

No al Método Único

Carlos B. Gutiérrez
Universidad de los Andes
Universidad Nacional de Colombia
egutierr@zeus.uniandes.edu.co

Platón, para quien la filosofía tenía la tarea de restablecer la ley y los usos de los padres “que moraban aún más cerca de los dioses” (Platón, Philebos 16c), confronta en el ‘Hippias mayor’ su concepción con la de los sofistas, para quienes con el progreso de las artes en general los viejos (*oí palaioi*) comparados con los maestros del momento resultaban chapuceros; el arte de los sofistas había pues progresado (*épidedokénai*), había avanzado más allá de lo que fuera verdad para los principiantes (*ton arjaton*) chapuceros (Platón, Hippias mayor, 282 a-b). Sócrates, socarrón como siempre, termina aceptando la superioridad de la filosofía sofista, entonces en boga, tal como la pondera el negociante y nuevo rico Hippias, superior eso sí en la medida en la que la filosofía ha dejado de ser una sabiduría para uno mismo y, al cobijar hasta la gestión de los negocios particulares y públicos, se haya convertido en el arte de enriquecerse (Platón, Hippias mayor, 282 b-d).

Me he permitido iniciar la charla con esta cita para mostrar que la ‘progresitis’ es una ideología viejísima y que la filosofía, desde su comienzo griego, se ha visto expuesta a los periódicos embates del progresismo, embates cuya intensidad se potenció al máximo en la época moderna. La actitud moderna, como es sabido, se perfila en la ‘*Querelle des anciens et modernes*’, es decir, en el momento en el que, al cabo de tanta escolástica, espíritus renacentistas ávidos de descubrimientos asumen que la verdad sea hija del tiempo y no de la autoridad. Los hodiernos o modernos saben ahora más que los antiguos porque el tiempo les ha permitido acumular experiencias que éstos no tuvieron; el centro de gravedad del conocimiento se desplaza con ello de lo clásico a lo nuevo. Lo más opuesto a la nueva empresa, el mayor impedimento de ella, dió en verse en la silogística que tenía, según se dijo, el discreto encanto de discurrir en el ámbito de lo ya sabido. El camino seguro hacia lo nuevo se determinó cartesianamente según el modelo de las matemáticas, y de la certeza y rigor que, a diferencia de la percepción sensorial, alcanza la mente humana en los objetos que ella misma ha construido. Con el método, concepto medular del pensamiento moderno, se acaban los tanteos y lo aleatorio en el saber: ahora se dispone del ‘*novum organum*’, de la nueva herramienta que, al suplir la imperfección epistemológica del ser humano, permite que hasta los inválidos echen a andar por el camino único, por el que por fin se hará visible el ‘*augmentum scientiarum*’, el ‘*advancement of learning*’ tan caro a los afectos de Francis Bacon.

Desde entonces recurre en la filosofía la exigencia de metodicidad y progreso. Kant, convencido de que la Metafísica “no hubiese tenido hasta ahora la suerte de poder tomar el camino seguro de la ciencia”, (Kant, 1993, p. 19) decide efectuar una revolución copernicana en ella “de acuerdo con el ejemplo de los geómetras y los físicos”. A tal efecto compuso la crítica de la razón pura especulativa, que según él era “un tratado sobre el método, no un sistema sobre la ciencia misma”. Ya en nuestro siglo Husserl se lamenta de que, a pesar de que el *‘eiños’* de la filosofía moderna sea el del constante empeño crítico por profundizar cada vez más en la investigación sobre el método, sólo haya logrado la fundamentación y autonomía de las ciencias de la naturaleza y de las ciencias del espíritu, mas no la constitución de la filosofía misma como ciencia rigurosa (Husserl, 1965, p. 7). El método salvador que propuso Husserl para lograr tal objetivo fue el de la “captación fenomenológica de esencias”(Husserl, 1965, p. 72). Veinte años más tarde apareció en la revista *Erkenntnis* el artículo de Moritz Schlick titulado “El giro en la filosofía”. Schlick afirma allí que después de dos mil años de anarquía de opiniones filosóficas y de fallidos intentos de poner fin al caos de los sistemas está convencido de que:

“nos encontramos ahora en un punto de giro decisivo por completo y de que estamos objetivamente justificados para considerar que el conflicto estéril de los sistemas ha llegado a su fin. Estamos ya actualmente, en mi opinión, en posesión de métodos que hacen en principio innecesario cada uno de semejantes conflictos. Lo único que se requiere es aplicarlos con resolución”(Schlick, 1959, p. 54).

