

The background is a solid teal color. Overlaid on it is a large, abstract, orange line drawing that resembles a stylized tree or a complex, flowing path. The lines are thick and organic, creating a sense of movement and depth. The drawing starts from the top left, flows down and around, and then curves back up towards the right side of the frame.

Vicente Santuc S. J.

el topo en su laberinto

**introducción a un filosofar
posible hoy**



**ANTONIO
RUIZ**
DE MONTOKA
UNIVERSIDAD JESUITA

EL TOPO EN SU LABERINTO

INTRODUCCIÓN A UN FILOSOFAR POSIBLE
HOY

VICENTE SANTUC

El topo en su laberinto

Segunda edición: agosto de 2017

© 2005, Herederos de Vicente Santuc

© 2017, Universidad Antonio Ruiz de Montoya

Av. Paso de los Andes 970, Pueblo Libre

Telf. (511) 7195990 - 137

fondo.editorial@uarm.pe

www.uarm.pe

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú No.:
ISBN:

Impreso en el Perú por: Litho & Arte S.A.C

Jirón Iquique, 046, Breña

Tiraje: 500 ejemplares

Agosto 2017

No se permite la reproducción, total o parcial, de ninguna parte de este libro sin el permiso escrito de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya.

INTRODUCCIÓN

1. CONSIDERACIONES INTRODUCTORIAS

1.1. Objetivo del curso

La intención de este curso es ser una introducción a un filosofar posible hoy. Si bien los estudiantes serán confrontados con muchos conceptos y conocimientos nuevos, de los cuales tendrán que saber dar cuenta, la intención es, sobre todo, tratar de introducirlos y lanzarlos al pensar filosófico, a *una posible manera de filosofar hoy*. Se quiere insistir sobre el «acto» de filosofar, dando a la palabra *acto* el sentido estricto que la opone a «potencia».

El curso asume un filosofar latente en cada uno. Por ello, se esforzará en hacer pasar al acto una posibilidad ya presente en los alumnos que se acercan por primera vez a la filosofía. Todos vienen evidentemente con un conjunto de preguntas más o menos claras, más o menos bien formuladas sobre el mundo, el sentido de su vida y también sobre la mejor manera de plantear y seguir esas preguntas latentes, que, siempre, buscan en todos nosotros su propia expresión.

Asumir lo que estamos diciendo es pensar que en todos los estudiantes, como en todo ser humano, la filosofía vive ya de manera real aunque, probablemente, en forma «salvaje», carente de método y sin mayor «conciencia» de ella misma. Con estas últimas afirmaciones, ya he manifestado mi manera de entender la filosofía y a qué tipo de filosofar quisiera invitarlos.

1.1.1. Una manera de entender la filosofía

Con las anteriores aseveraciones, estoy señalando que para mí —y de acuerdo con la práctica heredada de Sócrates— la filosofía está del lado de la vida cotidiana, de las preguntas que uno se hace a diario: ¿Qué es vivir? ¿Qué sentido tiene el trabajo que hago? ¿Qué es hacer bien las cosas? ¿Cómo vivir bien en tanto ser humano? Esas expresiones son, al mismo tiempo, una forma de tomar distancia de otras maneras de entender la filosofía. Según mi parecer, lo más importante en el filosofar no es un hecho, ciertamente necesario pero no suficiente; a saber,

el que la filosofía se presente como un «corpus de saberes o conocimientos enlazados por una gran exigencia lógica y respaldados por un acucioso esfuerzo de avalar toda afirmación con referencia a la tradición filosófica». Esa idea de filosofar existe, y la encontrarán en aquellos que tienden a hacer de la filosofía una «ciencia», es decir, que la consideran como uno más de los «corpus de saberes» que representan las diferentes ciencias. Como sabemos, cada ciencia es un corte epistemológico particular que define su objeto, su método propio y su propio sistema de verificación. Pero, según lo que nos dice Heidegger, «el arraigo de las ciencias en el fundamento de su ser, es para ellas cosa muerta»,¹ se les escapa. El sentido y valor de las ciencias tiende a medirse por la utilidad «práctica» de estas, en su finalidad en su propio campo, en relación con otro; y en ellas hay olvido de su sentido en relación con la pregunta por el sentido de la vida.

Otra idea de lo que es la filosofía suele estar presente en la mente de los estudiantes que han recorrido, durante la secundaria, como «a marchas forzadas», la historia de la filosofía. Al estar los autores limitados y reducidos a imágenes simplificadas, el alumno suele creer que cada filósofo se ha esmerado en ser original en su propuesta de una nueva visión sistemática y abstracta del mundo y del ser humano. En tal perspectiva, hacer filosofía, ser filósofo sería ser capaz de dar cuenta de la historia de la filosofía, correlacionando los diferentes sistemas. Nosotros también vamos a hacer algo de historia de la filosofía, pero en ella nos interesará reconocer y seguir el diálogo existente entre los filósofos, para entrar, igualmente, en un diálogo entre ellos y nosotros. La historia del pensar filosófico anterior no es un «legado» inerte, sino una obra todavía viva que nos llama a plantearnos sus mismas preguntas y a responderlas hoy.

Para nosotros, la filosofía estará, sobre todo, del lado del «saber-hacer», del «saber-sentir» y del «saber-vivir». Con tal declaración, estoy señalando que la filosofía solo existe como acto y que, por lo tanto, aunque así parezca en el currículo académico, no es un espacio cortado en la geografía de las disciplinas académicas, al lado de la historia, la literatura, el arte, las matemáticas, etc. No olvidemos que la vida de uno no respeta esos cortes, esas reparticiones de los saberes en espacios abstractos según lo que estila la docencia académica.

Espero poder hacerles ver y sentir cómo los textos o los temas que alimentan el acto de filosofar pueden ser literarios, artísticos, científicos o políticos. Todos ellos son *textos* en donde se ha expresado, al mismo tiempo que las preguntas del hombre, una cierta manera de estar en la vida, de entenderla, de vivirla desde cierta actitud. La *actitud* es lo que nos va a interesar, junto con el *núcleo afirmativo* que la sostiene y se expresa en *formulaciones* más o menos *sistemáticas*.

¹ Cfr. Heidegger, M. *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Universitaria, 1997, y las consideraciones de «La época de la imagen del Mundo». En *Caminos del bosque*. Madrid: Alianza, 1995.

Lo que estamos diciendo —que la filosofía no es un mero corpus de saber específico— tiene tal relevancia que nos atrevemos a afirmar que es posible leer, e incluso «explicar», textos filosóficos sin filosofar. Filosofar es ante todo «un acto autodidacta». Es acto que, como todo acto, nace de un deseo, de un sentimiento, de sentir en nosotros la presencia de una ausencia o la presencia de preguntas como: ¿qué es la vida?, ¿qué es la verdad?, ¿qué sentido tiene esa vida que me ha encontrado un día? Y, notémoslo, «sentido de la vida», «verdadera vida» y «verdad» quedarán para nosotros siempre ausentes, puesto que siempre los buscamos.

Uno de los rasgos de nuestro mundo actual secularizado y tecnificado —después de la «muerte de Dios» que señaló Nietzsche, y luego del surgimiento y desgaste de diferentes sustitutos suyos (ciencia, historia, etc.)— es que siempre vivimos bajo la forma del «proyecto», del «quehacer», de lo «siempre nuevo». Nos fijamos siempre más y más objetivos por alcanzar. Así vivimos. Siempre hacemos proyectos, pero, al mismo tiempo, afirmamos que el sentido de nuestras historias individuales o colectivas se nos escapa. Tendemos a creer que nos manejan los «condicionamientos socioculturales y psicológicos» y, sin embargo, nos empeñamos en «proyectos personales» que llevamos como «burbujas clausuradas sobre ellas mismas» y en cuyo interior nos convencemos de que nuestras acciones cobran sentido. Así definimos «finalidades» y «metas», sin nunca llegar a un logro en donde descansar.

