

FILOSOFÍA CLÁSICA Y CRÍTICA FILOSÓFICA

Un ensayo sobre la actualidad de la filosofía¹

Por: **Santiago Echeverri Saldarriaga**
Universidad de Antioquia

Si la filosofía es necesaria todavía, lo es entonces más que nunca como crítica, como resistencia contra la heteronomía que se extiende, como si fuese impotente intento del pensamiento permanecer dueño de sí mismo y convencer de error a la trama mitológica y a la parpadeante acomodación resignada a su medida. Propio de ella sería, mientras no se la declarase prohibida como en la Atenas cristianizada de la Antigüedad tardía, crear asilo para la libertad. No porque se pudiese esperar que sea capaz de romper las tendencias políticas que en el mundo entero estrangulan la libertad por dentro y por fuera y cuya fuerza penetra hondamente hasta los complejos de la argumentación filosófica.²

1. La Pregunta

En el presente ensayo intentaré responder a la siguiente pregunta: “¿Qué sentido tiene entre nosotros el estudio de las obras de los autores clásicos de la filosofía, cuando la actividad filosófica se justifica como búsqueda de una mejor comprensión de nosotros mismos y de nuestra propia realidad?”³

Antes de entrar en materia, veamos qué significado podría tener este interrogante, pues sólo en esa medida podremos indicar el itinerario que habremos de seguir en las próximas líneas. A primera vista, podría pensarse que se trata de una pregunta por el **sentido**

1 Este artículo contiene una versión modificada del trabajo que presenté el 30 de julio del año 2000 para el Concurso Estudiantil de Ensayo, organizado por el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia con motivo de los 25 años de existencia del Programa de Filosofía. Quisiera presentar mis agradecimientos al profesor Javier Domínguez, a mi novia Brenda Escobar y a mis amigos Daniel Loaiza y Carlos Emel Rendón, quienes leyeron muy atentamente este trabajo y me hicieron valiosas sugerencias.

2 *Cfr.* ADORNO, T. W. **Justificación de la filosofía**, en: *Filosofía y superstición*. Madrid: Alianza Editorial / Taurus, 1972, p. 15-16. Traducción del alemán al castellano de Jesús Aguirre y Víctor Sánchez de Zavala.

3 Esta pregunta constituyó el tema central del Concurso Estudiantil de Ensayo.

de la filosofía. Sin embargo, esta primera impresión parece traicionarse de inmediato. En lugar de dejar abierta la cuestión de si la filosofía posee o no un sentido entre **nosotros**, la pregunta planteada no sólo presupone que sí lo tiene, sino que aprovecha para darnos su respuesta por adelantado. Esto último se evidencia cuando afirma: “la actividad filosófica se **justifica** como búsqueda de una mejor comprensión de nosotros mismos y de nuestra propia realidad”. Independientemente de si tal es o no el caso, supondremos que la pregunta por el sentido de la filosofía sigue **planteada**. Es más, quizá podríamos atrevernos a formularla de un modo más simple y menos tendencioso: “¿posee la filosofía un sentido entre nosotros?”

No obstante, esta primera propuesta resulta insuficiente, ya que deja de lado un aspecto importante de la cuestión. La pregunta no se limita a interrogar abiertamente por el papel que cumple la filosofía entre nosotros, sino que lo hace desde una **perspectiva determinada**: el estudio de los autores clásicos. En otras palabras, la pregunta sugiere que una **justificación** correcta de la filosofía entre nosotros podría llevarse a cabo si apeláramos a una de sus características primordiales: su marcada orientación a la interpretación de los autores clásicos como base de la formación filosófica. ¿Es suficiente tal perspectiva para explicar el sentido que pueda tener la filosofía entre nosotros? Por el momento dejaremos en suspenso esta cuestión, pues intentaremos responder a otra pregunta quizá más urgente: ¿qué tipo de relación entablan la pregunta por el sentido de la filosofía entre nosotros y el estudio de los filósofos clásicos?

Según parece, se trata de una relación de **tensión**. La pregunta sugiere que lo **nuestro** bien podría excluir lo **clásico**, como si lo que nos es **propio** estuviera —hoy más que nunca— alejado de los autores clásicos como elementos **extraños**. De ser así, la pregunta podría plantearse entonces a la manera de una provocación: ¿por qué estudiamos a los autores clásicos, si la filosofía ha de ocuparse de **nosotros** mismos y de **nuestra** propia realidad?

Si atendemos a esta aparente extrañeza de lo **clásico** con respecto a lo que nos es **propio**, podríamos sugerir varias alternativas para precisarla un poco mejor. Es probable que lo clásico **nos** parezca extraño porque no puede satisfacer las exigencias de nuestra propia situación histórica y social. O, de manera más general, porque la conciencia de nosotros mismos no está en condiciones de desplegarse a partir del estudio de los autores clásicos. Yo diría que en ello se expresa el **espíritu** de la cuestión, pues, con relativa frecuencia, esta supuesta impertinencia de lo “clásico” con respecto a lo **nuestro** ha sido asumida entre nosotros por una pluralidad de voces cuyo eco escuchamos sin cesar. Entre todas ellas, destacaré tres tendencias dominantes.⁴

4 Con el presente esquema explicativo sólo pretendo mostrar con cierta claridad el panorama que **abre** la pregunta, pero que no se encuentra explícito en ella. Debo señalar, empero, que las divisiones tienen sólo un carácter metodológico, pues lo que aquí aparece separado, muchas veces es expresado en una unidad indisoluble.

En primer lugar, hay quienes han clamado por la posibilidad de una filosofía **autóctona** en contra del estudio de una filosofía **foránea**. Esta primera propuesta ha surgido en torno a la pregunta por las **condiciones de posibilidad** de una filosofía en Colombia o, de manera más global, a partir del deseo generalizado de poder hablar algún día de una “Filosofía Latinoamericana”. En el primer caso resuenan con frecuencia los nombres de un Fernando González o de un Estanislao Zuleta, pues hay quienes consideran que el pensamiento de tales autores debería ser un punto de referencia “obligado” para los intelectuales colombianos. En el segundo caso, no sólo se ha propuesto estudiar el pensamiento de los denominados “autores autóctonos”, sino que incluso se ha sugerido estudiar la literatura latinoamericana, considerada como fuente de un pensamiento original. En ambos casos se ha creído resolver la aparente “extrañeza” de los autores clásicos con respecto a lo nuestro eliminándola de plano. Ello se debe a que se juzga que los pensadores autóctonos estarían más “cerca” de nosotros y de los **intereses** de nuestra propia realidad que los autores clásicos, por el simple hecho de ser productos de nuestra cultura.

En segundo lugar, la “extrañeza” que representa el estudio de los clásicos con respecto a lo **nuestro** ha sido interpretada, no ya en el sentido de una recuperación de lo “autóctono”, sino en una línea de pensamiento que tiende a reorientar el filosofar hacia los **intereses inmediatos** de nuestro tiempo y nuestra propia sociedad. En este punto, la extrañeza manifiesta ante el estudio de los autores clásicos no se ha resuelto mediante la eliminación de lo clásico —como en el caso anterior—, sino a través de un proceso de **reducción** de los intereses del filosofar hacia lo que nos es **más cercano**. Si se considera la situación particular de un país como Colombia, cualquiera podrá adivinar las consecuencias que se siguen de ello: al ser **nuestra** realidad la realidad de la guerra, la realidad de la desesperanza y la barbarie, entonces la filosofía sólo podría tener cierta “legitimidad” si se ocupara de resolver exclusivamente tales **problemas prácticos**. Esta segunda tendencia encuentra su expresión, no sólo en algunos de los pensadores más “eminentes” de nuestro país, sino que también se refleja en las políticas educativas del Gobierno Central. Con frecuencia constatamos que el poco presupuesto que este último destina a las labores de investigación está reservado —al menos en su mayor parte— a aquellos temas que se encuentran más estrechamente relacionados con el conflicto, hoy en día distribuido en las esferas política, social y económica. A partir de allí surge una pregunta con sabor a recriminación: ¿de qué sirven la Estética o la Metafísica, si **nuestros** propios problemas exigen soluciones inmediatas?⁵

5 Esta segunda tendencia no carece de precedentes históricos. Ya los griegos estaban convencidos de que el advenimiento de la filosofía había sido posible sólo bajo las condiciones privilegiadas de una nueva organización política. En tal sentido, se requería haber satisfecho las necesidades prácticas más inmediatas para poder tener **tiempo** para filosofar. Así lo expresó Platón cuando se refería al “ocio” (*scholé*) como el **tiempo** de la filosofía, un tiempo **libre** del apremio de las necesidades prácticas que rodean la vida pública. Igualmente, Aristóteles hablaba del origen de la filosofía como un acontecimiento posterior (en el tiempo) a la creación de las artes que satisfacían las necesidades de la vida. Cfr. ARISTÓTELES. *Metafísica* I, 981b13-25. Habría que preguntarse entonces: ¿acaso a nosotros no nos ha llegado todavía el tiempo de la filosofía?

Una tercera tendencia, estrechamente ligada a las anteriores, parece **impugnar** el estudio de los clásicos desde otra perspectiva. Ésta parte, igualmente, de la **realidad** colombiana. Al ser los problemas colombianos problemas en su mayoría de índole práctica, la labor del filósofo debería ser —según se piensa— también de índole práctica. Esta postura, que podría parecer a primera vista una radicalización de la segunda tendencia, en realidad se diferencia de ésta, pues **rechaza** de entrada la labor “contemplativa” (teórica) de la filosofía, en la medida que le reclama a ésta una **acción directa** sobre los problemas del país. En tal sentido, la tensión que antes señalábamos entre “lo extraño” —los clásicos— y lo que nos es “propio” ni siquiera es asumida críticamente, sino que es rechazada de inmediato, pues en esta tendencia se parte del supuesto según el cual el **sentido** de la filosofía no está en el **comprender** sino en el **hacer**. En otras palabras, la teoría no se justificaría mientras sigamos contemplando con impotencia una realidad que, como la nuestra, parece empeñarse en ser hostil a la vida.