Y así sucesivamente... Como vemos el esquema que se repite es, a grandes trazos, el siguiente: El último método único, al igual que todos sus antecesores, ha pasado entre tanto a engrosar el acervo de la tradición filosófica, rico en métodos que en su momento se tuvieron por únicos y salvíficos. El estado siempre insatisfactorio de la filosofía sensibiliza entonces de manera especialmente fuerte a los críticos a la pluralidad de corrientes e interpretaciones siempre presente en la filosofía, pluralidad que tiende a ser vista como caos inproductivo, inocuo o “romántico”, percepción que a su vez da pábulo a que reformistas, casi siempre bien intencionados y más o menos mesiánicos, encuentren el nuevo camino o método único que al cabo de siglos de estancamiento dogmático permita por fin el anhelado progreso. A la nueva propuesta ya sabemos lo que le espera.

Algo parecido a lo descrito debió sentirse en Bogotá en la segunda mitad del siglo XIX, cuando al cabo de tres centurias de escolástica neogranadina los colombianos comenzaron a hacerse eco del positivismo de Comte, de John Stuart Mill y de Spencer - contra la oposición recalcitrante primero de don Miguel Antonio Caro y luego de monseñor Rafael María Carrasquilla, figura egregia de este Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario y campeón neotomista del antipositivismo criollo. Hay que advertir, dicho sea de paso, que la recepción del positivismo fue un fenómeno latinoamericano en el cual Co-

lombia quedó muy a la zaga de Chile, Brasil, México y Argentina. Los lemas de los escudos nacionales que datan de aquellos tiempos lo ponen en evidencia. ‘*Ordem e progresso*’ reza el lema del escudo de armas del Brasil; el nuestro en cambio prefirió dejar por fuera al progreso. Comte parte del diagnóstico que ya conocemos:

“es fácil reconocer que las discusiones ontológicas de las escuelas griegas se han reproducido en lo esencial, en otras formas, entre los escolásticos de la edad media, y encontramos hoy su equivalente entre nuestros psicólogos e ideólogos, y ninguna de las doctrinas en controversia ha podido, durante estos veinte siglos de estériles disputas llegar a demostraciones decisivas, ni siquiera en lo que concierne a la existencia de los cuerpos exteriores”(Comte, 1985, p. 77).

La solución corresponde igualmente al esquema que venimos encontrando: al cabo de tanta ficción teológica y metafísica, ha llegado el espíritu humano al estadio en el que la filosofía positiva, es decir, la que se limita a la observación de hechos y a la investigación de leyes, le procura por fin la “satisfacción mucho más completa”(Comte, 1985, p.36) de sus necesidades gracias a que la unidad del método positivista constituye en últimas “la unidad final de nuestro entendimiento” (Comte, 1985, p. 41). El positivismo nos asigna como destino necesario, a la vez personal y social,

“el mejoramiento continuo, no sólo de nuestra condición, sino también y sobre todo de nuestra naturaleza...erigiendo así a la noción de progreso en dogma verdaderamente fundamental de la existencia humana.” (Comte, 1985, p. 78) El orden a la vez constituye la condición fundamental del progreso (Comte, 1985, p. 75).

