

IVÁN CEPEDA CASTRO

¿Es posible la nueva historia de la Filosofía?

I. Crisis de la filosofía – Crisis de la filosofía en Colombia

Jürgen Habermas en “*¿Para qué aun filosofía?*” (1973) y en “*La filosofía como vigilante (lugarteniente) e intérprete*” (1985) ha llamado la atención sobre síntomas profundos de agotamiento de los paradigmas y prácticas del filosofar contemporáneo. Su desalojo de aquellos sitios desde los cuales emitía sus juicios en el pasado, su relevo por otros saberes en las funciones que de manera habitual ejercía (juez en los litigios de la cultura, acomodador de las ciencias) y a la vez, el debilitamiento visible de la tradición de los grandes pensadores y de sus teorías sistemáticas omnicomprendivas dan cuenta de este agotamiento.

Cabría agregar hoy a este diagnóstico, que en el papel de consejera de ideologías la suerte de la filosofía no ha sido diferente y que sus canales de expresión son insuficientes en la realidad ineludible de la sociedad informática, en la que el poder depende del acceso a los mass media, realidad que las ciencias, por ejemplo, han asimilado con alguna eficacia. La filosofía ha optado por un recogimiento obediente en los lugares en que la ha confinado la división académica del trabajo y este contexto marca su paulatino abandono de la vida pública; conquista que desde la antigüedad, pero en especial, en los albores de la ciudad moderna era considerada fundamental dentro de su patrimonio. El diálogo y el uso público de la

razón que han expresado en otros tiempos el carácter eminentemente social de la reflexión y el hecho que el filosofar se realiza en comunidad, declinan para dar paso a la especulación aislada, y por ello, incomunicada con el mundo.

La polémica postmodernidad vs. modernidad revela esta crisis bajo el enunciado del fin de la filosofía del sujeto, pero su argumentación ha dejado de lado en sus aspectos esenciales una de las causas que, a mi juicio, configuran el estado del filosofar contemporáneo: Lo referente a que la crisis de la filosofía está en conexión directa con la caducidad de determinados procedimientos de historiarla. Si los modos, cada vez más asociales, que asume el filosofar y la vida de los filósofos como comunidad intelectual están en crisis, si sus canales de expresión y conexión se tornan incompatibles con el mundo histórico al que pertenecen, de suyo es de suponer que la idea que de ella misma tiene la filosofía, idea que proviene de lo que acepta por su historia, está en entredicho.

Esta deducción no es evidente para los filósofos. Por ser fuente de la que brotan los conceptos a los que recurren constantemente, por ser la que proporciona sentido a su quehacer, la historia de la filosofía (entendida no como contenido, ni factualidad histórica) como teoría, escapa a la observación de ellos, no es percibida en calidad de problema. Para los filósofos existe la historia de la filosofía en forma ahistórica; como única y escrita para siempre narración de lo mismo. En cierto sentido el origen de ese vacío es inteligible desde la propia naturaleza de su saber. La filosofía que se autodefine como actividad destructora de prejuicios por excelencia, difícilmente puede admitir que su compendio histórico, o la versión oficial de éste, sea también causante de apariencias y falsas representaciones.

Nada mejor que ilustrar este fenómeno con la actitud teórica de Habermas, quien al señalar los rasgos de la encrucijada no vacila, por otra parte, en demostrar posturas inconsecuentes con su crítica en la esfera de la historia de la filosofía moderna. En ese tratamiento es fehaciente determinada teleología en la que se presentan los discursos filosóficos de la modernidad en sus incoherencias, usando

el supuesto que ninguno de ellos, a pesar de aproximarse, logra formular la teoría de la acción comunicativa, en consecuencia, llegar a la solución correcta del problema capital del pensamiento moderno, la reconceptualización de la razón como principio cohesionador. Reconstruyendo así la historia de la filosofía, Habermas no elude las dificultades que él mismo enuncia e incurre en contradicciones con los principios que animan su teoría comunicativa al reducir el multifacético contenido de la cultura filosófica contemporánea a sus esquemáticas pretensiones. Es decir, interpreta la historia de la filosofía exclusivamente como el recuento de los sistemas de los grandes pensadores, equipara e iguala los problemas de la modernidad con la crisis de la filosofía pagando tributo a la idea de las panteorías.