Es evidente que se nos escapa el *sentido* de esos proyectos a los cuales siempre nos lanzamos y mediante los que procuramos dar sentido a nuestra vida. En la vida diaria vamos de cosa útil en cosa útil, pero la «utilidad de esa utilidad» —si nos ponemos a pensarlo— permanece a menudo dudosa, poco clara. Se nos escapa, a fin de cuentas, el «sentido del sentido», la significación última de todas las significaciones particulares que manejamos. Y así vivimos una «existencia perezosa» que se arrastra al interior de sentidos «presupuestos» o «recibidos». Tenemos un modo de vida (la moderna) en el que la tecnociencia y su lógica han arrancado al ser humano de sus arraigos «naturales» en la tierra. Lo arrancan de esas raíces que son para cada uno de los humanos sus tradiciones culturales razonables, sus relaciones afectivas, las instituciones soportes de lo razonable entre nosotros, etc. Así vemos al ser humano como proyectado en múltiples figuras de «realidades virtuales». Pensemos en la economía especulativa en que estamos apresados, que algunos autores comparan con un gran casino mundial, y que ha perdido su sentido: servir al hombre, a todos los hombres; pero pensemos también en tantos jóvenes y adultos que, mediante Internet, viven largas horas de su vida en realidades virtuales, explorando en la pantalla de su computadora posibilidades que los asustan en la realidad, ya sean actividades arriesgadas o diferentes formas de amor.

Ayer era posible para todos los humanos encontrar el sentido de la vida en la religión y, más recientemente, para muchos, en los grandes proyectos sociales, en la revolución o en la dedicación a la ciencia. Esos «grandes relatos» que han sostenido el caminar del ser humano en su historia parecen haberse agotado. Hoy, después de su muerte, se habla de «época del vacío». Ya no nos movilizan dichos grandes relatos: ni el marxismo ni la democracia ni la libertad ni el progreso. Y al ser humano contemporáneo todo le parece lleno de trampas; incluso para algunos ya no es pertinente la pregunta por el sentido. Tales actitudes y tales pretensiones tocan directamente a la filosofía en tanto que, en esa perspectiva, se la quiere limitar a un lenguaje científico que tendría que procesar el duelo por la «sabiduría» de ayer. Mi propuesta va por el regreso a la filosofía como sabiduría y como pregunta por el sentido. Pero hará falta precisar de qué «sabiduría» se trata y qué se entiende por «sentido».

De momento, estamos dando vueltas en torno a la palabra «filosofía». No tenemos una cosa: cuando buscamos el sentido de una palabra que desconocemos, ¿qué fórmula usamos? Decimos: «¿Pero qué *quiere* decir esa palabra?». Se ve que acudimos a la voluntad, pero ¿por qué? ¿Por qué no decimos sencillamente «Qué dice esa palabra»? Conviene explicar la fórmula: quien dice «querer», dice «intención de un sujeto»; por lo tanto, «presencia subyacente de una persona», de un Yo. Al preguntar por el sentido de la filosofía, nos interrogamos sobre «voluntades, intenciones» subyacentes a todo discurso filosófico.

Con lo que acabamos de decir nos encontramos frente a un *axioma* que nos puede servir en adelante: *solo tiene sentido aquello que es efecto de una voluntad, incluso inconsciente* (por ejemplo, los lapsus); *o sea, solo tiene sentido aquello que es manifestación de una subjetividad*. Así, no nos preguntamos por el sentido de un árbol, de un perro, o si lo hacemos, es desde la fe en un Dios creador o desde la inscripción de la cosa en un mundo humano. En cambio, sí preguntamos por el sentido de una palabra, de una actitud, de la expresión de un rostro, de un gesto.

1.1.2. Filosofar es exponerse a preguntas

Cuando proponemos asumir el filosofar como «acto» y «espacio de un sentido», asumimos que si uno pretende tratar una cuestión filosófica sin exponerse a esta, sin dejarse interrogar por ella, entonces no está filosofando. Todas las preguntas filosóficas, incluso las de lógica, nacieron del deseo, de la voluntad de entender, de comprender una dimensión humana.² Filosofar es siempre, por lo

² Una reflexión de Wittgenstein puede ayudarnos a entender esto cuando él considera que «la lógica y la ética son fundamentalmente lo mismo, no son más que el deber hacia uno

tanto, explorar ese espacio de los posibles del espíritu, espacios que son también los del sentir en nosotros. Se trata de explorar y dar cuenta de lo que somos como espíritu encarnado, «cuerpo habitado por la palabra». La tentación es refugiarse en un solo polo: cuerpo o espíritu.

Hemos dicho que se trata de «exponernos a preguntas». Siendo así, podemos decir que no es filosófico el espíritu de aquel —quienquiera que este sea— que llega al discurso filosófico con una suerte de blindaje, con una respuesta ya lista para cualquier cuestión y que renunciaría a volver a empezar. La filosofía es, profundamente, fragilización: nos sitúa siempre en medio de un caminar, de un desequilibrio sentido, de una búsqueda.

Hegel dijo algo muy pertinente cuando propuso a la vaca como modelo del filosofar. La vaca frente a la hierba no se queda en la inmediatez de la sensación de lo verde. No, ella procura «dar cuenta» (*logon didonai*, como decían los griegos, es decir, respetar aquello que tengo en frente e inscribirlo en el logos) de la hierba como alimento. ¿Cómo lo hace? Convirtiendo la hierba en lo que es para ella, es decir, «alimento». La corta, la come y la traga, pero no se queda en la inmediata sensación de alimento ni en la primera digestión. Rumiará la hierba una vez, dos veces. Haciendo eso, ¿qué hace? Analiza la hierba, la descompone en sus nutrientes, con paciencia. La vaca hace su análisis pacientemente y llega a la síntesis alimenticia, que es para ella la hierba comida. La filosofía también es ejercicio de paciencia, de análisis detenido, hasta llegar a una síntesis.

Si las cosas son así, ¿cómo será el acercamiento a un texto filosófico? La «lectura filosófica» no se limita a la lectura de un texto que habla de filosofía, tampoco a la búsqueda del texto adecuado o de aquel que despierta inmediatamente afinidades conocidas en mí. ¡Cierto, ojalá lo encuentre! Pero tenemos que saber que en la lectura filosófica lo que debemos encontrar es lo que el autor *quiso decir*. Por lo tanto, es necesario saber cómo leer un texto filosófico. Fue para eso que ustedes se prepararon durante los dos años de Humanidades: para ser fieles al texto y no contentarse solo con lo que el texto despertaba en ustedes. Así, lejos de «contentarme» con insistir en lo que *me dice* o *me recuerda* el texto, tengo que comprender que la lectura filosófica es un ejercicio de desestabilización, de desconcierto, de paciencia frente a un texto para reconocer las ideas principales, la estructura lógica de su argumentación, los presupuestos sobre los cuales se desarrolla la actitud frente a la vida que allí se manifiesta. Por lo que voy diciendo, pueden notar la invitación a salir de sí mismos para ir hacia la objetividad del *logos*, de la razón presente en tal discurso o tal conducta.

mismo». Véase Ray Monk. *Ludwig Wittgenstein*. Barcelona: Anagrama, 2002, p. 39.

Conviene decir aquí una cosa que creo importante: uno nunca acaba de leer un libro, pero, sobre todo, no termina de leer el mundo y su propia vida. Siempre se debe volver a empezar, y en eso hay que fiarse de la sensibilidad que se implica en dicha lectura. En ella descansa nuestra presencia en el mundo: la fuerza de creación, invención o parálisis que hay en nosotros. Recordemos una idea: el filosofar de todos los filósofos arrancó de un *sentir*. El de los griegos, surgió de la admiración frente al cosmos y su orden. En la actualidad, para muchos, ese *sentir* será el «escándalo» frente al mundo de injusticia que hemos construido. En la indicación del nuevo sentir, se señala el giro antropológico de la filosofía que deberemos saber ubicar.