Al cabo de este largo recorrido por la historia nos encontramos con un episodio reciente, también en plena Sabana de Bogotá. El cincuentenario del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional en agosto del año pasado le sirvió de inspiración a Christian Schumacher para romper una nueva lanza por la causa inveterada del progreso. ¿Cuál es ahora su método único? El de una “filosofía a pedacitos” que, gracias a la evolución y a la expansión de los medios de comunicación, adelanta actualmente, según él, una comunidad pedagógica verdaderamente planetaria. ¿Por qué es esa manera de hacer filosofía ‘el’ método único? Porque todas las corrientes filosóficas de hoy dizque lo han adoptado; una mediante declaración oficial “(o semi-oficial)”, las otras sin hacer mucho escándalo, pero todas beneficiándose de su “éxito considerable”. Al volverse todas las corrientes unimétodo-compatibles, se va extinguiendo finalmente entre nosotros la anarquía plural que floreció al socaire de la “imagen romántica”; y, en medio del nuevo e inusitado júbilo del consenso, la filosofía resulta ser un área del saber que permite el progreso, progreso que como todo progreso industrial que se respete, exige un severo control de calidad, control que ningún brote de informalidad inspiracional podrá absolver. Gracias pues al hecho de que la inspiración, en vía de extinción metódica, se vea sustituida por “la aplicación rigurosa de la metodología filosófica” el nuevo filósofo profesional

será 'cool' como todo un Schwarzenegger y como éste, de película en película, "más poderoso, audaz, convincente y progresista que nunca"!

Una de las objeciones más trajinadas a la labor filosófica consiste en destacar lo muy largo de su historia y lo supuestamente magro de sus resultados. Sin duda no puede esperarse demasiado de una disciplina que viene trabajando desde hace más tiempo que todas las demás sin haber logrado avances como los de éstas. Ni una sola de sus tareas tradicionales parece estar resuelta y si por el contrario sigue dominando en ella la disputa permanente de escuelas y grupos. Y, sin embargo, el hecho de un interés siempre renovado en la filosofía contradice al escepticismo que desespera de aquello que no pueda asir con mano segura. No debemos olvidar que la idea de que la filosofía no progrese por tratar ella siempre de lo mismo era parte de la sabiduría socrática, en cuya ironía se ocultaba el rechazo de falsas esperanzas.

Uno de los resultados del nuevo debate en teoría e historia de la ciencia, abundante por lo demás en reflexiones de índole filosófica, es el de la deslegitimación del evolucionismo lineal del conocimiento. En el discurrir del conocimiento humano se gana, pero mucho también se pierde; y lejos de darse en un sentido único ese discurrir, lleno de cesuras y de rupturas, vive cambiando de rumbo en todas las direcciones incluyendo la del retroceso respecto a posiciones alcanzadas. Se ha dejado de creer así que progreso y razón sean idénticos sin más ni más. Y de la filosofía sabemos, según la evidencia de su historia, que no es una actividad progresiva y sí una actividad permanente del espíritu, algo que sólo puede ser tenido por mácula a la luz de un evolucionismo empecinado. La historia, más que destino de la filosofía, es la expresión de su naturaleza. La historicidad no le puede ser imputada como falla a la limitación humana, que sólo poco a poco y a través de errores puede llegar a experimentar la totalidad de la teoría verdadera, en tanto que las teorías a construir de suyo carecen de rasgos históricos.

Ya la misma dificultad de decir sin referencia histórica alguna qué sea la filosofía, nos indica cuán profundamente lleva ésta la impronta de la historia. Por eso quien intente definir la esencia de la filosofía dejando absolutamente de lado a su historia, correrá siempre el peligro de caer en dogmatismo estrecho. Usualmente se hace pasar por filosofía la moda dominante en el momento. Quizá no esté de más recordar que al comienzo de la historia, cuyos herederos comprometidos somos, el esfuerzo teórico se comprendió a sí mismo como actualización pertinente de posiciones anteriores. Así el alcance de la teoría de las ideas se pone de presente en la crítica de Platón a los filósofos presocráticos, y la metafísica de Aristóteles da precisión a sus conceptos valiéndose de una

ordenada historia del problema. La historia de la filosofía, en el sentido no meramente doxográfico y narrativo del término, es la dimensión en la que se aclara y acrisola lo que toda actividad filosófica se impone como problema.