El problema que aquí se trata, entonces, consiste en:

1) Exponer la tesis que la crisis del filosofar contemporáneo está en relación con unilateralidades que han limitado severamente la historiografía filosófica. Mostrar aspectos del concepto que fundamenta esa tesis y que designo sentido común filosófico.

2) En consecuencia, desarrollar la idea que es necesario admitir la pluralidad de caminos hacia esta historia, como de hecho existe, y además, considerar aquellas opciones histórico-filosóficas que por prejuicio han sido soslayadas.

3) Desde tal posición indicar algunas premisas para el enriquecimiento de la historia de la filosofía moderna en Colombia.

La última consideración está vinculada estrechamente a las dos anteriores. Salvo escasas excepciones las aproximaciones históricas a la filosofía moderna en Colombia son inventarios doxográficos de las escuelas y preferencias individuales por la tradición, ordenadas cronológica y temáticamente. Por otra parte, la llamada Filosofía Latinoamericana, que ha realizado la acción meritoria de recuperar aspectos significativos de este devenir, pero a la vez, ha incurrido en exageraciones flagrantes en cuanto a la "originalidad" y el significado histórico del mismo. En estas alternativas se encuentra un principio común de realización de la historia de la filosofía, ésta es

la suma de autores, obras y afinidades en forma de una sucesión unilineal aproblemática. Esta representación histórica ha cobrado vida en la opinión generalizada acerca de la normalidad de la filosofía en Colombia.

Por normalidad de la actividad filosófica Francisco Romero, pionero del pensamiento moderno en nuestro continente, designa el proceso en el que la filosofía se transforma en esfera permanente y referente constante de determinada cultura. Sin embargo, la existencia de ciertos niveles de institucionalidad, de profesionalización y difusión no garantizan de hecho que la filosofía se convierta en protagonista de la cultura, como se cree regularmente. No ha escapado a la atención de algunos que el carácter de esta condición es sospechoso, que para entender a ciencia cierta a qué tipo de desarrollo filosófico hemos asistido en Colombia desde la década de los 40, es imperativo trascender el postulado de la aceptación pasiva de la normalidad.

En esta orientación se ha indagado por las posibles causas del estado de la actividad filosófica en el presente, causas que se buscan fuera de la filosofía y por eso, adolecen de poca fuerza explicativa: Atraso y dependencia espiritual de España (Danilo Cruz Velez), cultura provinciana y de imitación (Rafael Gutiérrez Girardot), novedad de la existencia y normalización de la filosofía moderna en Colombia (Rubén Sierra).

Mas la pregunta por la normalidad filosófica, en el sentido en que la define Francisco Romero, continua formulada en la actualidad, según mi criterio: ¿Es la filosofía en Colombia una esfera plenamente consolidada de la cultura, podemos afirmar que se ha constituido en referente de la sociedad?

Al analizar algunas facetas de cómo transcurre esta actividad en nuestro medio cabe dudar al respecto.

La primera constatación atañe al estado de enajenación en que se encuentra la filosofía con relación al mundo en el que existe. Me refiero al carácter periférico de la labor de los filósofos en Co-

lombia. Mientras otras formas de abordar la vida, la historia, las vicisitudes contemporáneas del país dan cuenta de datos reveladores de la esencia de esas realidades, la filosofía habita en historias, temas y conceptos cuyos nexos con estos conocimientos no se detecta o, por otra parte, ni siquiera se considera; automarginamiento que es corroborable en la ausencia de contactos teóricos entre la filosofía y el arte, las ciencias sociales y naturales en Colombia, anomalía que es más dicente, si se acentúa que regularmente estos esfuerzos no se emprenden por el convencimiento de que en esos terrenos los avances son nulos o, por lo menos, bastante precarios aún.

Si bien, el arte (la plástica, el cine y teatro, la literatura nacionales) y a su turno las ciencias sociales (la nueva historia, la antropología, la sociología, la lingüística), por citar sólo unos ejemplos, presentan en las últimas décadas resultados efectivos que permiten ir más allá de las simples conjeturas sobre el pasado ⁽¹⁾, para los filósofos la única realidad existente parece ser aquella contenida en la historia tradicional de la filosofía o en los textos de sus autores predilectos.