El propósito de esta presentación es doble. En primer término, la hice con el fin de mostrar que la pregunta es defectuosa, no sólo porque es excesivamente amplia, sino porque presupone muchas cosas que el lector tal vez no estaría dispuesto a conceder. En segundo término, esta introducción tiene el objetivo de justificar el camino que he elegido para resolver la cuestión, pues éste se comprende —en gran medida— como una postura crítica ante las tres tendencias arriba mencionadas.

El defecto principal de las tres tendencias anteriores estriba en el hecho de que, de una u otra manera, **eluden** la interrogación de la pregunta, a saber, la **tensión** existente entre la filosofía clásica y el filosofar actual. Pues, antes de rechazar el estudio de los clásicos, de orientar la filosofía actual hacia los **intereses reducidos** de una sociedad agobiada por sus problemas prácticos, o bien, de eludir sistemáticamente toda labor del pensamiento con miras a una **acción inmediata**, es necesario preguntar: ¿existe un vínculo **necesario** entre el estudio de los autores clásicos de la filosofía y el filosofar de la actualidad? Y, en consecuencia: ¿puede **justificarse** el saber filosófico de la actualidad a partir de un quehacer que consiste en la interpretación permanente de los que denominamos “autores clásicos”?

No obstante, estas preguntas —por cierto bastante difíciles— sugieren a su vez un preguntar más radical. Estoy persuadido de que el lector atento ya lo habrá notado. ¿Cómo se puede mostrar el vínculo necesario entre el estudio de los filósofos clásicos y el filosofar actual, si no se esclarece dicho vínculo a partir de la pregunta por la **esencia** de la filosofía? Habrá quien retroceda ante esta pregunta, porque las dificultades a que nos conduce son enormes. No obstante, considero evidente que sólo si se muestra que la reinterpretación de los autores clásicos es algo **esencial** a la filosofía misma, podremos responder cabalmente a la pregunta por la justificación de ésta entre **nosotros**. Así las cosas, considero que el camino a seguir tendría que ser el siguiente: una vez mostrada la relación de dependencia en que se encuentra la filosofía actual con respecto a los autores clásicos, podrá responderse —ya de manera más particular— a la pregunta por la justificación de la filosofía entre nosotros. En este sentido, el camino que yo sugiero consistirá en un desplazamiento de lo más general a nuestra situación particular.

En razón de la brevedad, en esta ocasión me limitaré a desarrollar el primer punto. Para ello, intentaré elaborar una reflexión de carácter general, en la cual el estudio de los clásicos estará referido a un “nosotros” universal. En ambos casos, la relación de los autores del pasado con el filosofar del presente será abordada como una **tensión esencial**, pero no apelará por ello las características propias de **cada** situación histórico-social. De antemano sugiero que este plano general de reflexión contiene algunos de los elementos más importantes para elaborar una respuesta más consistente.

Para alcanzar mi objetivo, procederé de la siguiente manera. En primer lugar, intentaré caracterizar **negativamente** la filosofía, apelando para ello a los conceptos “ciencia” y “opinión”. Mi interés estará orientado a mostrar que, pese a que la filosofía ha pretendido durante siglos medir sus propios rendimientos según los patrones de las ciencias positivas, éstos resultan inadecuados para ella. En tal sentido, intentaré caracterizar la filosofía como un saber que se muestra como algo **fundamental** entre nosotros porque se encuentra todavía **a medio camino** entre la ciencia y la opinión. Este primer paso será esencial para los desarrollos posteriores, pues de él dependerá, no sólo la posibilidad de establecer un **vínculo esencial** entre los autores clásicos y la filosofía actual, sino que a su vez abrirá la posibilidad de explicitar —ya de manera más general— la relación de la filosofía con su propio presente. Comenzamos ahora con la **caracterización negativa** de la filosofía a partir de los conceptos “ciencia” y “opinión”.

2. ¿Es la Filosofía ciencia u opinión?

En casi todas sus épocas, la filosofía se ha dado a la tarea de erigirse como una **ciencia**. Sin embargo, hoy en día su situación no es muy diferente a la de hace unos veinticinco siglos, cuando los primeros pensadores se planteaban por vez primera la pregunta por el ser. Si bien es cierto que la filosofía actual señala como dos de sus grandes “hitos” la fundación de la subjetividad en la Modernidad, o bien, el análisis del lenguaje como presupuesto necesario para dar cuenta de la comprensión del mundo, en lo esencial, su situación no ha cambiado radicalmente desde entonces. Así lo expresó en su momento Edmund Husserl: en la filosofía actual —tal como ocurría en sus primeros comienzos— absolutamente todo sigue siendo discutible.⁶ Al momento de reflexionar sobre estas palabras, el título de **reina de todas las ciencias**, que durante siglos la filosofía exhibiera con orgullo, parece desvanecerse como una columna de humo. Pues, ¿con qué legitimidad habría de proclamarse fundamento de las demás ciencias a aquélla que todavía hoy se encuentra alejada del viejo ideal del saber científico?

6 Cfr. HUSSERL, E. *La filosofía como ciencia estricta*. Buenos Aires: Editorial Nova, 1969, p. 45. Traducido del alemán al castellano por Elsa Taberning.

Esta preocupación orientó los esfuerzos de muchos filósofos, especialmente en la Modernidad, época que vio nacer con éxito la mayoría de las que hoy consideramos **ciencias positivas**. Descartes, por ejemplo, se propuso dudar absolutamente de todas las opiniones recibidas del Medievo, pues estaba convencido de que sólo así podría fundar un sistema filosófico perenne. Asimismo, Kant emprendió la *Crítica de la razón pura* movido por el afán de conducir la Metafísica por “el camino seguro de una ciencia”, manteniendo para tal fin la especulación dentro de los límites de la experiencia posible. Hegel, por su parte, concibió la *Fenomenología del Espíritu* como un camino de experiencias sucesivas que conduciría al cumplimiento del ideal —durante tanto tiempo anhelado—, de hacer del mero “amor por el saber” un **saber real**. Ensayos siempre nuevos, pero una misma aspiración: hacer de la filosofía una ciencia, porque sólo de esa manera el saber filosófico accedería a la “dignidad” de un **saber real**.

Si por un instante recorremos el **concepto habitual** que tenemos de “ciencia”, podríamos llegar rápidamente a la conclusión de que éste plantea ciertas exigencias que la filosofía no está en condiciones de cumplir: si “ciencia” denota la pretensión de acceder a un **saber permanente** acerca de un determinado campo de objetos, entonces la filosofía —más que cualquier otra disciplina— se encuentra alejada de dicho ideal por miles de años luz. Pues, para alcanzar un saber permanente, al científico se le exige que sus proposiciones hayan conquistado una cierta **independencia** respecto a las condiciones contingentes que determinan sus investigaciones: los contextos histórico, social y cultural. Es a esto a lo que denominamos “saber objetivo”, un saber que, por haber superado de cierta manera todas las particularidades en que acontece, ha podido ser legado a los demás como un bien de validez universal. En este sentido, creo que Husserl tenía razón cuando resumía en pocas palabras el **ideal puro** de todo saber científico: “La ciencia busca verdades que sean válidas y continúen siéndolo **de una vez por todas y para todos**”.⁷

No en vano el éxito de ciertas ciencias ha sido valorado, no sin cierta frecuencia, a partir del grado de “formalización” que cada una de éstas ha alcanzado. La ciencia positiva ha planteado con insistencia la exigencia de expresar los descubrimientos científicos en un lenguaje formal. Las razones de ello parecerían obvias: sólo así se podría superar la equivocidad de los lenguajes naturales y, con ello, se podría asegurar al saber su estatuto de **adquisición perdurable** para la Humanidad. Algo similar ocurre cuando se describe la ciencia como un cuerpo de doctrinas o cuando se examinan sus propios métodos. En el primer caso, siempre que aludimos a un saber científico pensamos en un cuerpo de proposiciones susceptibles de ser aprendidas y enseñadas, al alcance de cualquier profano que busque apropiárselas de un modo exotérico. El segundo caso —referido a los **métodos**— puede ilustrarse mediante dos ejemplos. En el caso de las ciencias empíricas, se espera que la

7 Cfr. HUSSERL, Edmund. *Meditaciones cartesianas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 53. Traducido del alemán al castellano por José Gaos y Miguel García-Baró.

experiencia pueda ser **repetida** por cualquiera bajo ciertas condiciones determinadas de antemano.⁸ En ello parece residir el rigor de la experimentación científica. En el caso de las ciencias formales, como por ejemplo la Lógica o la Matemática, se exige que el investigador pueda justificar cada uno de los pasos en la demostración, de tal manera que éstos puedan ser seguidos por cualquiera, en cualquier época y en cualquier lugar. Todo esto para decir cómo, en todos sus aspectos, la actividad científica está orientada —al menos idealmente— a la obtención de un cierto saber que valga como adquisición permanente y que por ello esté a **disposición** de toda la Humanidad.

Tal no es, empero, el caso de la filosofía. Aquél que comienza por vez primera a estudiar filosofía, de lo que primero se percata es que en ella no existe una **unidad** en cuanto a sus principios, métodos y objetos. Cada filósofo ha procedido según un estilo peculiar de pensamiento, a tal punto que, lo que hoy vemos de la Historia de la Filosofía es la sucesión —siempre conflictiva— de diversos pensadores y una compleja división en corrientes filosóficas. Es entonces cuando se plantean preguntas que, por su carácter quizá fundamental, nunca resultan fáciles de responder: ¿en qué consiste el saber propio de la filosofía? ¿Puede hablarse de un saber que pueda recibir el apelativo de “filosófico”, si en él abundan, no las proposiciones que han sido adquiridas de una vez para siempre, sino las concepciones que cambian en el transcurso del tiempo?