En cada caso —griegos o modernos— el sentir está allí. No se trata del «sentir epidérmico», en el cual el EGO se regodea en el placer o el miedo/angustia, sino de ese sentir profundo que los antiguos llamaban «sexto sentido» (confluencia en nosotros de los cinco sentidos) y en el que nos sentimos articulados con algo otro. En ese sentir nos sentimos presentes en el Ser, presentes en una Presencia, en una Alteridad que nos desborda, en donde y desde donde nos recibimos y que nos trabaja. «El ser vivo —dice R. Barbaras— no puede ser entendido como un ser substancial que se relacionaría “después” con el ambiente, ni tampoco como una mera producción de ese ambiente. Es contemporáneo de esa relación y no hace a fin de cuentas que uno con él».³

En el filosofar se trata de un ejercicio de escucha, diálogo, «exposición a», riesgo que se corre para abrirnos a diferentes dimensiones de nuestra vida. Consiste en el *hecho* de esa vida nuestra, cuya pregunta está oculta por tantas «ideas sobre» y ofertas del mundo técnico y económico. Se trata de reexaminar presupuestos y sobreentendidos, tanto los de los textos escritos como los del texto que es la vida de uno o la vida en general. La filosofía es búsqueda de lo que falta todavía por pensar, de lo que queda no pensado dentro de todo lo ya pensado.

Ahora bien, hay que saber, como muy bien dice Heidegger, que «la filosofía no puede producir un efecto inmediato que cambie el estado presente del mundo. Y eso no vale solamente para la filosofía sino para todo aquello que no es más que *preocupaciones* y *aspiraciones* del hombre». Este mismo filósofo, con tono muy desencantado, sigue diciendo: «Sólo un dios puede todavía salvarnos. Sólo nos queda como posibilidad la de preparar, en el pensamiento y la poesía, una disponibilidad para la aparición del Dios o para la ausencia del dios en nuestro declinar».⁴ Del texto de Heidegger quedémonos solo con la llamada de atención para tomar conciencia de que vivimos un momento muy serio, y con

³ Ver Renaud Barbaras. *La perception, essai sur le sensible*. Ed Hatier: París, 1994, p. 61.

⁴ Cfr. Heidegger. «Réponse et questions sur l'histoire et la politique». En *Der-Spiegel*. París: Ed. Mercure de France, 1977, p. 49.

la idea de que nos toca preparar, en el pensar, algo que debe venir para poder vivir juntos como humanos y no como máquinas programadas por un sistema.

Todo lo que estoy diciendo quizás vaya en contra de cierta idea de filosofía que podrían tener y según la cual esta se interesaría, con prioridad, por las ideas llamadas abstractas, por los conceptos, por la lógica.

En esa idea de la filosofía no se ve cómo esta se interesa por el cuerpo, el soma, el sentimiento, la historia. Pero quizás hoy más que nunca, en un mundo que nos hace vivir en abstracciones —como lo es la economía o lo fueron las ideologías—, tengamos que hacer cierto trabajo para llegar a ver que lo que importa en la filosofía es la «comprensión de la experiencia humana». Como sabemos todos, dicha experiencia no es solo *logos*; es también *soma*, *cuerpo*, *historia* y, por lo tanto, desorden y no solo razón.

Tenemos que ir hacia una idea de la filosofía considerada como «modo de vida», como «práctica encarnada». La filosofía es, al mismo tiempo, «medio y expresión» de esa práctica encarnada. Así entendida, se nos aparece ante todo como una manera de vivir, pero una manera de vivir muy estrechamente ligada con el discurso; es decir, con el esfuerzo para buscar el *logos*, la razón, lo razonable. Como podemos suponer, eso nunca se acabará. Pero, en ese mismo nivel, todos y cada uno de nosotros tenemos ya una práctica: hemos vivido una vida que ha procurado buscar su discurso, aunque sea juntando y sumando pedazos de discursos (religioso, ético, estético, político, etc.), sin preocuparnos mayormente quizás por el «andamiaje» subyacente de prejuicios y actitudes que sostiene cada uno de ellos. Desde Sócrates, la filosofía es invitación a preguntarnos por los andamiajes que sostienen lo que vivimos y lo que decimos. Como ya lo hemos indicado, Heidegger nos señala la urgencia de pensar el andamiaje que sostiene nuestros tiempos: la ciencia y la técnica. Ellas caminan sobre un «no pensado», según nos dice Heidegger junto con muchos autores contemporáneos. La tecnociencia, producto nuestro, nos sostiene y nos desborda. Si algo pretende este curso es despertar en cada uno cierta disponibilidad para pensar y pensar esas circunstancias nuestras.

Iniciando ese caminar filosófico, es conveniente saber que el discurso filosófico, el de ayer y el de hoy, llegará a «prender verdaderamente en nosotros» (como prende el fuego en la leña), si sabemos referir las temáticas y los problemas —que vamos a ver a lo largo del curso— a la experiencia de uno mismo, a las preguntas que cada uno se hace, a las ideas que le han venido a la mente, a lo que cada uno, alguna vez, ha pensado sin atreverse quizás a pensarlo verdaderamente. Como dice Nietzsche, «Hay que atreverse a pensar lo que ya sabemos».⁵

⁵ Cfr. Nietzsche, F. la IV parte del prólogo de la *Gaya ciencia*. Madrid: Akal, 1988 y *Sobre el porvenir de nuestras instituciones educativas*. Barcelona: Tusquets, 2000, en especial la V conferencia.

La filosofía es el camino para ello. Hoy el espacio de filosofar está abierto por la afirmación de la autonomía de la razón moderna y sus productos, por la tecnociencia y sus efectos, por el lenguaje matemático erigido en criterio de verdad y sus efectos. Para asumir las preguntas que desde esos espacios se nos presentan, es necesario pasar por el pensar filosófico griego y europeo. Nuestro mundo, con las preguntas señaladas y que hoy son mundiales, es hijo de esas dos tradiciones. Dichos problemas no nos vienen de otras tradiciones: chinas, africanas o americanas, etc. Esa herencia es una circunstancia de nuestra historia humana occidental que debemos saber reconocer como un hecho.

La filosofía pretende llevarnos a más y mejor conciencia de lo que vivimos y a saber valorar las «puntas de pensamiento» que surgen en nosotros. Lo veremos más adelante con Kant: la filosofía *no se aprende*; por lo mucho, lo que podemos hacer *es aprender a filosofar*, a ser autodidactos. Nosotros, en este curso, nos situaremos en la línea de lo que se proponía el viejo profesor Kant en sus cursos, cuando decía: «Los alumnos tiene que ir a la Escuela no para aprender pensamiento, sino para aprender a pensar y a conducirse».⁶

Este curso quiere ser una invitación a preguntarse por lo que uno puede hacer con los conocimientos adquiridos. Al decir eso, tomamos posición en una tensión que siempre existe en filosofía; es la tensión entre dos maneras de entender la Sofía. ¿La «sofía» de la cual se quiere ser amigo es «saber, conocer» o es «sabiduría, es decir, saber hacer y saborear las cosas, la vida»? Ustedes saben que en sus orígenes nuestra comprensión de la filosofía fue marcada por la figura de Sócrates, quien tanto insistió sobre la coherencia de vida.

Asimismo, ya saben que en la *Apología de Sócrates*, Platón reconstituye a su manera el discurso de Sócrates delante de sus jueces. El mismo Sócrates narra cómo uno de sus amigos, «Cherefón», había preguntado al Oráculo de Delfos si existía alguien más sabio que Sócrates. El Oráculo contestó que no. Y Sócrates, preguntándose lo que había querido decir el oráculo, realizó una amplia encuesta entre todos los que, según la tradición, poseían la sabiduría, es decir, «el saber, el conocer». Su encuesta lo llevó a visitar a «hombres de Estado, poetas, artesanos», a fin de descubrir a alguien más sabio que él mismo. Y Sócrates se percató de que todos ellos creían saberlo todo a partir de la pequeña porción de saber-conocer que tenían, mientras que de hecho no sabían nada sobre la verdadera pregunta: ¿qué es el hombre? Eso lo llevó a concluir que si el Oráculo decía

⁶ Cfr. Kant, I. *Sobre la enseñanza de la filosofía* (noticia de la inauguración de sus lecciones en el semestre de invierno de 1765-1766). El texto está tomado de la *Werke in Zehn Banden*. Darmstadt: Weischedel, 1981, tomo II, pp. 907-910. Usamos la traducción de Ciro Alegria que aparece en *Filosofía moderna: selección de textos*. Lima: PUCP, 2000.

que él era el más sabio, era porque no creía saber lo que no sabía.⁷ De allí viene la definición platónica del filósofo en el *Banquete*: «El filósofo no sabe nada, pero es consciente de su no saber».⁸ Un refrán chino dice algo parecido: «Lo que sabemos, saber que lo sabemos; lo que no sabemos, saber que no lo sabemos» . Del espacio de ese «no saber» nace la pregunta filosófica: ella abre a aquello que nos desborda y que el pensar no puede dominar.