“Es posible que en nuestro ambiente hayamos descuidado el filosofar por el aprender filosofía, dice Darío Martínez, es posible que hayamos descuidado el acercamiento a la realidad y su problematización por mantenernos dirigidos a los grandes filósofos de nuestra cultura. Puede ser tal el respeto por la tradición, que no nos permitimos ni atrevemos a ser filósofos. Nuestra formación nos hace desconfiar y descalificar cualquier intento que busque abrirse paso en esta dirección”. ⁽²⁾

Ese estado de enajenación se desprende también de la inmutabilidad del filosofar, expresado en que las formas de socialización de éste se circunscriben a la actividad académica. Otros modos de interactuar con la vida se ignoran, pues el peso de la costumbre fortalece la creencia que la filosofía a través de todos los tiempos ha

-
- (1) Ver *La investigación en Colombia en las artes, las humanidades y las ciencias sociales.*, Ed. Uniandes, 1991.
 - (2) Martínez, D., “*El filosofar posible*”, Ponencia. 1er. Coloquio de Profesores, Facultad de Filosofía, Universidad Javeriana, 1991. p. 4.

conservado, pese a ligeras variaciones, básicamente el mismo tipo de existencia bajo el que la conocemos hoy, y por ello, la alternativa del experimento filosófico, de explorar nuevas dimensiones del filosofar (dimensiones que sólo pueden ser descubiertas mediante la pluralización de sus espacios, recursos y normas) es negada de antemano por la institucionalidad. Las implicaciones de esta última exigencia se perciben en profundidad si se repara en que frente a las condiciones de la vida moderna los modelos correspondientes a prácticas no secularizadas propias de la influencia cristiano-católica en nuestro medio se muestran insuficientes y, mejor aun, incompatibles. Al concebir la filosofía destino mesiánico, al enclaustrarla en la institución académica como el templo en el que ésta ha de realizarse, al fijarla a la idea que su devenir es la transmisión escolástica de la herencia a los discípulos ella termina siendo una estructura inerte dentro de la cultura.

Finalmente, como parte de esa misma situación, está el difundido prejuicio que el filósofo debe saber sólo de filosofía, que no es algo diferente que la expresión individualizada de la determinación que la filosofía nace de sí misma. La consecuencia efectiva que traen estas certidumbres es el establecimiento del saber filosófico como desdibujada "docta ignorantia", un saber que detrás de su jerarquía y su autoridad, en las que confía plenamente, encubre sus limitaciones.

Esa convicción es la causa esencial de que el filósofo en nuestro ámbito se vea encasillado en el estrecho perímetro que describe su labor de "especialista". Por una parte, desconoce su propia cultura nacional, y por otra, entiende de culturas diferentes a la suya sólo mediante lo que de ellas le dice la filosofía; únicamente le resta su erudición filosófica con el agravante que el contenido de ésta regularmente se concreta en el estudio exhaustivo de un autor clásico. Es el mito de la partenogénesis filosófica, en el que los múltiples significados creativos que debiera adquirir la relación mundo-filosofía, se reducen a las proporciones del conocimiento de la vida y obra de un filósofo.

Descubrir nuevos caminos en esta encrucijada, según lo expuesto, depende en síntesis de cuestionar el fundamento de las representaciones de los filósofos sobre sí mismos y su actividad, en otras palabras, indagar por la posibilidad de tematizar en otras formas la historia filosófica y en esa dirección, dilucidar si los nuevos enfoques modifican o no sensiblemente el concepto y la práctica del filosofar.

II. *Sentido común filosófico y nueva historia de la filosofía*

¿Bajo qué paradigma se ha desarrollado básicamente la historia de la filosofía? Esencialmente, desde el sistema para el que el concepto es ante todo dialéctica, para el cual filosofía e historia de la filosofía conforman una identidad.