Estas primeras preguntas nos dejan algo en claro: existe algo que **diferencia** la filosofía de las ciencias positivas, lo cual se evidencia en su carencia de un cierto saber “adquirido” a lo largo de los años. Esta primera constatación nos permite llevar un poco más lejos nuestro preguntar: ¿en qué consiste el **rigor** de la filosofía? ¿Puede esperarse del filosofar algo semejante a una “justificación” ante su propia realidad, si éste no puede dejar a disposición de la Humanidad un saber sólido y permanente? O bien, ¿cabría asumir la posición de aquellos filósofos más escépticos, quienes han visto en la filosofía un asunto de “mero opinar”?

Esta última pregunta toca el núcleo de nuestra segunda parte. Si la filosofía se ha visto con frecuencia convocada a cumplir con el ideal del saber propio de las ciencias positivas, ello se debe a que no ha querido resignarse a ver reducido su propio quehacer a una cuestión de “mero opinar”. Y ello no sin razón: a la opinión le es inherente un enorme grado de **relatividad** que haría pensar en la **ausencia** de saber. Todo lo que expresa la opinión bien podría ser de otra manera. Opinamos cuando no tenemos un conocimiento adecuado acerca de las cosas. Cuando nadie parece tener “la última palabra”, surge entonces la voz de la opinión con gran autoridad. Así pues, si la filosofía fuera un “mero opinar”, ello la reduciría a una pura nada; en último término, al estar **todos** autorizados para opinar, no quedaría absolutamente nada que diferenciara la filosofía de la mera ignorancia. Cuando reducimos la filosofía a un “mero opinar”, con ello autorizamos a cada cual para que haga

8 Véase el análisis que hace Gadamer de la experiencia científica en: GADAMER, H.-G. *Verdad y Método*. Salamanca: Ediciones Sígueme, especialmente: p. 425-428. Traducido del alemán al castellano por Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito.

“afirmaciones filosóficas” apelando a la inmediatez del sentido común. Creo que Hegel expresó tal situación de la filosofía en un hermoso pasaje de la *Fenomenología del Espíritu*:

Para todas las ciencias, artes, aptitudes y oficios vale la convicción de que su posesión requiere múltiples esfuerzos de aprendizaje y de práctica. En cambio, en lo que se refiere a la filosofía parece imperar el prejuicio de que, si para poder hacer zapatos no basta con tener ojos y dedos y con disponer de cuero y herramientas, en cambio cualquiera puede filosofar directamente y formular juicios acerca de la filosofía, porque posee en su razón natural la pauta necesaria para ello, como si en su pie no poseyese también la pauta natural del zapato. Tal parece como si se hiciese descansar la posesión de la filosofía sobre la carencia de conocimientos y de estudio, considerándose que a aquella termina donde comienzan éstos.⁹

En la Introducción a sus *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, Hegel expresó con mayor claridad el carácter **negativo** que posee —desde esta perspectiva— el ámbito de la “mera opinión”: “Una opinión es una representación subjetiva, un pensamiento cualquiera, una figuración, que en mí puede ser así y en otro puede ser otra o de otro modo: una opinión es un pensamiento **mío**, no un pensamiento general, que es en y para sí”.¹⁰ De esta concepción no estaba muy alejado Kant, quien pensaba que a la opinión le correspondía el grado inferior de certeza en el ámbito de aquello que podemos “tener por verdadero” (*Fürwahrhalten*). De allí que en el Prólogo a la segunda edición de su primera *Crítica*, Kant opusiera radicalmente la Filosofía a la “Filodoxia”, desterrando con ello de su sistema la opinión como si se tratara de una “mercancía prohibida”. “La opinión es —nos dice ya al final de la *Crítica*— un tener por verdadero que tiene consciencia de ser insuficiente **tanto** subjetivamente como objetivamente”.¹¹

En ambos casos, la opinión es concebida como algo meramente arbitrario, dado que no trasciende la esfera de la propia subjetividad. Opinar es, en ese sentido, un fenómeno psicológico que debe ser desterrado de la filosofía para poder hacer de ésta una ciencia. En otras palabras, opinión y verdad se excluyen radicalmente. De allí que Hegel la equipare al sentimiento o a la intuición interior: la opinión surge **inmediatamente** como una efusión de **sí mismo** y, por ende, permanece encerrada en el ámbito de **mi** propio mundo privado.

No obstante, a estas concepciones generalizadas de la opinión como un fenómeno psicológico y arbitrario es posible contraponer otra concepción más amplia. Si apelamos al sentido originario del concepto griego de *dóxa*, la opinión puede adquirir otro significado para nosotros. Según el sentido originario del verbo griego “*dokeo*”, que traduce en castellano “aparecer”, la opinión representa de suyo un **modo de ver** el mundo. Este sentido

9 Cfr. HEGEL, G. W. F. *Fenomenología del Espíritu*. Santafé de Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 44. Traducido del alemán al castellano por Wenceslao Roces.

10 Cfr. HEGEL, G. W. F. *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica, 1979, p. 18. Traducido del alemán al castellano por Wenceslao Roces.

11 Cfr. KANT, I. *Crítica de la razón pura*. México: Editorial Porrúa, 1996, p. 355 (A 822\ B 850). Traducido del alemán al castellano por Manuel García Morente.

fenomenológico de la opinión —con frecuencia olvidado por aquellos que proyectaron la filosofía como ciencia rigurosa— tiene gran semejanza con nuestro uso de expresiones tales como “a mí me parece” o “punto de vista”. En ambos casos, el **ver** está emparentado con el **opinar** de manera bastante estrecha.

Esta caracterización está grávida de consecuencias, pues le adjudica a la opinión una **referencia primigenia** al mundo. Dicho en otras palabras, quien opina no se limita a exponer su propio mundo interior ante los demás, sino que erige ante ellos su pretensión de decir la verdad. Una prueba de que la opinión no se restringe al ámbito subjetivo la encontramos en la posibilidad de **comunicarla**: en ese sentido, la opinión demuestra que puede **trascender** las limitaciones de lo **arbitrario** y aspirar al acuerdo de los demás, sin por ello alcanzar el grado de objetividad a que aspiran las ciencias positivas. Quien opina, cree siempre pensar algo verdadero con respecto al mundo, razón por la cual aspira a que su punto de vista sea reconocido —a cualquier precio— como válido. Algo cercano a tal concepción era el planteamiento de Protágoras, quien —según la imagen que de él nos ha legado Platón— autorizaba el opinar de todos los hombres, pues consideraba que todos los puntos de vista eran igualmente verdaderos. Tal tesis parece expresarla con toda su fuerza la famosa proposición del *homo mensura*.¹²

Yo me atrevería a decir que quizá el problema de la filosofía no reside en la disyuntiva entre ciencia y opinión, tal como ha ocurrido durante siglos. Por mi parte, creo que hemos de reconocer su propio valor a la opinión, sin reducir por ello la filosofía a una cuestión de “mero opinar”. A partir de allí, varios problemas parecen imponerse en nuestro camino: ¿en qué consiste entonces la **superioridad** de la filosofía frente al “mero opinar”, si ésta no puede examinar sus propios rendimientos a partir del ideal tradicional de saber científico? ¿Existe acaso una **diferencia** entre el saber del filósofo y lo que denominamos frecuentemente “opinión vulgar”?

En las próximas líneas intentaré mostrar que sí existe una gran diferencia entre el saber del filósofo y la “opinión vulgar”. Lo que ocurre, empero, es que tal diferencia es poco ostensible, dado que el filósofo —al igual que el “vulgo”— tiene que vérselas con el lenguaje. Su terreno es la *dóxa*, pues éste es el terreno de todos los hombres en su relación inmediata con el mundo. Lo que ocurre, empero, es que el **modo** en que el filósofo se **relaciona** con las opiniones es radicalmente distinto del **modo** en que lo hacen los hombres en general. En la tematización de este vínculo es donde yo cifro la posibilidad de responder

12 Cfr. PLATÓN. *Teeteto*, 166d-ss. Las anteriores consideraciones le deben mucho al artículo de Klaus Held titulado **Platons Kritik am Relativismus des Protagoras und ihre Bedeutung für die politische Philosophie** (Versión castellana: **La crítica de Platón al relativismo de Protágoras y su significado para la filosofía política**, en: *Estudios de Filosofía* 17-18, Medellín, Feb-ago de 1998. Trad. de Santiago Echeverri). Para una interpretación penetrante de la famosa sentencia de Protágoras, véase: HEIDEGGER, M. **La época de la imagen del mundo**, en: HEIDEGGER, M. *Caminos de Bosque*. Alianza Universidad: Madrid, 1996, p. 96-98. Traducido del alemán al castellano por Helena Cortés y Arturo Leyte.

con claridad a la pregunta por el sentido que podría tener el estudio de los autores clásicos en la filosofía actual. Asimismo, esta perspectiva nos permitiría encontrar un camino adecuado para responder a la pregunta —de carácter más general— acerca de la pertinencia de la filosofía en la actualidad. Para precisar mejor la diferencia que existe entre estas dos maneras de relacionarse con la opinión, la “vulgar” y la “filosófica”, quisiera caracterizar esta última bajo el nombre de “crítica”. El filósofo se ocupa de la opinión, pero lo hace, no rechazándola como si se tratara de una “mercancía prohibida”, sino de manera crítica. En otras palabras, el filósofo se interesa por la opinión, ya que ésta expresa el modo primigenio en que el hombre se relaciona **irreflexiva pero prácticamente** con el mundo. En ese sentido, lo que instaura la diferencia es el esfuerzo del filosofar por construir su propio saber acerca de la opinión mediante el ejercicio de la **reflexión**. Para darle orden a la exposición, procederé en tres momentos. En primera instancia, me ocuparé de la crítica como rasgo esencial del diálogo filosófico. Luego, intentaré mostrar cómo la “crítica”, no sólo designa un modo específico de relacionarnos con los autores clásicos, sino que a su vez revela el carácter **positivo** del devenir histórico de la filosofía. Ya para finalizar, me referiré brevemente al papel que cumple la crítica en la relación del filósofo con la sociedad. Dada la dificultad de este último punto, me limitaré a esbozar algunas consideraciones generales en un Apéndice al cuerpo general de este ensayo.¹³