La tarea que se asignó Sócrates después del Oráculo fue la de hacer tomar conciencia a los demás de su «no saber», de su «no sabiduría». Cuando dice que él «sabe una sola cosa, a saber, que no sabe nada», lo que hace es rechazar la concepción tradicional del saber. Su método —la famosa ironía, ironía de ignorancia simulada— servirá para decir que «saber y verdad» no pueden ser recibidos ya hechos, sino que deben ser engendrados por uno mismo. Es lo que pretendió hacer con los diálogos que tenía con todos sus conciudadanos. Así que la filosofía no se recibe como si fuese un paquete listo para llevar; no, ella existirá en uno en la medida en que cada uno la engendre en sí mismo.

1.2. ¿De qué se puede hablar en un curso titulado «Pensamiento crítico o «Filosofar hoy»?

Pensamiento: Descartes dio de este término una definición amplia que puede servirnos. Pensar remite al conjunto de actividades espirituales. Él decía: «Entiendo por pensar todo lo que sucede en nosotros de tal modo que lo percibimos inmediatamente por nosotros mismos: por lo tanto, no solo entender, querer, imaginar, sino también sentir es lo mismo que pensar».⁹ Lo importante aquí es el «por nosotros mismos».

Más tarde, sobre todo a partir de Kant, el término se va a reservar para la actividad del entendimiento en general, en cuanto es distinta de la sensibilidad y la actividad práctica. Bastan estas indicaciones para mostrar cómo la palabra «pensamiento» puede cubrir un abanico más o menos grande de nuestras actividades.

Crítica: Es un término introducido por Kant para designar el proceso según el cual la razón emprende el conocimiento de sí misma y de sus operaciones. No es la crítica de libros, de sistemas, etc., sino la crítica de la facultad de la razón, de la distancia que tomará ella para consigo misma, en relación con la actividad que la lleva a los conocimientos que puede alcanzar.

⁷ Cfr. Platón. *Apología*, 20-23. Madrid: Gredos, 1990. (Diálogos; I).

⁸ Cfr. Platón. *Banquete*, 202d-240b. Madrid: Grados, 1990. (Diálogos; III).

⁹ Cfr. Descartes, R. «Les principes de la philosophie», 1, 9. En *Oeuvres*. París: Gallimard, 1952.

El esfuerzo del pensamiento crítico lo vamos a llevar adelante dialogando con varios autores. Ello nos pondrá frente a la pregunta de la pertinencia o no del diálogo con otros pensadores, con otros pensamientos de otras épocas. Lo haremos para llegar a una propuesta de un pensar posible hoy. Se tratará de «una» propuesta, de «un» pensar: al decir esto, reconocemos, por lo tanto, la singularidad de nuestro esfuerzo. Pueden existir, y de hecho existen, otras maneras de filosofar.

Pero ¿no será incoherente ese recurso al diálogo con otros autores cuando acabamos de decir que «la filosofía existe en uno en la medida en que la engendra en sí mismo?». ¿A qué viene ahora dar tanta importancia a la «escucha de» y «al diálogo con» otros discursos? ¿Por qué tal referencia al «diálogo» cuando se sabe que cada quien les da el sentido a las proposiciones de los demás? En sus estudios anteriores de Humanidades les han entrenado a estar atentos a lo que cada texto les decía «a cada uno». En esa lógica, con justa razón, uno puede ser inducido a pensar que cada quien solo encuentra, en su experiencia de lectura, aquello que aporta. He allí un problema serio y que se debe considerar. De hecho, está planteado el problema de saber cómo aprendemos algo, cómo podemos llegar a comprender más allá de lo que percibimos espontáneamente. Como veremos más adelante, Platón se planteó ya esa pregunta, y para su respuesta acudió a la «reminiscencia». De momento enunciemos solo algunas proposiciones: es evidente que nadie sabe todo por anticipado; por lo tanto, aprendemos algo; y es un hecho que eso ocurre mediante el lenguaje. Cada palabra de un texto, difícil o no, despierta en nosotros pensamientos que, de cierta manera, ya nos pertenecían. Pero las significaciones recibidas, a veces, se anudan en nosotros en un pensamiento nuevo, que no teníamos y que remodela los anteriores. En algún momento eso nos ha ocurrido a todos.

En esa experiencia puede ocurrir lo siguiente: uno se encuentra como trasladado al centro del texto leído y es como si se entroncase con su fuente. Si de algo se trata en filosofía, con los autores y sus sistemas, es de entroncar con el pensamiento del otro a través de sus palabras. Se trata de llegar a «una reflexión» en el otro, es decir, de dejarse llevar por el poder de pensar en él. Y eso es lo que enriquece nuestros propios pensamientos.

Ahora bien, con lo anteriormente dicho, asumimos que pensar es algo valioso y que vale la pena entrar a filosofar. Pero ello no es tan evidente. Wittgenstein se preguntaba: ¿Para qué piensa el hombre? ¿Con miras a qué? ¿Será que el hombre piensa porque el pensamiento ha dado pruebas de sí? ¿Por qué, finalmente, pienso que es ventajoso pensar? Muchos están tentados de decir que el animal, que no piensa, es mucho más feliz. No era el parecer de Sócrates, quien decía que una vida sin pensamiento no merece la pena ser vivida. En el camino tendremos que enfrentarnos a esas preguntas.

2. ¿QUÉ NOS HACE PENSAR Y NOS HACE ENTRAR A LA FILOSOFÍA? LA FILOSOFÍA COMO DIÁLOGO: LA HERENCIA GRIEGA

2.1. Sobre «¿el “qué” que nos hace pensar?», la respuesta de los griegos: admiración e inmortalidad

La pregunta por el «qué nos hace pensar» no va a la búsqueda de causas e intenciones. Más bien, *constatamos* que el hombre piensa y necesita pensar, y podemos constatar también que el pensar forma parte de esas dimensiones que encontramos en el ser humano, pero que, como el silbar o el cantar, no dejan ninguna huella tangible.

No sirve de mucho hacernos la pregunta por el *momento y el modo en que* empezó el pensar en el ser humano. Constatamos que ahí donde encontramos hombres, los hallamos pensando. Por ello, se puede asumir que el pensar es contemporáneo del ser humano, contemporáneo del lenguaje, de ese acto mediante el cual el hombre toma distancia de las cosas, organiza un mundo suyo y le da sentido. De hecho, esto es lo que nos dicen la *antropología física y la antropología cultural*, como veremos más adelante.