Comparto por lo demás la apreciación de Gadamer de que dentro de la historia de la filosofía los clásicos planteen por sí mismos pretensiones de verdad “que la conciencia contemporánea no puede ni rechazar ni pasar por alto”. La conciencia del presente, en sus formas más ingenuas, puede rebelarse contra el hecho de que en el saber filosófico se asuma la posibilidad de que la perspectiva propia esté por debajo de la de un Platón, un Aristóteles, un Leibniz o un Hegel, teniendo por debilidad el dedicarse a la interpretación y elaboración de la tradición de esos clásicos. No obstante:

“el pensamiento con toda seguridad sería mucho más débil si cada uno se negara a exponerse a semejante prueba personal y prefiriese hacer las cosas a su modo y sin volver en absoluto la mirada hacia atrás”. “No hay más remedio que admitir”, concluye Gadamer, “que en la comprensión de los textos de esos grandes pensadores se conoce una verdad que no se alcanzaría por otros caminos, aunque esto contradiga el patrón de investigación y progreso con el que la ciencia acostumbra a medirse”(Gadamer, 1977, p. 24).

Muchos ven como rasgo positivo de las ciencias el que ellas puedan ser estudiadas sin tener en cuenta a su historia. La ocupación con ésta llega incluso a ser vista como desvío del aprendizaje de lo que está consignado en los manuales actualizados, pues se asume que con el nuevo estadio de la investigación queden definitivamente superadas las concepciones anteriores. El supuesto del progreso científico se nutre así de la ahistoricidad de los contenidos de investigación. No ocurre lo mismo con la filosofía. Además de que en la permanente crisis de legitimidad de sus fundamentos la filosofía tenga siempre que volver sobre ellos, la cuestionabilidad de sus contenidos hace indispensable el recurso a propuestas precedentes. Dado pues que la historicidad pertenece a la filosofía misma, no puede esperarse en ella el progreso, noción que apunta en últimas a la superación de lo histórico y a la presencia definitiva de la verdad. El desconocimiento de la historia condiciona una estrechez de miras no auspiciosa para la filosofía. Quien se declara seguro de la verdad sólo porque no toma en cuenta ninguna alternativa, vuelve nugatorios los fundamentos de su parte. La estrechez de miras no gana en racionalidad por el mero hecho de que se la institucionalice mediante una nueva escolástica en la enseñanza o mediante el silenciamiento de alternativas potenciales. La tradición de las diferentes respuestas a sus preguntas es el campo donde se muestra la capacidad de regeneración del filosofar. La historia de la filosofía pone también en evidencia que su crisis permanente de legitimidad es un rasgo de vida, no de muerte.

En medio de los afanes por originalidad y autonomía en nuestro quehacer, se suele además olvidar que los pensamientos filosóficos no caen del cielo y que la reflexión filosófica crece más bien en un suelo prefilosófico de conocimientos y opiniones. El saber previamente existente puede tomar la forma de una

comprensión global de mundo, de una orientación conjunta de la sociedad o de una interpretación histórica. Hoy en día aportan las ciencias buena parte de ese saber, frente al cual la tarea filosófica consiste en esclarecimiento y crítica de conceptos y procedimientos, ante todo, pero también de actitudes. La filosofía que se rige por el hecho de la ciencia dió en olvidar, sin embargo, que ella está regida también por un hecho histórico. De ahí que se creyera en segura posesión de un paradigma inmovible de racionalidad, cuando dirigía programáticamente su mirada al edificio del conocimiento que supuestamente abarcaba todo aquello digno de saberse e iba incorporando gradualmente todo aquello susceptible de ser sabido. La discusión posterior al positivismo de la teoría de la ciencia logró quebrar la fascinación de la ciencia como hecho ahistórico.