Hegel en *Lecciones de historia de la filosofía* diseña el arquetipo a partir del cual surgirán las futuras antologías históricas de la filosofía. En su obra aparece esbozada la contradicción de este devenir, en primer lugar, la pluralidad de pensamientos, escuelas y autores y, por otra parte, la continuidad y perennidad de la reflexión. El punto de unidad de las dos facetas del proceso se expresa a través del concepto (despliegue de lo múltiple en su identidad) que experimenta en sus diversos estadios la negación autorreferida y alcanza su plenitud y concreción totalizante en la misma filosofía hegeliana, movimiento que es corroborado y descrito precisamente, en su relato histórico. El modelo teórico de Hegel, en consecuencia, ofrece solución a la dificultad enunciada, solución que permite concebir la filosofía como historicidad. En este sentido, es pertinente acotar que, si bien en otros tiempos de la filosofía se procede a la recapitulación del pasado para la reformulación de sus temas, Hegel entre los primeros pensadores modernos, es quien con mayor cuidado y sistematicidad pone de relieve la determinación de la filosofía como historia.

Pero, simultáneamente la concepción genera, cuando es interiorizada y convertida por el uso constante en la forma ideal-única de acercamiento a los problemas del pasado filosófico, un estado

en el que la filosofía queda prisionera de su historia, de la historia hecha en términos del paradigma hegeliano.

“...estamos en el terreno, asevera Angela Calvo, del caminar hacia atrás para comprender y legitimar nuestro andar hacia adelante; es decir, hacemos una entrega incondicional del preguntar filosófico mismo al Padre Historia; historiar es movernos afanosos hacia el placer del fundamento, coartar el desvarío, ordenar el caos, hallar finalmente el meollo de la identidad, una posición, un lugar en un orden genealógico, en una continuidad, una ley a la que nos sometemos por el horror al vacío”.⁽³⁾

En esta condición la historicidad filosófica se transforma en fuente del prejuicio, la ilusión no creadora, en pocas palabras, en sentido común filosófico o conjunto de representaciones ahistóricas (inmutables) a los que la comunidad filosófica se aferra como imagen cierta de si misma y de su pensamiento. He aquí una explicación a la tesis que la crisis de la filosofía está en relación causal con la crisis de este paradigma.

Sobre la existencia efectiva del sentido común filosófico nos proporcionan datos algunas de las investigaciones recientes en la esfera de la historia de la filosofía. Para ilustrar este planteamiento enumero tres problemas representativos.

En su libro *Hegel en su contexto* Dieter Henrrich expone la tesis que una de las causas de las agudas tergiversaciones por las que ha atravesado la dialéctica hegeliana radica en la circunstancia que sus epígonos han presupuesto que todo lo dicho por el maestro acerca de sus propias ideas, tiene igual validez y profundidad. En su investigación Henrrich demuestra que en multitud de lugares Hegel no logra entenderse a si mismo, o por lo menos, ser totalmente consciente de lo que hace⁽⁴⁾, problema que provoca no pocas veces, contradicciones complejas en sus argumentos. Por tal motivo, gran parte de la confusión sobre la dialéctica del pensador alemán tiene

(3) Calvo, A., “*Filosofía y deseo*”, Ponencia. 1er. Coloquio de Profesores, Facultad de Filosofía, Universidad Javeriana, 1991, p. 7.

(4) Henrrich, D., *Hegel en su contexto*, Traducción Jorge A. Díaz, Monte Avila Editores, 1990, p. 95-99.

su origen, según este razonamiento en que sus intérpretes sustentados en modelos preestablecidos del tratamiento de la historia filosófica (acuñados por su autor de cabecera), no admiten la eventualidad de diversos criterios para juzgar la pluralidad de ideas del autor en cuestión. La confusión se ha tratado de aclarar por medio de la diferenciación de períodos en la vida del filósofo (joven Hegel, Hegel maduro), es decir, utilizando el género de la biografía intelectual o historia de la obra del individuo, género que a pesar de iluminar estos matices aún es insuficiente para evitar las tergiversaciones señaladas.