Si bien el surgimiento del pensar no tiene fecha adjudicable, es relativamente fácil señalar una fecha para los inicios de la filosofía en cuanto tal. Esta empezó en Grecia, en torno al siglo v a. C. Es allí donde podemos reconocer a la vez lo que empujó a los griegos a la filosofía y qué sentido le daban a esa actividad, el cual es notable. Para ellos, el pensar filosófico colocaba a los mortales cerca de los dioses. Gracias a la filosofía, los mortales participaron, en algo, de la inmortalidad de los dioses. Pero ¿qué cosa empujaba al filosofar? Según los griegos, la filosofía era la contemplación pura de la belleza del cosmos, y suponían que todo lo existente representaba un espectáculo digno de los dioses. A la pregunta de *por qué* era mejor escoger nacer que no hacerlo, Anaxágoras contestó: «Únicamente para ver los cielos y lo que en ellos se encuentra: estrellas, sol, luna». Aristóteles es del mismo parecer: «Uno debe filosofar —decía él— para reconocer la belleza del cosmos y contemplarla, o dejar la vida e irse lejos de aquí».¹⁰

Como los griegos, solo podemos valorar convenientemente la filosofía como camino hacia la inmortalidad si, aun cuando sabemos que la inmortalidad del alma no es una evidencia (ver, al respecto, Sócrates en el *Fedón*), queda en nosotros la preocupación por nuestra «perpetuidad». Normalmente, los griegos asumían que con la muerte corporal moría el hombre. Pero podemos recordar que en tiempos de Homero, mediante la «ofrenda-sacrificio» de la vida, el ser

¹⁰ Cfr. Aristóteles. *Ética Eudemia*, 1216a. Madrid: Gredos, 1985.

humano podía elevarse por encima de su mera existencia humana. La *polis* entonces le brindaba la inmortalidad de su Yo ideal, es decir de su nombre.¹¹

Los griegos compartían la idea de que todos los mortales tenían que esforzarse por ganar la inmortalidad. Existían diferentes maneras para ello: la acción digna de ser alabada, la victoria en los Juegos Olímpicos, la gloria de una muerte heroica. En un momento dado, la filosofía será considerada como la mejor vía. Lo único necesario era llegar a instalar su morada en medio de las cosas que existen «por siempre jamás». La facultad para ello era el *nous*, facultad divina en el ser humano, capaz de abrirse al infinito.

Los antiguos eliminaban de la filosofía lo histórico y contingente, que son siempre cambiantes y diferentes. La *admiración* filosófica se dirigía al orden armonioso que sostiene todas las cosas del universo. Es un «orden invisible» en sí mismo, pero es él quien sostiene todo lo visible. Por lo tanto, la filosofía comienza con la toma de conciencia de un orden invisible, armonía invisible «que vale más que la visible».¹²

Desde Parménides, el SER designa esa totalidad invisible, no perceptible pero implícitamente manifiesta en todo lo que aparece.

Un texto de Coleridge nos puede conducir a esa conciencia admirativa frente al ser en cuanto tal, presente en el mundo de los fenómenos. Merece la pena recogerlo:

Alguna vez has elevado tu espíritu hasta considerar la existencia en ella misma como mero hecho de existir. ¿Te has dicho a ti mismo, sopesando bien las palabras «eso es», indiferente en ese momento a que se encuentre cerca de ti un hombre o una flor o un grano de arena; en una palabra, sin referirte a tal o cual modo de existencia? Si has llegado verdaderamente a ese punto, habrás sentido la presencia de un misterio que paraliza tu espíritu de terror y extrañeza. Las mismas palabras «no hay nada» o «antes no había nada» son una contradicción en sus términos. En nosotros hay algo que rechaza tal proposición del brote y de la potencia de una luz que niega el hecho, en nombre de su propia eternidad. No ser es por lo tanto imposible; ser, incomprensible. Si dominas esa intuición de existencia absoluta, habrás aprendido, igualmente, que era ella y nada más lo que, al principio de los tiempos, chocaba a los espíritus más nobles, los elegidos entre los hombres, con una especie de terror sagrado. *Es ella la que por primera vez les hizo sentir en ellos mismos algo inefablemente superior a su naturaleza individual.*¹³

¹¹ Véase, en este sentido, el discurso de Pericles que Tucídides presenta en *La Historia de la guerra del Peloponeso*. Buenos Aires: Emecé, 1994.

¹² Cfr. Kirk, G. et al. *Los filósofos presocráticos: historia crítica con selección de textos*. Madrid: Gredos, 1987, Heráclito B 54.

¹³ Cfr. «The Friend», III, 192. El texto se recoge de una cita de H. Arendt. *La vida y el espíritu: el pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*. Madrid: Centro de Estudios

En esa perspectiva hay que situar la sorpresa-admiración de los griegos. Con los modernos, y la invasión de la conciencia humana por preguntas sobre el sujeto, la historia y la tecnociencia —todas las cosas que pasan—, tenderá a desaparecer de la conciencia humana la pregunta-admirativa por *el hecho de que el ser es*. Lo veremos más adelante.

Sin embargo, en el siglo XIX, Schopenhauer y Nietzsche regresaron a esa «sorpresa-administrativa». En el siglo XX, ha sido Heidegger quien ha vuelto a colocar el filosofar en esa misma pregunta. Al final de su conferencia sobre metafísica, dice: *¿Por qué, a fin de cuentas, hay existencia y no nada?* Evidentemente, esa pregunta ha corrido a lo largo de toda la filosofía y del pensar humano en general. Mitos variados en las diferentes culturas daban cuenta de ella. En la tradición filosófica occidental-judeocristiana, el relato de la creación proporcionaba la respuesta: Dios era la causa última de todo lo existente y se asumía que se lo podría conocer. Pero, lo veremos, Kant asestó un golpe mortal a ese Dios colocado en la punta de las exigencias lógicas de nuestro intelecto que, procediendo mediante la relación «causa-efecto», llega a la afirmación de la existencia de Dios creador.

Por diferentes razones que no nos toca explicitar aquí, durante los siglos XVIII y XIX la referencia a Dios tendió a limitarse al Dios de los filósofos, como decía Pascal: sea el relojero del mundo (su causa), sea el Dios justiciero (necesario para garantizar la organización social del mundo, gracias al miedo inducido en la chusma). Eso dio pie a diferentes figuras de ateísmo en la medida en que, en el mismo momento, desde la razón moderna, se percibía la no necesidad de la referencia a Dios para pensar la organización y explicación del mundo. Esa no necesidad de la referencia a Dios, Nietzsche la expresó con su muy conocida frase: «Dios ha muerto».

En una vida vivida sin el recurso a la idea de Dios, la razón se queda atontada frente a la pregunta del sentido de este mundo y de su existencia. Sartre, en su novela *La náusea*, expresó muy bien el sentimiento que sobrecoge al ser humano cuando, huérfano de toda fe, se enfrenta con el hecho de la mera existencia y la pregunta de su sentido. Frente al hecho del existir, en la razón encerrada en sus meras capacidades, no brota ni la admiración ni la extrañeza, sino la náusea, el sentimiento de lo absurdo frente a un existir opaco.¹⁴

De lo dicho, ¿qué recoger? Una cosa. El pensamiento filosófico se refiere a cosas invisibles; sin embargo, ellas están «indicadas, presentes» en los fenómenos y objetos visibles del mundo cotidiano.

Constitucionales, 1984.

¹⁴ Véase también A. Camus. *El mito de Sísifo*. Madrid: Alianza, 1981.

2.2. Sobre lo que nos hace entrar a la filosofía: las respuestas de Sócrates y Platón

2.2.1. Sócrates

En la *Apología de Sócrates*, escrita por Platón, Sócrates habla respecto a lo que le hizo entrar a filosofar. Dice que un *daimon* no lo dejaba tranquilo y lo lanzaba permanentemente a la búsqueda del conocimiento, un conocimiento que uno puede engendrar en sí mismo, «aplicando su espíritu sobre sí mismo». ¹⁵ Para Sócrates, la esencia del mal era la ignorancia, esa ignorancia de lo que es uno mismo. Vencer ese mal era al mismo tiempo acceder a la ciencia y a una conducta razonable.

La fórmula del Oráculo de Delfos: *Conócete a ti mismo*, debe entenderse desde esa perspectiva, y es a ese conocimiento de sí mismo al cual Sócrates invita a sus conciudadanos, hasta incomodarlos. Resumida en esa fórmula del *Conócete a ti mismo*, la filosofía de Sócrates es ya reconocimiento de ignorancia. Todo peregrino que iba a Delfos leía la frase antes de acceder al templo de Apolo. ¿Qué quiere decir esa frase? Dos cosas a la vez: a) *Debes saber que* «no eres un Dios»; pero también dice: b) *No olvides que* «eres chispa divina presa en lo sensible y que no puedes llegar al conocimiento perfecto».

Mientras Delfos insistía sobre la «caída» del hombre, Sócrates lo hacía en lo positivo, que podría formularse así: «Sé consciente de que la chispa divina, la razón que constituye tu ser, es capaz de unión con lo inteligible».