3. Aspectos Generales de la Crítica

3.1. Crítica y diálogo filosófico

Si ahora comenzamos con el diálogo filosófico es porque éste constituye uno de los aspectos más inconfundibles del pensar en sus primeros comienzos. Ya para Sócrates el diálogo representa el elemento esencial del **quehacer** filosófico. Tal práctica revela una estrecha relación con la opinión, pues en ella se le pide a los hombres del común que justifiquen las pretensiones de verdad de sus propias convicciones. De esa manera, a la certeza propia de las opiniones, Sócrates le opone la incertidumbre del preguntar. En ese punto se tematiza con cierta claridad el carácter esencialmente **crítico** del filosofar. Si apelamos

13 Resulta conveniente señalar que intentaré desarrollar un concepto de “crítica” que pretende ser de índole **inmanente**. Ello significa que se trata de una crítica que indaga por sus posibilidades a pesar de los límites que se le imponen, tanto del orden histórico y cultural, como del orden social y político. Igualmente, el lector advertirá que el desarrollo de la crítica constituye ya una respuesta a la tercera tendencia que habíamos señalado al comienzo: pretende reivindicar una relación **directa** del filósofo con su propia realidad, que no por ello lo conduzca a abandonar su propio carácter “teórico” o “comprensivo”, a favor de aquella postura que declara sin más que el filósofo ha de **actuar directamente** sobre la realidad, como si éste fuera el único “hacer” legítimo en una sociedad acosada por sus problemas prácticos.

al sentido originario del término “crítica”, el cual procede del verbo griego *krino* —en castellano “separar”, “distinguir”—, podríamos decir —valiéndonos de una redundancia— que Sócrates se **separa críticamente** de la opinión. No lo hace negándole todo posible valor de verdad, sino que toma **distancia** frente a ella para someterla a examen.

Este modo de proceder elegido por Sócrates pone de manifiesto que la opinión y la ciencia, la *dóxa* y la *epistéme*, entablan una relación más estrecha de lo que a primera vista podría parecer. En lugar de constituir dos polos opuestos, es posible entablar entre ambos términos un **tránsito** que conduzca a un cierto saber. Así lo evidencia el *Teeteto*, diálogo en el que Platón se ocupa de definir el saber. En él podemos constatar que las dos últimas definiciones propuestas por Teeteto se fundan en la opinión. ¿No es éste un reconocimiento por parte de Platón de que el filosofar, si bien pretende hacerse valer como saber, a su vez se encuentra afincado en un opinar previo que lo determina y le sirve de punto de partida? Lo que ocurre, empero, es que la “mera opinión” no constituye por sí sola el saber, sino que ésta —tal como lo sugiere la tercera definición que nos presenta el diálogo— ha de ser mediada por el *lógos*.¹⁴ En el ejercicio activo del *lógos* encontramos lo que diferencia al filósofo de los demás hombres.¹⁵

Esto último nos lleva a pensar que la filosofía como *epistéme* comienza allí donde culmina la **seguridad** del “mero opinar”; es un movimiento audaz que está en condiciones de poner **en suspenso** el valor de verdad de lo que se tiene inmediatamente por cierto. Esta primera diferencia es susceptible de un análisis psicológico. Tal como lo ha señalado Theodor Adorno, la gran masa tiende a relacionarse con sus propias opiniones de un modo narcisista. A nadie le gusta desprenderse de su propia opinión y, menos aún, reconocer ante otro que la suya no es una opinión verdadera. Por tal razón, “lo que uno tiene por opinión se convierte, como posesión suya, en un fragmento componente de su persona, y lo que debilita esa opinión queda registrado por el inconsciente y por la preconciencia como algo que le daña a él mismo”.¹⁶

14 Cfr. PLATÓN. *Teeteto*, 201c.

15 Sin embargo, tal como lo hemos visto anteriormente, la tradición se ha mantenido en la tendencia a oponer —de manera excluyente— la ciencia a la opinión, y ello incluso en su interpretación de los filósofos griegos. Así lo evidencia este pasaje de las *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía* de Hegel, obra en la cual éste se refiere a la filosofía griega de la siguiente manera: “La antítesis entre la opinión y la verdad, que de un modo tan nítido se destaca ahora, se trasluce ya en las nociones de la época socrático-platónica, época de desintegración de la vida griega, en la antítesis platónica entre la opinión (*dóxa*) y la ciencia (*epistéme*)”. Cfr. HEGEL, G.W.F. *Op. cit.*, p. 20. Por lo demás, algo similar a lo dicho a cerca de Sócrates se aplicaría también para Aristóteles: sus investigaciones científicas evidencian una estrecha relación con la opinión, pues éstas toman como punto de partida habitual las opiniones de la mayoría o de los más sabios.

16 Cfr. ADORNO, T.W. **Opinión, demencia y sociedad**, en: *Op. cit.*, p. 86. Adorno ha mostrado con gran lucidez cómo puede desarrollarse incluso una gran habilidad para defender de manera narcisista las propias opiniones. “La habilidad que para defender narcisistamente el sinsentido se gasta en el mundo, bastaría para modificar probablemente lo defendido. La razón al servicio de la si nrazón —según el

Esto explica porqué el diálogo socrático ha sido mirado como un ejercicio de **violencia** contra la gran masa de ciudadanos de la antigua polis griega. Nadie —a excepción del filósofo que aspira a “estar despierto”— quisiera reconocer que está errado o que ha asumido irreflexivamente algo como si fuera verdadero. Reconocer que estoy errado en mi opinar es, en última instancia, una afrenta contra mi propio ego. Este sentimiento común fue el blanco de la mayéutica socrática. Es más, yo me atrevería a afirmar que en dicho modo de proceder la filosofía encontraba su **justificación práctica** ante la sociedad. El diálogo intentaba cuestionar la validez de las opiniones propias, porque Sócrates estaba convencido de que éstas **determinaban** directamente el comportamiento de los hombres en su vida práctica. Actuamos conforme al modo en que opinamos; por tal razón, parece necesario someter los propios puntos de vista al cribado de la crítica.¹⁷

En su diálogo el *Sofista*, Platón muestra con claridad la orientación ética del diálogo filosófico, pues allí sostiene que este último tiene como finalidad combatir la “ignorancia más temida”, la cual consiste en “creer que se sabe cuando no se sabe”.¹⁸ Fue ese **tener por verdadero** —que no sabe de su error— lo que llevó a Platón a proyectar la filosofía como una **purificación**, la cual tendría que liberar el alma humana para que el hombre pudiera orientarse con cierto grado de “conciencia” en su propio obrar. Así lo dice el Extranjero del diálogo antes citado, quien cree oponer la enseñanza por medio de argumentos a la sofística, la cual considera como un simple arte de “disputar”:

[quienes proceden según el primer método], interrogan primero sobre aquello que alguien cree que dice, cuando en realidad no dice nada. Luego cuestionan fácilmente las opiniones de los a sí desorientados, y después de sistematizar los argumentos, los confrontan unos con otros y muestran que, respecto de las mismas cosas, y al mismo tiempo, so tienen afirmaciones contrarias. Al ver esto, los cuestionados se encolerizan contra sí mismos y se calman frente a los otros. Gracias a este procedimiento, se liberan de todas las grandes y sólidas opiniones que tienen sobre sí mismos, liberación ésta placentera para quien escucha y base firme para quien la experimenta.¹⁹

lenguaje de Freud: la racionalización— se pone de parte de la opinión y la endurece de tal modo, que ni se la puede ya alterar en nada, ni se manifiesta tampoco su índole absurda. Sobre las más maniáticas opiniones se han erigido elevados edificios doctrinales”, p. 86-87. En gran medida, éste fue uno de los grandes problemas que enfrentó Platón cuando quiso delimitar el diálogo filosófico —tendiente a la búsqueda de la verdad— de la discusión sofística, la cual tendía —según él— a la defensa de las propias opiniones por vergüenza a verse refutado.

- 17 Algo similar a lo que se dice en torno al diálogo filosófico podría argüirse a propósito del concepto de crítica. El sentido marcadamente negativo que adquiere dicho concepto en la vida diaria se debe, en principio, a que se lo considera como una ofensa de carácter personal. Sin embargo, es preciso señalar que el concepto de “crítica” no alude a un rechazo sistemático —excéntrico si se quiere— de lo dado, sino que apela más bien a una aguda conciencia de nuestros propios límites y, por ello, a la aspiración propia del ser finito de acceder —en palabras de Kant— a un punto de vista **desinteresado** o **imparcial** frente a lo real.
- 18 *Cfr.* PLATÓN. *Sofista*, 229c.
- 19 *Ibidem*, 230b-c. Esta pretensión pedagógica del diálogo filosófico puede considerarse como la primera respuesta a la pregunta por la justificación de la filosofía en la sociedad. Sin embargo, tal como

En este contexto vemos que, más allá de proponer cualquier proyecto pedagógico concreto, la crítica filosófica se justifica por cuanto ha de conducir al hombre a una **emancipación** de sí mismo. Al “separarse” de lo asumido irreflexivamente, quienes dialogan con ánimo filosófico intentan hacerse a un punto de vista en cierto modo **independiente** de aquello que habían asumido **pasivamente**. Dicho en términos modernos, el diálogo instaura una **actividad** que tiene como fin la conquista de un pensamiento **autónomo** frente a lo real.²⁰

Este primer aspecto de la crítica, empero, puede justificarse más profundamente si apelamos a lo que yo denominaría un “análisis fenomenológico” del diálogo filosófico. Para ello tendremos que plantearnos preguntas como estas: ¿qué hace posible la libertad de espíritu a que da lugar el diálogo filosófico? ¿No persiste en él una predeterminación del pensamiento por las opiniones que sustentan nuestra precomprensión del mundo?