Es parte de la existencia de hecho de un saber dado el no poder formarse conciencia de su historicidad. Todo saber que esté absolutamente convencido de sí mismo se mantiene por ello en la ingenuidad. Sólo para la reflexión filosófica referida a un saber dado cobra significación la dimensión de lo histórico. La reflexión sobre un saber dado es siempre también reflexión sobre su ser dado. Y la reflexión sobre el ser dado del saber pone al descubierto un momento de limitación de la racionalidad que escapa al esclarecimiento; el conocimiento de la facticidad y por tanto de los límites del saber se produce eso sí en comparación histórica. La reflexión filosófica amplía entonces el horizonte, supera el déficit de racionalidad y hace que el problema desborde sus límites históricos y se convierta en pregunta real actual. En este sentido es completamente válida la afirmación de Hegel de que “toda filosofía es su tiempo comprendido en pensamientos”.

¿Cómo hacerle honor a la historicidad de la filosofía sin condenar nuestro trabajo a desesperada circularidad?

“La posibilidad efectual hacia el futuro de una indagación filosófica convertida en pasado no puede radicar en los resultados de ésta; esa posibilidad se basa en la concreta originariedad cuestionante alcanzada en cualquier momento, en razón de la cual aquella indagación pueda siempre, como ejemplo problematizante, convertirse en un nuevo presente”(Heidegger, 1989, p.2), anota Heidegger en el manuscrito *“Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica”* de muy reciente aparición.

La reflexión en el pasado no es de tal naturaleza que la filosofía pueda subsistir limitándose a relatar su propia historia. La filosofía que Heidegger avista quiere ser la preparación de un preguntar radical, es decir, de un tomar muy en serio lo dicho anteriormente. Aristóteles -o un otro autor ejemplar- nos fuerza, más allá del relato histórico, a llenar lo que él dijo con el máximo de sentido de que hoy seamos capaces. Originariedad cuestionante. Sólo hay preguntas allí donde no hay respuestas. De ahí que tengamos que rechazar las pretendidas respuestas de posiciones pasadas, es decir, al aristotelismo de manuales. Esto es lo que Heidegger llama “destruir”. Sólo que la “destrucción” de las capas de barniz, con las que recubrió la tradición al preguntar fundamental del genuino

aristotelismo, gana su sentido cabal no en la destrucción de lo secundario, sino en el volver a descubrir lo primario. Ningún problema, por otra parte, y como ya se ha dicho, llueve del cielo, ni la originalidad se agota en el llamado a ella. La historia de la filosofía nos entrega presunciones de sentido, de las que sin duda hay que partir. “Comprender”, así lo define Heidegger, “no significa el mero constatar, sino el reiterar originariamente lo comprendido en el sentido de la más propia situación y para ella” (Heidegger, 1989, p. 4). La comprensión logra así un doble objetivo: permitir a un mismo tiempo que el texto viejo hable mejor y que la existencia del que comprende se vuelva más auténtica.

Comprender es siempre un comprenderse a sí mismo. Comprender significa así tanto como aplicar un sentido a nuestra situación, relacionarlo con ella y con nuestras preguntas. No hay primero un comprender puro y objetivo de sentido, que gane luego significación adicional en la aplicación a nuestros interrogantes. El comprender, motivado en cada caso por preguntas, no es meramente reproductivo y sí, más bien, puesto que siempre conlleva aplicación, un comportamiento productivo. Comprender, sin embargo, está siempre tan co-determinado por la situación histórico efectual individual, que resulta inadecuado hablar de un progreso o de un mejor comprender en el transcurso de la historia. Si se capta el aporte productivo de aplicación en todo genuino comprender, bastará decir, con Gadamer, que uno comprende siempre de otro modo, si es que comprende. Comprender un texto del pasado significa, como ya dije, oír en él una respuesta dicente a las preguntas de hoy. Fue por eso un error del historicismo hacer depender la objetividad de la auto-extinción del sujeto intérprete, ya que la verdad, concebida como aclaración o iluminación de sentido, sólo acaece en el discurrir de su aplicación histórico-efectual. No hay interpretación que no responda a cuestiones determinantes de orientación. Así pues, no se trata de esforzarnos por descartar nuestras expectativas interrogantes de sentido, sino de hacerlas bien conscientes a fin de que los textos que buscamos comprender puedan responder claramente a ellas. La dialéctica de pregunta y respuesta permite que la relación del comprender aparezca como la relación de reciprocidad que se da en un diálogo. El comprender es menos la aprehensión de un contenido noético de sentido, que la consumación de un diálogo.