La filosofía de Sócrates está condensada en la frase en la que resume su acción:

No tengo ningún cuidado por lo que preocupa a la mayoría de la gente, asuntos de dinero, administración de bienes, cargos de estrategias, éxitos oratorios en públicos, magistraturas, coaliciones, facciones políticas. Me he metido no en esa vía [...] sino en aquella en donde, a cada uno de ustedes en particular, haré el más grande de los bienes procurando persuadirlo de preocuparse menos de lo que posee que de lo que es, él, para llegar a ser lo más excelente, lo más razonable posible. ¹⁶

Tal era la perspectiva filosófica de Sócrates. Más que admirar la belleza del cosmos, su filosofía apunta al ser humano, a lo divino en él. Su preocupación es pensar lo que es la vida humana. Esa perspectiva nos hace asomarnos a una pregunta permanente para el ser humano, la cual podemos encontrar expresada

¹⁵ Véase *Banquete*, 174d-175d. Madrid: Gredos, 1999. (Diálogos; III).

¹⁶ Cfr. Platón. *Apología*, 36c. Madrid: Gredos, 1990. (Diálogos; I).

incluso en las novelas. En *Ana Karenina*, de Tolstói, Levin, a punto de suicidarse dice: «No puedo vivir sin saber lo que soy».

2.2.2. Platón

¿Por qué se metió a la filosofía Platón? En la *Carta VII* nos lo explica, la cual está dirigida a la familia de Dion, su amigo de Siracusa. Dice que pensó primero en la política, pero quedó defraudado por ella, sobre todo a raíz del asesinato de Sócrates en manos de los treinta tiranos. Su decepción lo empujó a la filosofía y dedicó su vida a ella para escapar de las frustraciones de la vida ordinaria.¹⁷

En el n.º 325c, Platón cuenta que al ver que en su ciudad todo iba a la deriva, quedó aturdido.

Entonces —dice— me sentí irresistiblemente movido a alabar la verdadera filosofía y a proclamar que sólo con su luz se puede reconocer dónde está la justicia en la vida pública y la vida privada. Así pues, no acabarán los males para los hombres hasta que llegue la raza de los puros y auténticos filósofos al poder o hasta que los jefes de las ciudades, por una especial gracia de la divinidad, no se pongan verdaderamente a filosofar.

Para él, la filosofía tendrá esencialmente por contenido «esos razonamientos persuasivos por medio de los cuales el filósofo impulsa a los jóvenes al bien y a la justicia. Al mismo tiempo que crea entre ellos vínculos de amistad» (328a). Aconseja cultivar amigos que estén de acuerdo para tender a la virtud; pero amigos en quienes, por encima de todo, reine el acuerdo, la armonía en uno mismo (332d). Es eso lo que debe dar la filosofía: acuerdo con uno mismo, sabiendo que uno es «chispa divina caída en lo sensible pero que guarda recuerdo de la patria».¹⁸

En los n.º 338a-341b, Platón formula unas consideraciones que es bueno escuchar cuando uno empieza a caminar en la filosofía. Dice: «Va a la filosofía quien está dotado de una naturaleza divina. No se trata de llenarse de fórmulas filosóficas (Dionisio lo puede hacer), sino hay que ver que quien se dedica a la filosofía llega a lo siguiente: se entrega sin dudas a sus actividades ordinarias, pero, en todo y siempre, se conforma con la filosofía, este género de vida que le confiere, junto con la sobriedad, una inteligencia pronta, una memoria tenaz, así como la capacidad de razonar».¹⁹

¹⁷ Cfr. Platón. *Cartas*. Madrid: Gredos, 1992. (Diálogos; VII).

¹⁸ Cfr. Jeannière, A. *Lire Platon*. París: Aubier, 1990, pp. 50 y ss. Se trata de una fórmula platónica que no está en los *Diálogos*.

¹⁹ En S. Kierkegaard encontramos palabras similares cuando habla del caballero de la fe. Cfr.

Por lo que acabamos de ver, tanto para Sócrates como para Platón, filosofar no quiere decir almacenar conocimientos. Más bien es un estilo de vida guiado por la búsqueda del Bien. Toda alma lo busca, porque cada hombre, lo repetimos, «es chispa divina caída en lo sensible que guarda recuerdo de la patria». Por eso, según Platón, el alma busca necesariamente el bien y, por lo tanto, el conocimiento: en ella hay una fuerza que la empuja a ello; es una fuerza que mueve a restablecer el orden destruido, la armonía rota por las pasiones del cuerpo cuyo dolor o placer distraen al alma. Esa fuerza, según Platón, es el amor; es él el que tiende a restablecer la unión. El amor no es acuerdo de voluntades, sino contemplación de orden intelectual, es visión luminosa. Dicho amor, en Platón, aspira al hombre y lo diviniza hasta unirlo a lo divino. Lo que Sócrates expresaba en términos de *daimon*, Platón lo expresa en términos de «búsqueda necesaria del conocimiento», del amor.

Notemos una cosa: para los dos, la filosofía tenía inmediatamente sentido e incidencia en la vida de uno, lo colocaba al margen de lo común. En Platón la convicción es tal que incurrirá en una práctica que se le va a criticar después; huirá de la polis y del ágora (ese espacio, el gran animal democrático en donde Sócrates gustaba pasear) e instaurará otro espacio, una polis alternativa —la Academia—, espacio de libertad y búsqueda verdadera.

Conviene que cada uno se haga una pregunta: A mí ¿qué me empuja a la filosofía? ¿Deseo de comprenderme?, ¿deseo de salir de lo común? Espero que esa pregunta vaya llenándose de contenido a lo largo del curso.

2.3. La filosofía como diálogo: el ejemplo de Sócrates

Sócrates, el padre de nuestra tradición filosófica occidental, vivió en un momento crítico para Atenas. Los problemas de la convivencia humana habían invadido el campo de la conciencia de todos porque ya no era tan evidente, para los ciudadanos atenienses, que la organización de la polis fuera un legado divino. Después de las reformas de Clístenes, abuelo de Pericles, el destino de la polis aparece entregado a las manos de los hombres y a su razón. Es el momento en que los sofistas se tornan *maestros-profesores* de la buena técnica para el éxito político.

El discurso retórico de los sofistas persuade gracias a varios recursos que impresionan a la masa. Se dirigen a la emoción, a las pasiones de ese «animal que es la muchedumbre». Sócrates es consciente del peligro que entraña tal práctica, pues lleva al ser humano a renunciar a lo que es divino en él: la razón. Al contrario de esos maestros que juegan con las pasiones humanas, Sócrates quiere invitar a sus conciudadanos a no olvidar lo que son: razón, chispa divina.

Su instrumento para ello es el «diálogo». El diálogo socrático, que es conversación entre dos personas, avanza paso a paso. En cada momento se verifica que el paso anterior quede bien asegurado. Así se procede para garantizar que cada afirmación asumida merece la adhesión de cada interlocutor. Eso hace que en cada eslabón de la argumentación, la verdad quede asegurada.

En el *Gorgias* 487e, leemos:

He aquí un asunto arreglado —dice Sócrates a Calicles— cada vez que estamos de acuerdo sobre un punto, ese punto será suficientemente comprobado para los dos, sin que sea necesario examinarlo de nuevo. Asumo que nunca asentarás conmigo respecto a aquello ni por falta de sabiduría ni por exceso de timidez ni tampoco por el deseo de engañarme, ya que eres amigo mío, como tú mismo dices. Por consiguiente nuestra conformidad de opinión será indudablemente prueba de que hemos alcanzado la verdad.²⁰

Podemos ver, pues, cómo Sócrates/Platón dice «Asumo que juegas limpio». Muchos se han burlado del método de Sócrates/Platón en cuanto ven ese método demasiado «confiado en el otro» o descansando sobre el hecho de que Sócrates, con su habilidad, puede perfectamente conseguir el asentimiento de su interlocutor. Sin embargo, Platón estaba convencido de la pertinencia de ese arte del diálogo, de esa dialéctica, diálogo entre dos personas. Hemos dicho dialéctica. Para Platón, el diálogo es dialéctica.