La segunda cuestión, que permite observar hasta qué punto las impresiones históricas dan lugar al sentido común filosófico se plasma en las meditaciones que Alasdair Mac-Intyre hace sobre el fenómeno de los errores frecuentes en que se incurre al no tomar en cuenta las diferencias históricas cuando se traslada el pasado al presente. Esas diferencias según él son de cuatro clases:

1) Cambio de campos teóricos en los que se divide y subdivide la filosofía actual con relación a la pasada.

2) Cambio de estructuración interna de la filosofía en el conjunto de sus problemas, sus discusiones centrales y periféricas, sus métodos fecundos y los que han sido descartados por mostrarse estériles.

3) Diferencia del género literario y las especificidades que implica (diálogo, plegaria, historia, poesía, geometría, novela, artículo para revista especializada, etc.).

4) Cambio conceptual, que atañe a la polisemia que una noción adquiere en una época histórica concreta.

Estos elementos, argumenta Mac-Intyre, suponen dificultades no soslayables en el acto de "traducir" una cultura filosófica y lingüística del pasado a una muy diferente, dificultades que al no ser recordadas dan lugar a despropósitos que conforman la representación aparente de esa cultura pretérita y, también por consiguiente, de la filosofía en el presente. ⁽⁵⁾

15) MacIntyre, A., "La relación de la filosofía con su pasado", en *La filosofía en la historia*. Ed. Paidós, 1990, p. 49-69.

El tercer caso de estas situaciones histórico-filosóficas se encuentra en las incidencias que tiene el papel del cánón de los grandes pensadores. Tradicionalmente se ha estimado el cánón filosófico imprescindible, pero con la aceptación de la necesidad de valorar las figuras sobresalientes del pasado regularmente a la vez, se incurre en su mistificación. ¿No son estas figuras también el origen de imágenes represivas que se erigen con autoridad incuestionable ante nosotros y nos imponen un falso deber ser? ¿No es diciente de esto que quienes ejercen la filosofía se reconozcan empleando los nombres de los filósofos del pasado? En definitiva, ¿no son estos “dioses tutelares” el motivo de la ausencia de libertad del pensamiento?

“Soy enteramente partidario, dice Richard Rorty, de desembarazarse de cánones que se han vuelto meramente anticuados, pero no creo que podamos pasarla sin cánones. Ello se debe a que no podemos pasarla sin héroes. Necesitamos de las cimas de las montañas para elevar la mirada hacia ellas. Necesitamos contarnos a nosotros mismos detalladas historias acerca de los poderosos muertos para hacer que nuestras esperanzas de sobrepasarlos se concreten”.⁽⁶⁾

Si no podemos prescindir inevitablemente de ellos, al menos, debemos interrogarnos por nuestra propia actitud y desmitificar el cánón filosófico, para interpretarlo como problema de reelaboración permanente.

La tesis que se sigue de la constatación de la existencia del sentido común filosófico y su nexa con la forma del relato histórico-filosófico, por tanto, conduce a la afirmación que es imperativo aceptar el acudir a múltiples tratamientos y modos de historiar este saber, actitud que en adelante llamaré Nueva Historia de la filosofía. En la historiografía filosófica ya existe de hecho tal diversidad de géneros, en la que se cuentan la reconstrucción racional, la reconstrucción histórica, la historia del espíritu y la doxografía como estilos claramente disímiles y complementarios en algunos casos.⁽⁷⁾

(6) Rorty, R., “*La historiografía de la filosofía: cuatro géneros*”, en *La filosofía en la historia*, Ed. Paidós, 1990, p. 96.

(7) Idem.

Quiero llamar la atención, sin embargo, sobre una vía alternativa que en su carácter polémico debe ser considerada en este contexto, aquella pensada por Antonio Gramsci:

“La filosofía de una época no es la filosofía de tal o cual filósofo, de tal o cual grupo de intelectuales, de tal o cual sector de las masas populares: es la combinación de todos estos elementos, que culmina en una determinada dirección y en la cual, esa culminación se torna norma de acción colectiva, esto es, deviene “historia” concreta y completa (integral)”.⁽⁸⁾

Para Gramsci el problema de la historia de la filosofía es que no es netamente, exclusivamente, de filosofía de lo que se habla.