Para responder a estas preguntas me remitiré al agudo análisis que hace Gadamer acerca del diálogo en su obra *Verdad y Método*, en aquel memorable capítulo que lleva por título: **La primacía hermenéutica de la pregunta**. Al analizar el diálogo socrático, Gadamer señala que éste se caracteriza porque posee una “estructura lógica de apertura”. Es en ella donde creo encontrar el lugar adecuado para tematizar la posibilidad de una crítica inmanente. Con el fin de mostrar tal estructura, Gadamer señala que la esencia del diálogo reside en su **preguntar**. Quien dialoga a la manera socrática, es porque quiere saber. Y para querer saber es preciso saber que no se sabe. Dice Gadamer: “El que surja una pregunta supone siempre introducir una cierta ruptura en el ser de lo preguntado”.²¹ En ese sentido, “preguntar quiere decir abrir. La apertura de lo preguntado consiste en que no está fijada la respuesta”.²²

A mi modo de ver, dicha apertura crea un espacio de juego para el enjuiciamiento crítico, el cual no ignora todos los determinantes históricos y culturales que pueda llevar implícitos la propia opinión, sino que “invierte” el **modo natural** en que nos relacionamos con éstos para dar lugar a la libertad. Ello se explica porque tal apertura acontece en el seno del ser determinado. Quien pregunta, en cierto modo se **separa** de aquello que la opinión dominante tiene por verdadero y se detiene para pensarlo en sus posibilidades. En tal sentido, la estructura de la pregunta cumple una función análoga a la que posee el método

intentaremos mostrar en el tercer punto de esta última parte, tal aspecto de la crítica filosófica parece encontrar su propio límite en la forma en que está organizada la sociedad actual, la cual parece impedir una injerencia **directa** del saber filosófico en la sociedad.

20 Este aspecto fue en su momento rescatado por John Stuart Mill, quien vio en la discusión de las propias opiniones una de las condiciones esenciales para el mantenimiento de la libertad individual. Así lo expresa en el segundo capítulo de su ensayo *Sobre la libertad*, el cual lleva un título bastante significativo: **De la libertad de pensamiento y de discusión**: “La plena libertad de contradecir y refutar nuestra opinión es la condición misma que nos permite presumir su verdad con el fin de actuar: en ello reside la única forma racional dada a un ser dotado de facultades humanas para asegurarse de que está en lo verdadero”. Cfr. MILL, J. S. *De la libertad*. Éditions Folio: Paris, s.f., p. 89.

21 Cfr. GADAMER, H.-G. *Op. cit.*, p. 439.

22 *Ibidem*, p. 440.

de **reducción fenomenológica** para Husserl: ésta busca **poner en suspenso** la validez de lo que asumimos cotidianamente como evidente de suyo, para examinarlo como algo cuestionable y, por ende, como algo que está sometido a la relatividad de lo que puede ser así o de otra manera. Sin embargo, a diferencia de la *Fenomenología Trascendental* de Husserl, la primacía hermenéutica de la pregunta no constituye un saber que pretenda **suprimir** sus propios supuestos, sino que por el contrario **parte de ellos**, esto es, de la experiencia concreta del individuo, la cual le concede un carácter de verdad peculiar a sus propios prejuicios y opiniones acerca del mundo.²³ Por tal razón, Gadamer llega a afirmar: “Lo preguntado queda en el aire respecto a cualquier sentencia decisoria y confirmatoria. El sentido del preguntar consiste precisamente en dejar al descubierto la cuestionabilidad de lo que se pregunta. Se trata de ponerlo en suspenso de manera que se equilibren el pro y el contra”.²⁴ Algo más adelante, Gadamer añade: “Contra la firmeza de las opiniones, el preguntar pone en suspenso el asunto con todas sus posibilidades”.²⁵

3.2. Crítica e Historia de la Filosofía

En este punto de nuestro recorrido resulta sumamente tentador emplear el modelo del diálogo para esclarecer nuestra relación con los autores clásicos. Gadamer lo hace: los autores clásicos muestran su pertinencia para nosotros, en cuanto nos ofrecen la posibilidad de una apertura de nuestro propio opinar acerca del mundo. Al resultado final de este procedimiento Gadamer lo denomina **fusión de horizontes**. Dicho concepto permite aclarar lo que señalábamos al comienzo de este trabajo, a saber, la especial relación de **tensión** que

23 En este sentido resulta sumamente ilustrador lo que dice Gadamer acerca de la mayéutica socrática: “La productividad mayéutica del diálogo socrático, su arte de comadrona de la palabra, se orienta desde luego a las personas que constituyen los compañeros del diálogo, **pero también se limita a mantenerse en las opiniones que éstos exteriorizan** y cuya consecuencia objetiva inmanente se desarrolla en el diálogo. Lo que sale de su verdad es el logos, que no es ni mío ni tuyo, y que por eso rebasa tan ampliamente la opinión subjetiva de los compañeros de diálogo”. *Ibidem*, p. 445-446; la negrilla es mía.

24 *Ibidem*, p. 440. Aquél que esté al tanto del debate a que dio lugar la Hermenéutica de Gadamer con la Escuela de Frankfurt en torno a la posibilidad de una filosofía crítica, se dará cuenta que la lectura que propongo del primero, tiende a rescatar un momento “crítico” del pensamiento que no por ello deje en el olvido la finitud en que acontece toda comprensión. Sin embargo, este enfoque no es nuevo. Ya Gadamer en el segundo volumen de *Verdad y Método* ha señalado con frecuencia la necesidad de examinar, desde un punto de vista hermenéutico, las exigencias que plantea la Teoría Crítica, aunque reconoce que ambas posturas “hablan desde lugares distintos”. Igualmente, Paul Ricoeur ha señalado algunos de los que podríamos denominar los “rendimientos críticos” de la Hermenéutica Filosófica. Dada la brevedad de este ensayo, remito al lector al artículo de Ricoeur titulado **Hermenéutica y crítica de Ideologías**, del cual ha sido publicada una traducción al castellano en el volumen *Hermenéutica y Acción. De la Hermenéutica del Texto a la Hermenéutica de la Acción*. Editorial Docencia: Buenos Aires, 1985.

25 *ibidem*, p. 445.

existe entre las obras del pasado y nosotros mismos, pues éstas se nos presentan al mismo tiempo como familiares y extrañas. En ese sentido, el error de las tres tendencias anteriores —podemos decirlo ahora— consiste en que dejaban de lado el carácter familiar de los autores clásicos, con el cual se revela su pertinencia para comprender nuestro propio presente. De no ser así, no le adjudicaríamos a ciertas obras el título de “clásicas”, sino que tenderíamos a relegarlas en el pasado.²⁶

La categoría de lo “clásico” lleva implícita su actualidad. Por ello, siguiendo a Gadamer, cabría afirmar que cuando decimos que algo es “clásico”, lo hacemos para referirnos a aquellas obras que poseen una existencia **simultánea** a la nuestra. En otras palabras, lo clásico se caracteriza porque posee un cierto elemento “intemporal” que le impide quedar relegado en el pasado y que en cambio le permite **coexistir** con nosotros.

Sin embargo, esta actualidad de lo clásico puede llevar a ambigüedades. Para poder precisarla, tendremos que separarnos primero del Clasicismo, movimiento que hizo de lo clásico la norma estilística de lo que debía considerarse “arte bello” o “buen gusto”. Si bien es cierto que una normatividad tal se aplica también para la filosofía, la forma en que ésta se sustenta es distinta. Los filósofos clásicos no revelan su actualidad porque posean ciertas “verdades eternas e inmóviles”, sino porque nos interpelan desde el pasado. Su verdad es parcial y nos es útil por cuanto se ofrece, no como lo que hemos denominado un “mero opinar”, sino como un **movimiento del *lógos*** que ha subsistido en el tiempo. Dicho movimiento del pensar es el que da lugar a una apertura de la propia opinión y, por ende, a que nos hagamos a un ver más amplio, esto es, a un horizonte. Gadamer ilustra este movimiento en aquello que él denomina el momento de la **aplicación**. En dicho momento, la correlación existente entre nuestro propio opinar y el opinar del texto resulta evidente: “Cuando se oye a alguien o cuando se emprende una lectura no es que haya que olvidar todas las opiniones previas sobre su contenido, o todas las posiciones propias. Lo que se exige es simplemente estar abierto a la opinión del otro o a la del texto. Pero esta apertura implica siempre que se pone la opinión del otro en alguna clase de relación con el conjunto de las opiniones propias, o que uno se pone en cierta relación con las del otro.”²⁷

Algo más adelante, Gadamer agrega: “[La receptividad ante el texto] no presupone ni “neutralidad” frente a las cosas ni tampoco autocancelación, sino que incluye una matizada incorporación de las propias opiniones previas y prejuicios. Lo que importa es hacerse cargo de las propias anticipaciones, con el fin de que el texto mismo pueda presentarse en su alteridad y obtenga así la posibilidad de confrontar su verdad objetiva con las propias opiniones previas”.²⁸

26 En este punto sigo también a Gadamer, quien emplea el concepto de lo “clásico”, no para referirse a las obras de origen greco-latino, sino como una categoría histórica. Este último aspecto se pondrá de manifiesto por lo que sigue.

27 *Ibidem*, p. 335.