Las dos palabras, diálogo y dialéctica, vienen del mismo verbo griego: *dia-lego*.

El verbo *dia-lego* está conformado por:

a) La preposición *dia*, que significa ‘por’, ‘gracias a’, ‘entre’, etc. Combinada con verbos de diferentes sentidos, produce distintos valores de sentido.

b) El verbo *lego*, que tiene múltiples sentidos:

1. Meter a la cama, hacer dormir.
2. Untar, contar, ordenar.
3. Decir, nombrar, celebrar, pensar.
4. En la voz media, ‘conversar, decirse algo’.

Así el verbo *dia-lego* tiene varios sentidos:

- a) El primer sentido es ‘escoger, poner de lado, separar’.
- b) El segundo es ‘hablar, conversar, entretenerse con o sobre’.
- c) El tercero es ‘razonar, discutir, argumentar’.

Cuando pensamos en el *diálogo* socrático, debemos tener en mente los diferentes sentidos del verbo «dialego». De hecho, en él todos ellos se combinan. El diálogo es pues ‘conversar, argumentando y separando los sentidos’.

²⁰ Cf. Platón. *Gorgias*. Madrid: Gredos, 1992. (Diálogos; II).

Como lo han subrayado varios autores,²¹ Platón, para sentar acuerdos no cuestionables, procede mediante la definición de cada palabra. Lograda una definición de consenso, adelanta deduciendo las consecuencias lógicas de dicha definición, separando sentidos, analizándolos. Allí platón intuyó y desarrolló un «esbozo del sistema deductivo». Asumidas las tesis del inicio, las consecuencias se desarrollan de acuerdo con las exigencias de la lógica. Eso hace que para Platón coincidan «dialéctica» y lo que más tarde se llamará «lógica formal analítica» (todavía no existente en cuanto tal). Al beneficiarse cada término de una univocidad de sentido y respetar las reglas operatorias de la *dialéctica-lógica*, las conclusiones se tornan indiscutibles.

Evidentemente, esa identificación de *dialéctica* y *lógica formal* deja de lado lo que es un diálogo en la realidad. Tal diálogo queda siempre condicionado a la vez por la «personalidad» de los interlocutores y «por sus intenciones»; finalmente, el diálogo real no pasa de ser un intercambio de «opiniones».

En sus lecturas de los diálogos de Platón, ustedes han podido ya percatarse de cómo Sócrates hace filosofía, dialogando, discutiendo sobre la virtud, la belleza, la justicia, etc. No queda satisfecho con la indicación de las cosas consideradas bellas o justas. Así, para hablar de la belleza, se solía hablar de diferentes cosas consideradas bellas. Son bellas las estatuas de Fidias; es bello el caballo y bellos son también los discursos de Pericles, pero la enumeración de las cosas bellas no satisfacía a Sócrates. Buscaba algo más, una definición de aquello que hacía que diferentes cosas fuesen bellas. Buscaba el universal, aquello que hay en diferentes cosas y permite decir de ellas que son bellas o justas. Así Sócrates quería salir de las evidencias inmediatas, salir de los diálogos que no pasan de ser intercambio de meras opiniones.

Consciente de la dificultad de sostener un diálogo que lleve a la verdad, a menudo Sócrates, en medio de la discusión, tiene que precisar las reglas de una discusión para ir hacia la verdad. Podemos ver eso en el *Gorgias* 509a-b, en el cual se consideran las diferentes maneras de discutir (la suya, que busca la verdad) y se denuncian las incoherencias existentes en otras maneras de proceder. Sócrates luchaba sobre todo en contra de la discusión de los sofistas, quienes no buscaban «encadenar las cosas en una coherencia y en razones de fierro y diamante», como le dice a Clalicles. Ellos se quedaban en el mero manejo de opiniones (*Rep.* 6, 483a-d).

Notemos otro detalle. Sócrates no habla de filosofía, pues filosofaba hablando de distintos temas, un poco de todo, con diferentes personas. El verdadero

²¹ Cfr. Hadot, P. *¿Qué es la filosofía antigua?* México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1998; Colli, G. *La sabiduría griega*. Madrid: Trotta, 1995, y Szlezák, T. A. *Leer a Platón*. Madrid: Alianza, 1997.

problema en juego no es aquello de que se habla, sino aquel que habla, según se dice en el diálogo titulado *Laques* o *Del Valor*:

No sabes —dice Nicias— que aquel que se acerca a Sócrates y entra en diálogo con él, incluso si ha empezado a hablar con él de toda otra cosa, se encuentra llevado en círculo por ese discurso, hasta llegar a tener que dar razón de sí mismo tanto de la manera como ha vivido recientemente como de la manera como vivió anteriormente. Una vez llegado allí, Sócrates no te deja partir antes de haber, bien a fondo y de bella manera, sometido todo ello a la prueba de su control [...]. Es para mí una alegría frecuentarlo. No veo nada malo que me recuerden que he actuado o que actúo de una manera que no es buena. Aquel que no rehúye eso será necesariamente más prudente en el futuro.²²

Con todo, Sócrates hablaba y discutía de temas que eran evidentes para él y sus interlocutores. No se preguntaba por dónde empezar: cualquier oportunidad o tema le era bueno. Pero podía ocurrir que la discusión no desembocase en nada. La parte propiamente socrática del principio de la *República*, en la discusión en torno a la Justicia, ilustra ese tipo de situación. Si la discusión no desemboca en una *verdad* reconocida por todos, se busca otra hipótesis de arranque.²³

Con lo que estamos diciendo nos encontramos con una primera aproximación a lo que es filosofar. Filosofar es discutir, nos dice Sócrates, analizar los contenidos de las palabras, ciñéndose a reglas lógicas.²⁴

La filosofía empieza por la discusión, pero esta, en cuanto tal, no se inicia recién; todos llegamos a una discusión ya comenzada, por nuestros padres y antecesores. La discusión filosófica está siempre antecedida por una discusión inacabada. La discusión sistemática puede quedar interrumpida por circunstancias exteriores (toca la hora de hacer otra cosa); pero también puede ser interrumpida por sus resultados *aporéticos*.

¿Qué es la «aporía»? he aquí una palabra de la jerga, del lenguaje técnico-filosófico. *Aporía* viene de «a-poros», que significa ‘sin paso’, ‘callejón sin salida’. Es lo contrario de los *poros* de nuestro cuerpo, que dejan pasar el sudor. Conviene percatarse de que la aporía es una dificultad objetiva, un *impasse* inherente a un razonamiento bien llevado y que, por lo tanto, no es imputable a la falta de

²² Cfr. Platón. *Laques*, 187e 6. Madrid: Gredos, 1990 (Diálogos; I).

²³ Cfr. Platón. *República*. Madrid: Gredos, 1992. (Diálogos; IV).

²⁴ Hoy día, el filósofo norteamericano R. Rorty nos dice algo similar, pero de otra manera. Parece que para él bastaría con que hoy sigamos intercambiando opiniones sobre los diferentes temas que nos interesan. Cfr., de este autor, *Objetividad, relativismo y verdad: escritos filosóficos I*. Barcelona: Paidós, 1996; y *Contingencia. Ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós, 1991.

lógica del sujeto. Es límite objetivo al cual puede llegar un razonamiento bien llevado. No es, por lo tanto, duda subjetiva ni falla de lógica.²⁵

Detengámonos un momento para reconocer cómo tenemos ya en nuestras manos buena parte de los problemas de la filosofía y de las afirmaciones sobre ella. Hemos visto que la filosofía:

- Es diálogo, siempre antecedido de otros diálogos o discursos (el mito, por ejemplo).

- Es diálogo, en el cual la razón puede entramparse en su lógica (aporías).

- Con la aporía ya está planteado el problema de la relación de la lógica con el ser, con la realidad, con la verdad.