No es puro devenir conceptual. La tradición ha destacado este aspecto, el puro devenir conceptual, pasando por alto que la historia de la filosofía no es sólo filosofía, sino además, y no en segundo lugar precisamente, historia, vale decir, el acontecer de la filosofía como evento histórico, léase humano, social, cultural. Por eso, lejos de reducirse a la crónica de los filósofos, sus obras, sus conceptos-teorías debe abarcar la compleja relación filosofía-sociedad, filosofía-mundo y congruentemente la relación recíproca sociedad-filosofía, mundo-filosofía.

Una de las razones que considero de peso para que este tipo de historicidad no se haya desplegado en todas sus connotaciones, corresponde a que hasta un pasado relativamente reciente el concepto de historia, que poseía la ciencia que lleva ese nombre, permanecía encadenado a la noción de la Historia Universal, del metarelato de los vencedores, de los grandes eventos y los héroes por todos aceptados. De ahí, que en el campo de la filosofía se produzca permanentemente una reacción a todas luces contradictoria, mientras, por una parte, los filósofos niegan la posibilidad a los historiadores de hacer la historia filosófica, tildándolos de meros doxógrafos, por otra parte, al mismo tiempo los filósofos han hecho suya la idea más tradicional y conservadora cultivada en la ciencia histórica: la de la Historia Universal. Las limitaciones de ese concepto han sido ya

(8) Gramsci, A., *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Ed. Revolucionaria, 1960, p: 30.

señaladas tanto por Nietzsche como por Benjamín, y en el presente por Vattimo:

“Cuando la historia ha llegado a ser, o tiende a llegar a ser, de hecho historia universal –por haber tomado la palabra todos los excluidos, los mudos, los desplazados– se ha vuelto imposible pensarla verdaderamente como tal, como un curso unitario–.”⁽⁹⁾

Sin embargo, esta “toma de la palabra” no ha sido tan súbita y plácida como él la presenta, es más, es un proceso que lejos de concluir apenas está comenzando y cuyo origen se localiza en los combates por la historia librados por Lucien Febvre y Marc Bloch, fundadores de la Escuela de los Annales. Los resultados de los replanteamientos formulados por ellos y la posterior cadena de reconceptualizaciones de sus sucesores, han constituido al interior de la ciencia histórica un giro conocido con el nombre de Nueva Historia.⁽¹⁰⁾

Mas en los dominios de la filosofía y, concretamente, de su historiografía el hondo significado del “giro histórico” todavía no ha trascendido y en este punto, a mi entender, radica en alto grado la circunstancia que sus relatos históricos continúen adheridos al paradigma ya superado. Pues, frecuentemente se sostiene que toda la historia de la filosofía emana de una filosofía de la historia que le corresponde, pero poco se ha reparado en que la concepción que argumenta la irreductible especificidad del conocimiento histórico en el terreno de la filosofía, excluye el hecho que éste también responde a un preconcepto, a saber, la conciencia, la sensibilidad, el sentido, y si se quiere el modelo de historia que se posee y que deviene de los presupuestos que la disciplina consagrada a ese objeto nos ofrece.

Por lo tanto, al ser la historia de la filosofía “también historia”, ello nos indica la viabilidad de que la Nueva Historia suministre datos para hacerla más plena. En efecto, esta preocupación no ha

(9) Vattimo G., “De la utopía a la heteropatía”, en *La sociedad transparente*, Ed. Paidós, 1990, p. 163.

(10) Ver Fazio, H., “La Nueva Historia’ francesa: Radiografía de una historia”, *Revista Historia Crítica*, N° 5, 1991, p. 35–52.

escapado a varios de sus más destacados representantes. Según Georges Duby y Lucien Febvre:

“Estas investigaciones (las de la Nueva Historia-IC) tornarían menos incierta una historia verdadera de las filosofías –y no ya de los filósofos– que no aislarían los sistemas de pensamiento de su entorno cultural y efectivo y que mantendrían “abierta siempre una puerta de comunicación por donde un mundo de ideas pudiera retomar en nuestros espíritus el contacto que tenía naturalmente con el mundo de realidades cuando vivía” (Lucien Febvre).⁽¹¹⁾

Esta tesis puede ser rebatida por quienes se escandalizan desde la filosofía ante cualquier intento de que los no iniciados se entrometan en asuntos de competencia filosófica. Pero, antes que discutir quién debe elaborar la historia filosófica, sostengo que es más legítimo preguntar en qué aspectos de ésta pueden contribuir las nuevas modalidades del conocimiento histórico.

