Ibidem**, pág. 125.
17. WATTS, Alan. "Filosofía más allá de las palabras". **Qué es Filosofía**. Editorial Cátedra, pág. 198.
18. HOLDERLIN, F. **Hiperión o el eremita en Grecia**. Libros Hiperión, 6a. edición, pág. 26.
19. GUTIERREZ, Carlos. "Hermenéutica: Verdad contra método?". **Revista Cuadernos de Filosofía y Letras**. UniAndes, Vol. 7, ene-jun/84.
20. ADORNO, Theodor. "Justificación de la Filosofía". **Cuadernos Taurus** 60. 1964. Madrid, pág. 22.
21. ECO, Humberto. **El nombre de la rosa**. Edit. Lumen. 7a. edición, pág. 594.
22. SAVATER, Fernando. **Apología del sofista**. Taurus. 2a. edición. 1981.
23. POPPER, Karl. "Cómo veo la Filosofía". **La Lechuza de Minerva - Qué es Filosofía**. Editorial Cátedra, pág. 70.
24. SAVATER, Fernando. **La Filosofía Tachada**. Taurus, 1984, pág. 121.
25. GUTIERREZ, Girardot. "Martín Heidegger". **Revista Eco** No. 211, pág. 107.
26. ADORNO, T. **Op. cit.**, pág. 28.
27. **Ibidem**, pág. 26.
28. MARCUSE, H. **Op. cit.**, pág. 238.
29. **Ibidem**, pág. 244.
30. SAVATER, Fernando. **La Filosofía Tachada**, pág. 206.
31. CIORAN, E. M. **Adiós a la Filosofía**. Editorial Alianza, pág. 105.
32. PLATON, **Apología**, 28, b.
33. CELAYA, Gabriel. **Poesía**. Alianza. Libro de Bolsillo. 2a. edición. 1979, págs. 112-113.
34. DUSSELL, Enrique. "Filosofía y poder político". **Cuadernos de Filosofía y Letras**. Vol. 2. No. 10, oct/79. UniAndes, pág. 370.
35. DUSSELL, Enrique. **Para una ética de la liberación latinoamericana**, Siglo XXI, julio/73. Buenos Aires, Tomo 2, pág. 162.
36. GUTIERREZ, Girardot. **Op. cit.**, págs. 106-108.
37. DUSSELL, E. **Op. cit.**, pág. 172.
38. **Ibidem**, pág. 173.
39. **Ibidem**, pág. 170.
40. HOLDERLIN. **Op. cit.**, pág. 125.