Esto lo he recordado frente a quienes ven en el trabajo filosófico en Colombia -reducido por múltiples razones casi totalmente a la docencia- un trabajo secundario, escasamente repetitivo, antípoda de la genialidad creadora de quienes produjeron los textos clásicos que al parecer existen en sí, inmutables por toda la eternidad y dispensados de toda mediación, de manera que quienes quieran comprenderlos desde nuestra situación sólo tengan que dar un salto por encima del tiempo y deslizarse en la mente de Kant, sin necesidad de una interpretación que permita comprenderlos en términos de nuestras preguntas de hoy. ¿Qué son una pieza de música o una obra de teatro en sí? Ellas son sólo en la ejecución

o representación, es decir, en sus interpretaciones. Y al cabo del tiempo llegan hasta nosotros no en sí, sino a través de la historia de sus ejecuciones o puestas en escena. El ser de la obra de arte como el ser del texto consiste en su ser siempre otro.

En nombre de la historicidad insuperable de todo humano conocer, hay que problematizar hoy las pretensiones de absolutez como malcomprensión de la filosofía. Frente a la la aserción platónica de que los dioses no filosofan, hay siempre que recordar que los seres humanos filosofan, no porque dispongan de la verdad absoluta, sino precisamente porque les falta. El único conocimiento definitivo que hay es el reconocimiento de la finitud humana a partir del cual, y al entrever las posibilidades infinitas de corregirse, nos abrimos y tenemos que abrimos al diálogo permanente de unos limitados con otros. Como bien dice Gadamer, “quien habla en nombre de la razón se contradice a sí mismo. Ya que razonable es saber de la limitación del propio atisbo y ser por tanto capaz de uno mejor, cualquiera que sea su proveniencia”(Gadamer, 1971, p. 37).

A la pregunta de ¿qué clase de filosofía queremos? con sus veladas implicaciones de ¿qué clase de filosofía debemos hacer? contesto al cabo de esta charla de manera escueta y sin vacilaciones: mientras sea filosofía, lo mejor es querer hacer lo que podamos hacer. Si contribuimos con nuestro diario ejercicio a acendrar la propiedad de la actividad filosófica entre nosotros, los trabajos que vayan resultando de ella en su conjunto permitirán algún día que se hable de la filosofía en Colombia o de la filosofía colombiana. Así como nos referimos a la filosofía inglesa o a la alemana, ella será filosofía colombiana por ser ante todo filosofía y no por ocuparse de colombianidades, es decir, de aspectos de nuestra facticidad que todos los demás no tienen, y que van desde elementos de la geografía patria y episodios de la historia nacional, hasta nuestro folclore y nuestra cocina. Para hacer filosofía auténtica no necesitamos imponerle una etiqueta geográfica a nuestro quehacer. Todo genuino filosofar reflejará filosóficamente la situación de la que parte, abriéndola siempre hacia la universalidad de los conceptos y de las preguntas.

Y en cuanto a la escogencia entre métodos o corrientes, si de eso se tratara, contestaría por las razones que he expuesto: ¡nada de métodos únicos!, así sacrifiquemos la posibilidad óptica de creer que progresamos. En lugar de cerrar nuestro horizonte, estoy decididamente a favor de abrirlo, de hacerlo lo más amplio posible. ¿O será que por ser colombianos y ser nacionales de un país en vías de desarrollo debemos renunciar al método dialéctico, o que en interés del análisis de conceptos tengamos que abstenernos durante algunos decenios del trabajo fenomenológico, o que nos veamos forzados a excluir de

las prioridades de algún plan quinquenal a la hermenéutica? Ante la fuerte inclinación de nuestro talante al dogmatismo, el único lujo que no nos podemos dar en filosofía es el de la unilateralidad.