Es pertinente señalar que gracias a la colaboración con otras ciencias sociales (al comienzo con la economía y la sociología, luego con la antropología, la etnografía, la lingüística, y por último con el psicoanálisis) la Nueva Historia ha logrado acercamientos más detallados a fenómenos culturales como la vida cotidiana, la vida pública y la vida privada, la historia social de las ciencias y el arte, los medios de expresión (entre ellos el lenguaje), la ciudad como objeto cultural, los mitos y creencias populares, las mentalidades y sus representaciones sobre la muerte, el amor, la felicidad. Y a la vez, ha desarrollado métodos de diferenciación-periodización de esos fenómenos, como en el caso de la teoría de las duraciones y la diversidad de los tiempos históricos estructurada por Fernand Braudell.

Si estos avances por si solos no garantizan la Nueva Historia de la filosofía, si amplían considerablemente el espectro de posibilidades en el que hasta ahora se ha desplazado la historiografía fi-

(11) Duby, G., “Historia de las mentalidades”, *Revista Sociológica*, N° 13, 1990, p. 29.

losófica y, además, están en capacidad de remover y cuestionar en sus fundamentos viejos prejuicios que han moldeado el sentido común filosófico.

Hacer realidad un proyecto como este implica tareas de alta complejidad. Requiere de la apertura conceptual, disciplinaria y metodológica del campo que hasta el presente hemos identificado bajo el nombre de historia filosófica. Ahí deben estar incluidos temas olvidados como los siguientes: 1) La relación entre la comunidad filosófica, su cánón y el hecho que la elaboración del mismo responda a la división académica del trabajo. 2) El vínculo recíproco entre ciencias sociales y filosofía en el sentido de la Historia de las Disciplinas (por Historia de las Disciplinas investigadores como Skinner y Lepenies entienden la recuperación de los procesos —teóricos, institucionales, epistemológicos— mediante los cuales de una ciencia o saber determinado se desprenden otros, y al mismo tiempo, la forma como influyen en la reconstitución del saber del que han emergido). 3) La contextualización de los nexos filosofía—sociedad, sociedad—filosofía; para lo cual son útiles los avances de la Nueva Historia, en los casos de la explicación del parentesco mitología—filosofía (terreno en el que la psico—historia y la historia de los imaginarios ofrecen ya datos para su reconceptualización); y de la consideración de la filosofía ubicada en el espacio de la ciudad como fenómeno cultural, su incidencia en el ámbito de lo público y de lo privado. 4) En este orden de ideas, el estudio de los canales de expresión y la institucionalidad filosófica, el carácter problemático que tiene la relación del saber filosófico con los mass media. 5) El papel de la mujer en la historia de la filosofía.

III. La historia de la filosofía en Colombia y el problema de los objetos filosóficos inexistentes

La investigación de la filosofía moderna en Colombia sugiere, entonces, la exigencia de acercamientos de esta índole a su devenir más reciente, pero a la vez, la formulación de problemas acordes a su particularidad histórica. Uno de ellos, que me propongo a conti-

nuación solamente plantear, concierne a la historia de los objetos filosóficos inexistentes. Se trata de la reconstrucción de los procesos de teorización anticipada, es decir, de debates y tematizaciones que giran alrededor de realidades cuya existencia es "universal", pero que no tienen un referente inmediato en la vida de nuestra sociedad, fenómeno que estimo común a toda la historia cultural del país, por ende, a las ciencias sociales y al arte.

Que los procesos de elaboración teórica de las comunidades intelectuales constituyen sus objetos, y no los encuentran, en la sociedad ha sido ya establecido por Foucault y Kuhn; sin embargo, este dato general no es analizado en sus especificidades y consecuencias cuando se hace la historia de la formación de los saberes y la filosofía en Colombia. Examinemos algunos casos que nos hablan de dicho fenómeno.