28 *Ibidem*, p. 335. Quizás lo más destacable de esta postura, es que la interpretación no es considerada

Antes de continuar nuestro camino, detengámonos por un momento en el concepto de horizonte, pues éste puede sernos de gran utilidad para responder a la **primera tendencia** que señalamos al comienzo. Gadamer afirma: “El que no tiene horizontes es un hombre que no ve lo suficiente y que en consecuencia supervalora lo que le cae más cerca. En cambio tener horizontes significa no estar limitado a lo más cercano sino poder ver por encima de ello. El que tiene horizontes puede valorar correctamente el significado de las cosas que caen dentro de ellos, según los patrones de cerca y lejos, grande y pequeño”.²⁹

A partir de este pasaje cabría preguntar: ¿no ocurre acaso que aquellos que claman por una filosofía autóctona están limitados a lo más cercano? O bien, ¿no han confundido acaso las nociones de lo grande y lo pequeño, cuando sin ambages, ponen al mismo nivel de un Leibniz o de un Aristóteles a los ya conocidos héroes de la cultura autóctona?³⁰

Ahora quisiera redondear la exposición acerca de la necesidad de reinterpretar los autores clásicos, retomando una de nuestras preocupaciones iniciales: ¿en qué medida el estudio de los autores clásicos revela aspectos importantes de la esencia de la filosofía? Por razones de brevedad, me limitaré a señalar tres diferencias entre la filosofía y las ciencias

como un regreso a la constitución psíquica del autor, sino que el texto es concebido como un **modo de ver** el mundo y, por ende, exige que se lo examine en sus pretensiones de verdad. Así lo sugiere Gadamer al afirmar: “Cuando intentamos entender un texto no nos desplazamos hasta la constitución psíquica del autor, sino que, ya que hablamos de desplazarse, lo hacemos hacia la perspectiva bajo la cual el otro gana su propia opinión”. *Ibidem*, p. 361. Este último aspecto ha sido ampliamente analizado por Paul Ricoeur, quien le ha dado una importancia central a lo que él denomina el “proceso de distanciación” que tiene lugar entre el autor y el texto, y que –según él– permitiría restituirle un momento de cierta “objetividad” a la interpretación de textos.

29 *Ibidem*, p. 373.

30 Un ejemplo clave en la historia de la filosofía puede ilustrar más claramente la ingenuidad de esta primera tendencia. La persistencia de la filosofía en Occidente, luego de haber sido expulsada de Atenas por el emperador Constantino, se debió al hecho de que ésta migrara a través del mundo islámico por un período de poco más de dos siglos. Pero, ¿qué hizo posible que los occidentales pudieran volver a hablar un lenguaje filosófico? El acontecimiento quizá más decisivo nos remite a Córdoba y Toledo, lugares donde se inició un arduo proceso de **apropiación** de la filosofía –entonces foránea–, el cual consistió principalmente en la traducción y comentario de las obras de Aristóteles y sus comentaristas árabes. Este hecho podría parecer harto **servil**, pero dicho proceso –que duraría muchísimos siglos– fue la clave para que ya en los siglos XIII y XIV **puddiera surgir** un pensamiento medieval más **original**, el cual vemos representado en las grandes *Sumas* de un Santo Tomás o de un Guillermo de Occam. Este ejemplo muestra su validez para el caso presente, pues, si algo podemos rescatar de la filosofía medieval es su convicción de que el pensamiento original sólo podría surgir a partir de una rigurosa apropiación de la tradición precedente. Esta convicción la respaldaba la historia: de la oscuridad reinante en sus primeras épocas, el Medioevo pudo ver cierta luz en la baja Edad Media, gracias al encuentro de las tradiciones griega, árabe y cristiana. Un símbolo de dicha concepción generalizada lo encontramos expresado en un famoso lema que, aunque se le atribuye a Bernard de Chartres, bien podría expresar el **espíritu** de la filosofía medieval cristiana: “Somos enanos posados en los hombros de gigantes. Así, vemos más y más lejos que ellos, no porque nuestra vista sea más aguda o nuestra talla más alta, sino porque ellos nos portan en el aire y nos elevan a su altura gigantesca...”

positivas, las cuales podrían indicar una respuesta parcial a la pregunta. Cabe anotar que esta exposición se vincula estrechamente con el análisis del concepto de “ciencia” hecho al comienzo de este ensayo.

En primer lugar, podremos decir que los clásicos son las **adquisiciones permanentes** de la filosofía. Ello aproxima la filosofía más a las artes que a las ciencias. Del modo en que el artista o el filósofo se relacione con los clásicos depende que se pueda hablar, en cada caso, de “arte bello” o “filosofía rigurosa”. En el arte, los clásicos son considerados **modelos** de lo bello. Por consiguiente, para que el artista adquiera una completa **formación**, no le basta con **aprender** las técnicas básicas de su arte, sino que también ha de apropiarse de tales modelos. Sin embargo, su relación con éstos debe dar lugar a la **originalidad**. Para que su arte posea lo que Kant denominaba “espíritu”, es necesario que —mediante un proceso difícil de describir— el artista se **vincule** y **separe** simultáneamente de lo clásico. Yo llamaría a dicho modo de proceder **emulación**, en contraposición a lo que conocemos como “imitación servil”. En última instancia, el artista se **apropia** los modelos clásicos, pero se **separa** de éstos en la medida en que no inhibe su propia originalidad en el momento de la creación. En el caso de la filosofía ocurre algo similar, sólo que la originalidad del pensamiento filosófico no se muestra tanto en lo que Kant denomina “genio” —para referirse al arte bello—, sino en la postura **crítica** que asume: la crítica es la originalidad del filósofo, pues ella da lugar a un pensamiento acerca de lo que aún no ha sido pensado. Asimismo, cuando el filósofo lleva una tesis hasta sus últimas consecuencias, o acaso cuando la examina en todas sus posibilidades, en ese momento se pone de manifiesto aquella originalidad del pensamiento filosófico que lo **diferencia** del resto de los hombres.

Antes de sacar la consecuencia directa que se desprende de este primer hecho, señalemos un segundo rasgo de la filosofía, el cual se deriva de la relación que ésta entabla con los autores clásicos. En realidad, tal relación revela el carácter **esencialmente histórico** del filosofar. Una comparación con las ciencias puede aclarar esta afirmación. Quien estudia Matemática, muy seguramente no requerirá apropiarse los *Elementos* de Euclides en su original, así como aquellos que estudian Física probablemente nunca leerán directamente los *Principia Mathematica* de Newton. Ello se debe a que tales obras han quedado —en cierto modo— relegadas en el pasado. Para el científico sólo son importantes los **resultados** de tales obras o, dicho en los términos que empleábamos al comienzo, las **adquisiciones permanentes** a que hayan dado lugar tales investigaciones. Por tanto, el científico no valora sus “clásicos” —como en cambio lo hacen el filósofo o el artista— como fuentes ilimitadas de sentido, susceptibles de ser **reinterpretadas** en cada época, sino que éstos ocupan un lugar secundario en una disciplina adyacente, e sto es, como materia de reflexión epistemológica. Así, la ciencia —aunque muchos opinen que no “progresa” en sentido estricto—, marcha **linealmente**, dejando atrás su propio pasado. Tal como lo ha dicho Hegel, “las ciencias progresan por yuxtaposición”.³¹ Ello quiere decir que lo pasado no requiere ser reinterpretado para que la ciencia siga su propia marcha hacia adelante

31 Cfr. HEGEL, G. W. F. *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*. Op. cit., p. 16.

Esta última afirmación podrá parecer sumamente problemática. Sin embargo, creo que podríamos mantener su idea general con los matices que nos presenta Gadamer. En realidad, sería absurdo negar que las ciencias positivas están arraigadas en la historia. Lo que en el fondo ocurre es que la efectividad de los conocimientos natural-científicos no es **valorada** históricamente. Antes bien, los conocimientos de este tipo proceden a **eliminar** todo elemento histórico arraigado en ellos. Por tal razón, el interés que pueda mostrar el matemático o el físico por la historia de la gestación del pensamiento científico resulta secundario. Poco le importa destacar “los errores o las vías muertas de la investigación”, sino que se interesa —tal como ya lo he dicho— por aquello que ha sido adquirido de manera permanente.³²

El caso de la filosofía es bien distinto. Si apelamos nuevamente al propio Hegel, podríamos decir que la mera apropiación de la Historia de la Filosofía exige que el filósofo esté en condiciones de filosofar. Por ello, Hegel afirma: “el estudio de la historia de la filosofía es el estudio de la filosofía misma”.³³ Las obras de los clásicos deben ser reinterpretadas cada vez de una manera distinta, para que la filosofía pueda resolver los problemas que le plantea su propio presente. Sin embargo, esto no ocurre exactamente como Hegel lo piensa, pues existe en su pensamiento una tendencia a **unificar** la pluralidad de las filosofías en una evolución única, la cual supone a su vez una marcha inexorable hacia un saber absoluto. La Historia de la Filosofía **no** es “un **único** sistema en evolución”, tal como sostiene Hegel.³⁴ Esta postura es unilateral, ya que deja de lado el valor que tiene la **reinterpretación** de cada filosofía, de una manera distinta en cada época del pensamiento. En ese sentido, la tradición filosófica no puede ser valorada exclusivamente como la **preparación** del propio presente, sino que ésta posee una cierta “independencia”, la cual le permite a su vez erigir sus propias pretensiones de verdad en nuestro propio tiempo.

De este último hecho podría sacarse una segunda consecuencia: no podemos reducir nuestro pasado a verdades **meramente** históricas. Antes bien, la historia revela —no sin relativa frecuencia— que aquello que tenemos como parte del pasado termina siendo **más actual** que el pensamiento contemporáneo. En otras palabras, resulta problemático pensar que un sistema filosófico **supere** al anterior, pues, a pesar de que aquél lo **suced**a en el tiempo, puede darse el caso de que hayan quedado relegadas al olvido ciertas cuestiones que resultarían fundamentales para poder acceder a un cierto grado de verdad. La Historia de la Filosofía abunda en ejemplos de ello. ¿No ocurre acaso que el tradicional “problema de los universales” es —pese a que muchos filósofos modernos lo pasaron por alto— una cuestión central en el pensamiento anglosajón? O bien, ¿qué diríamos de los excesos de dialéctica hegeliana? ¿No opinan acaso algunos kantianos que ésta supuso el olvido de los límites de la sensibilidad humana, señalados por Kant en su filosofía crítica?