Los esfuerzos en común no requieren del método único. También la filosofía insiste ahora en el tema de la multiculturalidad, es decir, en el reconocimiento y respeto de los diferentes. Nosotros no podemos hacernos de oídos sordos. Dialoguemos, conversemos, y aun a riesgo de enredarnos y aporrearlos crucémonos los cables. Así, y teniendo en cuenta la muy comentada convergencia de lo “analítico” (aludo tan sólo a ciertos aires de familia para no herir susceptibilidades) y “lo hermenéutico”, me gustaría que discutiéramos puntos como el de la contraposición de la noción de problema a la de historia de la filosofía, el de la relación entre argumentar y comprender, y el del lenguaje como reto teórico y como dimensión vital.

Una recomendación final: ya que tanto se insiste en la necesidad y conveniencia de que nos abramos al diálogo, no está de más recordar que para dialogar con los colegas es bueno tener alguna información sobre lo que hacen ellos, relajar la severa compartimentalización de saberes en que vivimos, pues de lo contrario el diálogo que se busca puede fácilmente desembocar en certamen de monólogos paralelos. Prescindamos hasta donde sea posible de los rótulos de sectas, o manejeámoslos de la manera más benévola posible, en nuestro trato físico y espiritual. Si bien es cierto que hemos ido superando la situación bochornosa de vernos rivalizando como distribuidores autorizados de algún ‘ismo’ para el altiplano cundiboyacense y comarcas aledañas, o como pastores de greyes que sólo existen en la imaginación, gran esfuerzo le seguimos dedicando al encasillamiento como arma de alcance letal. Pues una vez que clasificamos definitivamente al colega del caso en alguna escuela o corriente distinta de la propia, él deja de ser problema, y para efectos filosóficos deja de existir. A partir de ahí nuestras relaciones con él se limitan literalmente a tolerarle, es decir, a tratarle con el desdén interior que merecen los herejes y en general los que viven sumidos en las tinieblas del error. No leeremos por tanto jamás sus trabajos, apoyándonos en el principio ontológico de que de la nada no puede salir absolutamente nada, pues asumimos que día y noche él no hace cosa distinta de cuidar y enlucir su paradigma. De esta manera el encasillamiento impuesto por los colegas termina reforzando desde afuera el aislamiento que según muchos impone nuestro oficio. Para el diálogo que queremos y necesitamos, no obstante, tenemos que ser flexibles y ejercitarnos en el difícil arte de desencasillar, movilizándolo para ello lo mejor de nuestra imaginación. Aceptemos que los colegas se interesen también por lo que dicen los de otras escuelas. Coqueteemos al menos con la posibilidad de que unos párrafos de Heidegger le arranquen a Jaime Ramos unos alegres momentos de iluminación. No descartemos por impensable el que haya una rara madrugada que sorprenda

a Lisímaco Parra con los analíticos de Oxford. Y que Christian Schumacher frecuente furtivamente en los fines de semana a la Lógica de Hegel. Y así hasta el infinito.

Bogotá, abril de 1997

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Comte, August (1985)

Discurso sobre el espíritu positivo, Madrid: Alianza Editorial.

Gadamer, Hans-Georg (1971)

Über die Macht der Vernunft, en: *Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie*. Wien: Herder Verlag, Band VI.

Gadamer, Hans-Georg (1977)

Verdad y Método. Salamanca: Sígueme.

Heidegger, Martin (1989)

Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation), en: *Dilthey-Jahrbuch 6*. Göttingen.

Husserl, Edmund (1965)

Philosophie als strenge Wissenschaft. Frankfurt am Main: Klostermann.

Kant, Immanuel (1993)

Crítica de la Razón Pura. Madrid: Alfaguara.

Schlick, Moritz (1959)

The turning point in Philosophy, en; *Logical Positivism*. Glencoe: A. J. Ayer, Editor.