Las intensas discusiones en el país, en torno a los tópicos y supuestos teóricos que animan la epistemología se han desarrollado durante varias décadas en las instancias académicas sin prestar mayor atención al hecho de que el referente esencial de esta teoría, las ciencias (naturales y sociales), no posee el grado de madurez que dio lugar a ésta en sus culturas de origen; situación que es afín a otro problema más amplio: la polémica que a través de los años 60, 70 y 80 libraron los investigadores sociales y también los filósofos, de diversas escuelas y orientaciones acerca de la metodología y el paradigma ideales, discusión que se sustentaba sobre el argumento que es posible demostrar la superioridad del modelo teórico propio *a priori*, es decir, prescindiendo del objeto del que supuestamente emana.

Sobre este particular nos informa lo expuesto por Jorge Orlando Melo con relación al carácter que tomó esa discusión en el contexto de la ciencia histórica. ⁽¹²⁾ Allí después de prolongados debates acerca del modo de producción predominante en Colombia en el

(12) Melo, J.O., "La historia: las perplejidades de una disciplina consolidada", en *La investigación en Colombia en las artes, las humanidades y las ciencias sociales*, Ed. Uniande, 1991, p. 9-46.

siglo XIX y comienzos del siglo XX, debate signado en buena parte por las influencias ideológicas del momento, los historiadores optaron por la conclusión que en un país fuertemente marcado por la diversidad regional y local se imponían investigaciones más parciales para llegar luego a síntesis y tesis de tal envergadura, por ende, que era preciso proceder a construir las historias regionales para acceder a este tipo de generalizaciones.

La inversión que aquí se produjo —pasar de los modelos “universales” a la investigación del problema— es sintomática de que en Colombia la epistemología de la ciencias sociales posee una lógica propia y que en esas condiciones los conceptos de paradigma, comunidad y revolución científica, conmensurabilidad de las teorías, ruptura, epistemológica deben ser reflexionados no en orden conceptuales etéreos, sino en la esfera de la historia de las mismas ciencias sociales en el país.

Dicho en otras palabras, el sentido común filosófico o de las colectividades intelectuales constituye realidades; los objetos filosóficos inexistentes al convertirse en materia de polémica se transforman a la vez, en fuente de actitudes y prácticas sociales, así como las discusiones sobre los modelos metodológicos produjeron nuevos tratamientos de la investigación histórica, también podemos señalar cómo la puesta en escena del existencialismo produjo estados anímicos y sensibilidades acordes a él o cómo la polémica postmoderna está generando actitudes culturales y obras de arte con fuerte influencia postmoderna.

De esta forma la idea, bastante simple por lo demás, que el síndrome de la moda y la imitación es la tendencia fundamental en la historia de nuestra cultura, y por lo tanto, que su caracterización más adecuada es la de ser atávica y premoderna, esta idea que constante e irrelexivamente se repite en los medios académicos tendría que ceder el peso a una comprensión histórica más compleja, en la que lo primordial sea pensar estas dinámicas científico-sociales.

La idea de buscar nuevos caminos hacia la historia de la filosofía moderna en Colombia, diferentes a la crónica doxográfica, tiene ya antecedentes importantes en el país. Uno de ellos es la encuesta de Jaime Velez "Proceso de la filosofía en Colombia" y las discusiones que ésta suscitó; otro es el ensayo de Rubén Jaramillo "Filosofía y provincia", en el que se realiza una indagación social sobre el origen de los filósofos modernos vinculada a problemas relativos al estudio de las mentalidades de la época.

Las posibilidades que abre esta investigación son múltiples y fecundas, una de ellas, tal vez la más importante como ya lo señalé, es la de explorar otras formas de entender las funciones, las prácticas, los conceptos del filosofar contemporáneo. Para ello, es imprescindible asumir la historia no como el pasado ya constituido que desde su autoridad nos impone los cánones y el deber ser inexorables; sino como aventurarnos en lo desconocido, donde habitan las sorpresas que cumplirán el revolucionario cometido de trastocar definitivamente la idea que tenemos del mundo y el filosofar presentes.

Universidad Incca en Colombia