32 Cfr. GADAMER, H.-G. *Op. cit.*, p. 351-352.

33 Cfr. HEGEL, G. W. F. *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía. Op. cit.*, p. 34.

34 *Ibidem*, p. 33.

Así pues, podría decirse que la marcha de la filosofía no puede describirse como una progresión lineal —tal como ocurre en las ciencias—, ni como un único sistema que evoluciona unificando las filosofías anteriores —como por su parte lo pretendía Hegel—, sino que su devenir histórico parece describir la forma de un círculo.³⁵ Su estructura es la reflexión finita, la cual se desenvuelve en un *lógos* que involucra a los pensadores más importantes de todos los tiempos en torno a los problemas más fundamentales del hombre. Tal reflexión posee altos y bajos. Su destino es el permanecer inacabada, o el someterse a planteamientos siempre nuevos. Sin embargo, nos equivocariamos si viéramos en ello el fracaso de la filosofía. Su pluralidad se explica —como parte de la esencia histórica y finita del hombre— por su arraigo en la opinión, la cual pone a su vez de manifiesto los límites de la verdad que pueda alcanzarse acerca de aquellas cuestiones fundamentales que le ocupan; su carácter propio es abierto, susceptible de ser así o de otra manera.

El tercer rasgo de la filosofía —en contraposición a las ciencias positivas— parecen sugerirlo las dos afirmaciones anteriores. Se trata del **modo** en que hemos de relacionarnos con los autores clásicos. Antes habíamos hablado de una cierta exigencia de originalidad y luego afirmamos que la reflexión filosófica estaba estrechamente ligada a la opinión. Pues bien, esta última circunstancia exige que los clásicos sean asumidos críticamente. Si miramos la Historia de la Filosofía, podremos constatar que cada filósofo ha construido la identidad de su propio pensamiento a partir de la asunción crítica de las filosofías que le han precedido. Dicho elemento crítico fue señalado por Kant, quien estaba convencido de que la Metafísica no era una ciencia, y por tanto, que no debía asumírsela “pasivamente”, como quien aprende una ciencia o una doctrina. En la filosofía importa, ante todo, no dejar de lado la **espontaneidad** del pensar, aunque éste se encuentre involucrado estrechamente en la tradición que lo

35 En este punto podrían esgrimirse algunas objeciones. De un lado, podría negarse que la ciencia siga una **marcha lineal**, pues hay quienes sostienen que la ciencia no “progresar” en sentido estricto. Aunque ahora no podría discutir este problema, yo respondería lo siguiente: la ciencia marcha “linealmente”, porque el conocimiento científico exige, tal como lo señalamos anteriormente, la eliminación de los elementos ‘históricos’ que intervienen en él. En otras palabras, la ciencia marcha linealmente, pues su desenvolvimiento en el tiempo consiste en **dejar atrás su pasado**, aunque ello no implique un acercamiento progresivo a una especie de “Verdad Absoluta”. De otro lado, podría recusarse la imagen del círculo, mediante la cual he intentado caracterizar la Historia de la Filosofía. El profesor Javier Domínguez, por ejemplo, me ha hecho caer en la cuenta de que dicha imagen podría tener connotaciones ‘fatalistas’, dado su carácter cerrado. De otro lado, podría tenerse presente que el propio Hegel — frente al cual me he mostrado crítico— también empleó la imagen del círculo para describir la **reflexión filosófica**. Ante estas dos observaciones, yo replicaría: tal como se señala a continuación, la imagen del círculo busca destacar el carácter finito de toda reflexión filosófica. En ese sentido, el círculo permite mostrar intuitivamente que la Historia de la Filosofía se encuentra **inmediatamente presente** en la filosofía de la actualidad. Por esta razón, cabría pensar que la imagen del círculo pone en evidencia el hecho de que la filosofía está inevitablemente implicada en un devenir histórico que no puede ignorar. — Con el fin de evitar el carácter cerrado de la imagen del círculo, tal vez podríamos reemplazarla por la imagen de la espiral, la cual ha sido sugerida por Paul Ricoeur para explicar el proceso de la comprensión. Sin embargo, creo que lo esencial de este asunto no se resuelve en las imágenes que hemos empleado, si no en los argumentos que han sido presentados a lo largo de este trabajo.

precede. Por ello, Kant llegó a afirmar —en una conocida frase suya— que no se aprende filosofía sino, a lo sumo, a filosofar.³⁶ Husserl vio en dicha frase la **falta de cientificidad** de la filosofía y no se equivocó en ello.³⁷ Ahora bien, lo que ocurre es que la filosofía parece emparentarse más con un “saber hacer” —con una *techné*— que con un “saber acabado”, expresable en proposiciones. Por ello me atrevo a aproximarla más a las artes. No se trata de negar su rigor, sino de reconocer que para hacerse “filósofo” no basta con apropiarse la tradición que nos precede. Hay una opacidad inherente a la posibilidad de filosofar, que sólo podemos describir negativamente por la imposibilidad que enfrentamos de aprender filosofía. Tal imposibilidad se arraiga en las condiciones que antes señalamos a propósito del arte: si aprender es imitar —tal como lo sugiere Kant—, entonces no es posible filosofar si imitamos a los clásicos, apropiándonos pasivamente de cada una de sus doctrinas.³⁸

4. Conclusiones

En este ensayo hemos intentado responder a la pregunta por la pertinencia del estudio de los autores clásicos en la actualidad. Esta pregunta nos obligó a hacer un gran rodeo, mediante el cual intentamos mostrar que la apropiación de los autores clásicos hace parte de la esencia de la filosofía. Con el fin de sustentar esta tesis, intentamos caracterizar negativamente la filosofía como un cierto saber que no podría ser identificado sin más con las ciencias positivas, ni con el “mero opinar”: la filosofía es —según lo vimos— un saber que se arraiga en la *dóxa* y mediante el cual se entabla una relación crítica con ella.

Una vez establecido el estatuto epistemológico de la filosofía, procedimos a analizar el diálogo como fenómeno primigenio de la filosofía. Según pudimos constatar, el diálogo

36 Cfr. KANT, I. *Crítica de la razón pura*, p. 361-363 (A 836-839/ B 864-867); *Logik*, en: KANT, I. *Werke in zwölf Bänden*, Vol. VI: *Schriften zur Metaphysik und Logik II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1977, p.p. 444-450 (A 20-A 28).

37 Cfr. HUSSERL, E. *La filosofía como ciencia estricta*. *Op. cit.*, p. 44.

38 Esta afirmación la hace Kant en la *Crítica de la facultad de juzgar* a propósito del concepto de “genio”: “Y puesto que aprender no es sino imitar, la más grande aptitud, la facilidad para aprender (capacidad), como tal, no puede valer como genio” (§ 46). El paralelismo que existe entre la filosofía y el arte resulta entonces evidente. La filosofía requiere de un momento de “invención” que no es explicable a partir de su carácter histórico, pero que tampoco puede prescindir de la tradición que la precede. Se hace siempre filosofía a **partir** del pensamiento anterior, pero no como aquél que se limita a **aprender** (pasivamente) lo que la tradición le ha legado. Lo que dice Kant a propósito del **filosofar** al final de la *Crítica de la razón pura* resulta estrechamente ligado a lo anterior: quien se limita a aprender **históricamente** la filosofía, “no sabe ni juzga más que a través de lo que le ha sido dado. Disputadle una definición, y no sabe de dónde tomar otra. Él se ha formado tras una razón extraña, pero el **poder de imitación no es el poder de invención**, es decir, que el conocimiento no procede en él de la razón, y aunque se a, sin duda, racional, no obstante su objetivamente no es más que un conocimiento histórico”. Cfr. KANT, I. *Op. cit.*, p. 361 (A 836 / B 864); la negrilla es mía.

filosófico cobra importancia por cuanto en él se crea un espacio para la libertad, en el cual, empero, no se dejan de lado los determinantes históricos, culturales y sociales del hombre. Antes bien, el diálogo le permite al filósofo conquistar una emancipación de sí mismo en medio del ser determinado.

Finalmente, empleamos el modelo del diálogo —tal como lo hace Gadamer— para caracterizar la relación de la filosofía actual con los autores clásicos. Este procedimiento nos permitió mostrar cómo el estudio de los autores clásicos no sólo se legitima en la actualidad, sino que en él se revelan algunos rasgos esenciales de la filosofía, mediante los cuales ésta se diferencia de las ciencias. En este último estadio nos valimos de los clásicos para establecer tres rasgos esenciales de la filosofía. En un primer momento establecimos un paralelo entre la filosofía y las artes. Luego, intentamos mostrar cómo el estudio de los autores clásicos pone de manifiesto el carácter esencialmente histórico del filosofar. Ya para finalizar, intentamos precisar el modo en que — pese a tener que apropiarse la tradición precedente— la filosofía se caracteriza como una actividad específica, la cual no puede identificarse con la **apropiación pasiva** de las obras del pasado.

Apéndice

Crítica y Sociedad

Las anteriores consideraciones se han concentrado casi exclusivamente en la pertinencia del estudio de los autores clásicos en la filosofía actual. Sin embargo, tal como lo sugerimos al comienzo, esta perspectiva —sugerida por la propia pregunta— se queda corta cuando intentamos establecer el **sentido** de la filosofía entre nosotros. Esto último se debe a la siguiente consideración: la pertinencia de la filosofía depende de manera muy estrecha de ciertas condiciones sociales, históricas y políticas que una reflexión sobre la historicidad de la filosofía difícilmente podría resolver. Es aquí, empero, donde la reflexión debe hacerse cada vez más particular y donde estas respuestas de carácter tan general tendrían que someterse a prueba.

Si tomáramos como hilo conductor el modo en que la filosofía se relaciona con la opinión, tal vez podríamos hacer algunas observaciones tendientes a orientar una posible respuesta. Tal como se vio a lo largo de todo el ensayo, la opinión posee un carácter **fluctuante**. Ello implica que su **valoración** como algo “nocivo” o “útil” depende, no de su contenido específico, sino del **modo** en que nos relacionamos con ella. No obstante, cuando entramos a considerar la opinión en el ámbito social —es decir, cuando entramos en el plano de la **opinión pública**— su importancia adquiere proporciones insospechadas. En este caso, no se trata simplemente de lo que podríamos denominar un **cambio cuantitativo** en el valor de la opinión, sino que ésta parece sufrir una transformación **cualitativa** al entrar en la esfera pública. Inútil sería pretender explicar en pocas líneas cuáles son las leyes que rigen la opinión pública. Sin embargo, una aproximación descriptiva podrá darnos algunas ideas al respecto.

Cuando tratamos con la **opinión de la masa**, el diálogo parece insuficiente para que la filosofía desempeñe una “función ética”. En el fondo, puede parecer incluso ingenuo pensar que bastaría con dar lugar a un **cambio de actitud** en el individuo cuando, en realidad, éste se encuentra inmerso —al igual que el filósofo— en un opinar común que no sólo lo determina, sino que además ejerce un **gran poder** sobre él. En otras palabras, el hombre en medio de la masa se encuentra bajo una enorme influencia a la cual no puede hacerse frente apelando a un análisis psicológico de su comportamiento particular.

Si vamos algo más lejos, podremos asumir que, cuando la opinión dominante se erige por la fuerza, puede constituir un mecanismo de opresión, más aún si tal opinión dominante no ha sido **mediada** por la reflexión. La historia nos muestra cómo en épocas recientes, las principales víctimas de dicha **fuerza irreflexiva** son los individuos, cuya disidencia frente a lo comúnmente aceptado los señala explícitamente como “enemigos”, si no es que acaso los convierte en objetos de exclusión o **persecución**. El **Nacionalsocialismo** o el **Fundamentalismo religioso** nos brindan dos ejemplos de ello.

Nuestra sociedad, empero, no se encuentra lejos de este tipo de violencia que se ejerce contra el individuo que contradice la opinión de los demás. Si bien es cierto que en nuestro medio se trata de la opinión de unas minorías, lo cierto del caso es que los mecanismos de opresión a que éstas apelan resultan sumamente similares a los ejemplos antes citados. Hoy en día, los grupos guerrilleros o las autodefensas se proclaman a sí mismos como voceros de paz, pero, al mismo tiempo, declaran cínicamente “enemigos del proceso” u “objetivos militares” a todos aquellos individuos que se atreven a denunciar sus acciones insurgentes.

En tales casos se pone de manifiesto un modo **típico** en que opera la opinión irreflexiva. Ésta da lugar a un sectarismo radical, para el cual el único mecanismo que termina siendo juzgado como válido —y efectivo— es la violencia. La violencia es, en última instancia, aquella forma de conflicto que sustituye —por la marcada impotencia de uno u otro bando— el modo racional en que las opiniones divergentes se exponen a la discusión pública. En ese sentido, podría decirse con justa causa que el *lógos* es una de las primeras víctimas en tiempos de guerra. Toda **mediación conceptual** resulta superflua cuando se tiene a la mano un fusil para hacer valer el propio punto de vista frente al contrario.

Por tales razones, cabría juzgar como **ilusoria** la pretensión —sostenida desde antiguo— de erigir la filosofía como **educadora** de la sociedad. Sin embargo, ello no implica dejar de lado la injerencia de aquélla. Antes bien, significa que las preguntas que indagan por la posibilidad del pensamiento crítico deban contarse entre las más acuciantes del presente. ¿Cómo es posible una sociedad en la que la voz de la crítica pueda **regular** el poder irreflexivo que puede ejercer la opinión, o bien, **controlar** aquellos excesos o errores del gobierno en la proyección de la vida de un país? ¿Está la filosofía —o en general, la racionalidad humana— en condiciones de hacer algo en contra del generalizado sentimiento de impotencia que experimenta cada individuo cuando ha de enfrentar en la soledad un mundo que parece regirse por lo arbitrario?

Tales preguntas señalan tanto la **orientación** como los **límites** de toda reflexión filosófica.

El primer aspecto nos muestra que la postura crítica del filosofar no puede aspirar ingenuamente a imponerse sobre cada uno de los hombres como si la **reflexividad** pudiera constituirse en el elemento ético predominante en **cada** individuo. Sin embargo, la crítica ha de instalarse en la vida pública como un actor central. Quizá el único medio efectivo para tal fin es la escritura. Ya Kant había señalado como la auténtica revolución de la Humanidad, el hecho de que el ciudadano, sin renunciar a sus propios compromisos con la sociedad, hiciera un **uso público** de la razón para contrarrestar el “automatismo” o la “pasividad” en que nos encontramos como partes de la estructura social.³⁹ Actualmente, cabría agregar que el filósofo ha de resistirse ante la trama irreflexiva que se extiende sobre la sociedad y que muchas veces parece propagarse a través de los medios de comunicación.

En este último caso, cabría tener presente el efecto nocivo que muchas veces ejerce el periodismo de nuestro país en la solución de los conflictos públicos. No hace falta ser un sociólogo para constatar la manera absurda en que los medios de comunicación se convierten con suma frecuencia en instrumentos difusores de irreflexividad: difunden la opinión pública —casi siempre irreflexiva— como si ésta representara la opinión válida. ¿No vivimos acaso en sociedades que erigen como criterios de validez los porcentajes de una encuesta, sin interpretaciones que permitan comprender las tendencias dominantes, o bien, sin efectuar estudios que muestren la **exageración** o lo **infundado** que podría haber en una opinión determinada?

De esta situación resultan los límites del filosofar. Por ello, al comienzo de este ensayo nos mostramos desconfiados ante la posibilidad de **justificar** la labor filosófica únicamente a partir del estudio de los clásicos. Pues, para que la filosofía tenga un **sentido** para nosotros, no basta con que ésta se refiera críticamente a su propio presente, sino que además resulta necesario que la sociedad posea las condiciones necesarias para que la **racionalidad** se instaure como elemento regulador de sus procesos públicos. Ante ello el filósofo parece impotente, como aquél náufrago que lucha en soledad contra enormes olas en medio de una tormenta. Puede esforzarse en desplegar hasta sus últimas consecuencias el **lógos** filosófico, pero los actores del conflicto perseverarán —por su propia incapacidad para el diálogo— en el asesinato del pensamiento crítico o —tal como ha ocurrido en muchas ocasiones— en la suspensión del ámbito de **libertad** que ofrecen las universidades, haciendo de éstas un escenario para la guerra o la exclusión ideológica.

La situación de Colombia es desesperada. Si bien es cierto que esta constatación puede partir más de un sentir que del pensar, ello no le resta la necesidad apodíctica a que aspiran las ideas más abstractas. Por tal razón, es allí donde el preguntar tiene que examinar

39 Cfr. KANT, I. **¿Qué es la Ilustración?** En: KANT, I. *Filosofía de la Historia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1998. Traducido del alemán al castellano por Eugenio Ímaz.

con frialdad la distancia alienante del concepto y retroceder a su ámbito más elemental. ¿Se justifica filosofar, todavía hoy, en medio de la barbarie? Tal vez —a riesgo de parecer demagógico— la persistencia en la reflexión dependa ante todo de nuestras propias fuerzas. ¿Tendremos el valor para seguir adelante? Aquello de lo cual nos sintamos capaces determinará hasta dónde podremos llegar. ¿Es razonable perseverar en el sentido? Las únicas alternativas parecen llevarnos a la disyuntiva: la fuerza de espíritu o el cansancio, la persistencia en la razón o la resignación. Por el momento cabe sentenciar paradójicamente que, mientras vivamos en esta época de diálogo, la guerra para **nosotros** continúa.

Filosofía clásica y crítica filosófica. Un ensayo sobre la actualidad de la filosofía

Resumen. *Este artículo intenta responder a la pregunta por el sentido de la filosofía en la época actual. Para tal efecto, se adopta como hilo conductor la cuestión concerniente a la pertinencia del estudio de los autores clásicos en la filosofía actual. En este sentido, el artículo intenta mostrar que tal estudio constituye un fenómeno que se encuentra estrechamente ligado a la esencia de la filosofía. Con el fin de precisar mejor esta tesis, se procede a mostrar que el saber filosófico no puede confundirse con el saber científico, pero tampoco con el "mero opinar". Una vez que se muestra que el saber filosófico debe recibir el apelativo de "crítico", el artículo expone las razones por las cuales el estudio de los autores clásicos resulta pertinente para la época actual. Esto último se desprende de lo siguiente: el estudio de los autores clásicos permite comprender el propio presente, dando lugar a un ámbito de libertad. El artículo culmina con un cuestionamiento de la perspectiva en él adoptada para responder a la pregunta inicial.*

Palabras clave: *autores clásicos, crítica filosófica, filosofía, ciencia, o opinión.*

Classical Philosophy and Philosophical Critique. An Essay on the Relevance of Philosophy

Summary. *The article aims to answer to the question about the sense of philosophy in the present time. In order to do so, it is adopted the matter concerning the relevance of studying classical authors as a main idea. In such sense, the article aims to put forward that such study is an issue linked closely to the essence of the philosophy. For determining exactly this thesis is put forward that philosophical knowledge is neither scientific knowledge nor mere opinion. Once it is established philosophical knowledge as a critic one, the article expounds the reasons by which the study of classical authors is relevant in the present time. From this last point it follows that the study of classical philosophers allows to understand the present time itself, giving thus a place for the scope of freedom. It ends with a question about the view adopted in the article itself in order to answer the initial question.*

Key words: *Classical Authors, Philosophical Critique, Philosophy, Science, Opinion.*