2.4. Las enseñanzas de Aristóteles: las reglas de la dialéctica

En los «Tópicos», libro que forma parte del *Organon*, Aristóteles se enfrenta con el problema del diálogo filosófico que busca la verdad, diálogo que él llama *dialéctica*. Vamos a ver cómo él, en relación con dicho diálogo, no se satisface con la exigencia de la «lógica», como lo hacía Platón, sino que llamará la atención sobre la «intencionalidad». Platón daba por sobrentendidas la buena intención y la verdadera búsqueda de la verdad, lo cual Aristóteles estima no evidente. Por otra parte, Aristóteles insistirá sobre la conveniencia de considerar el «fondo» del problema.

Aristóteles, quien se benefició evidentemente con los aportes de Sócrates y Platón, llegó a diferenciar entre el «razonamiento meramente lógico, analítico, formal» sobre la base de la univocidad de los términos, y la «dialéctica, tal como él la entiende y que es diálogo en donde los términos no tienen univocidad», sino que incluyen todos una polisemia de sentidos que señalan la multiplicidad de opiniones. Aristóteles toma, por lo tanto, distancia de Platón en el aspecto de la dialéctica.

Ya lo constatamos, el término *dialéctica*, derivado de *diálogo*, no tiene un significado unívoco. Existen diferencias ya entre Platón y Aristóteles. Después, a lo largo de la historia de la filosofía, irá cobrando otros significados, como en Kant y Hegel. Veamos:

²⁵ Clásicas son las aporías de Zenón de Elea. Él afirmaba que el movimiento no podía ser. ¿Por qué? Porque para que haya movimiento hay que recorrer un determinado trayecto. Puesto que cada trayecto es extenso, puede ser dividido en un número infinito de partes. Entonces querer ir de un sitio a otro es querer recorrer un número infinito de partes; es querer llegar al término de algo que no lo tiene (cada parte pudiéndose dividir indefinidamente). Por lo tanto, es una aporía. Lógicamente, desde el punto de vista de la mera lógica, el movimiento es imposible. Pero afortunadamente la vida no es lógica y basta con dar un paso adelante para probar, en la práctica, que el movimiento es posible (Diógenes).

2.4.1. Diferentes sentidos de la dialéctica

Procuremos precisar rápidamente estos diferentes sentidos:

La dialéctica en los antiguos

En Platón, la dialéctica es un método de estudio progresivo, que analiza por separado los aspectos y puntos de vista según los cuales se puede considerar un fenómeno o una idea, como pueden ser la justicia, la belleza, la verdad, el ser. Para Platón se trata de considerar las «articulaciones naturales» de la cosa estudiada. Ejemplo de ello, en *La República*, son las sucesivas posibles definiciones de la Justicia. Según podemos leer, ella puede descansar en:

- A cada uno lo suyo.
- A cada uno la misma cosa.
- A cada uno según sus méritos.
- A cada uno según sus obras.
- A cada uno según sus necesidades.
- A cada uno según su rango.
- A cada uno lo que la ley le atribuye.

Ya tenemos allí las diferentes maneras de concebir la justicia, en medio de las cuales todavía hoy nos debatimos.

Con su método «lógico/dialéctico», Platón pretende llegar a la verdad y a un acuerdo sobre esta. Se alcanza la verdad en cuanto cada paso dado ha sido objeto de un consenso, el cual se logra cuando todos se han sometido a las exigencias de la lógica. Vimos eso cuando cité un fragmento del *Gorgias*. En esa perspectiva, «dialéctica y lógica» vienen a ser lo mismo. Cada paso dado aclara y precisa las posibilidades (*dunameis*) del objeto estudiado. Eso lo verán en detalle en su estudio de Platón y lo pueden reconocer en la lectura de la *Carta VII* y en la del *Sofista* 253d.²⁶

En Aristóteles, la *dialéctica*, diálogo que busca la verdad, no garantiza el acceso a esta. Según él, es solo lógica de lo «probable»; es procedimiento racional, cierto, pero no demostrativo. Solo el silogismo verdadero conduce a un conocimiento certero. ¿Por qué? Porque el silogismo arranca de premisas certeras; esos principios primeros que el *Nous* (el intelecto) capta e intuye sin equivocación posible. Por ejemplo, premisa certera que puede llevar a un conocimiento certero es: *El todo es más grande que la parte*. Tal premisa permite deducir conocimientos certeros. Pero Aristóteles observa que la dialéctica, es decir el diálogo dialéctico, no es lo mismo que la lógica ni que el silogismo. No es así porque la

²⁶ Cfr. Platón. *Sofista*. Madrid: Gredos, 1992. (Diálogos; V). El texto del *Sofista* reza así: «Dividir las cosas por géneros y no considerar que una misma forma es diferente, ni que una diferente es la misma, ¿no decimos que corresponde a la ciencia dialéctica?».

dialéctica o «silogismo dialectico», como dice él, arranca de premisas solamente «probables». El diálogo se inicia solo con los conocimientos ordinariamente admitidos en una comunidad dada (Tópicos I, 1, 105b-21ss). Siendo así, puesto que no arranca de premisas certeras, la dialéctica no es ciencia verdadera; y de hecho, a diferencia de la ciencia (*episteme*), la dialéctica no conduce a la visión apodíctica de una verdad que se impone en virtud de la exigencia lógica que ha conducido a ella. La dialéctica solo puede conducir a opiniones probables fundamentadas.

La dialéctica en la modernidad

En la modernidad, el término dialéctica forma parte de la herencia filosófica y toma sentidos diferentes según los autores. Veamos dos casos: Kant y Hegel.

En Kant, desde una perspectiva diferente a la de Aristóteles evidentemente, volveremos a encontrar una sospecha con relación a la lógica. Kant, lo verán más tarde, habla de «dialéctica» en la *Crítica de la razón pura*, en la cual estudia los alcances y límites de la razón en el conocimiento. En dicho texto, manifiesta que solo puede existir conocimiento verdadero allí donde aquello que pretendemos conocer se da a nosotros a partir de una experiencia sensible. «Sin la sensibilidad —dice Kant— ningún objeto puede sernos proporcionado; sin el entendimiento, ninguno sería pensado». Siendo así, realidades como Dios o el universo como totalidad no pueden ser objeto de conocimiento para nosotros, en cuanto son realidades de las cuales no podemos tener una experiencia sensible. Sin embargo, hablamos de ellos, incluso precisamos los contenidos de sus conceptos, y así llegamos a la idea de que los conocemos. Pero ¿en virtud de qué elaboramos los contenidos de dichos conceptos? Lo hacemos a partir de las exigencias lógicas de nuestra razón y llegamos a dar consistencia objetiva a lo que solo es exigencia de la lógica en nosotros. A ese juego lógico de la razón en su ejercicio, Kant la llamará «dialéctica», y la tipificará como «lógica de la apariencia». Es así como, según Kant, la «dialéctica» remite a una ilusión natural e inevitable de la razón humana en su manera de funcionar de acuerdo con las exigencias de la mera lógica en ella. En su ejercicio, la razón llega a considerar como objetivos —es decir, como existentes fuera de nosotros— aquello que son solamente los resultados de los principios subjetivos de ella en nosotros. Lo que, por ejemplo, subraya Kant allí, es que Dios no es objeto de nuestro conocimiento. Lo veremos más adelante.

En Hegel, y ordinariamente en la filosofía moderna, la dialéctica tiene otro sentido. Remite a la síntesis de diferentes elementos opuestos, síntesis a la cual se llega por medio de la determinación recíproca de unos con otros. Para Hegel, la dialéctica es la naturaleza misma del pensamiento. Por ejemplo: si quiero

pensar un sistema de autobuses, ¿qué hago? Parto de lo que me da la sensación: autobuses que circulan, paraderos, pasajeros esperando y viajando, estaciones centrales, choferes, controladores, etc. El análisis me permite considerar cada elemento por separado, pero aun así no tengo todavía conocimiento del «sistema de autobuses». Llego a dicho conocimiento cuando arribo a la «síntesis dialéctica» que considera el sistema de autobuses como un conjunto de elementos, articulados unos con otros, para ofrecer un servicio regular a los usuarios. Para ello, tengo que articular en una totalidad los diferentes elementos considerados por separado. Pensar el sistema de autobuses es pensar esa articulación en funcionamiento. La verdad de cada elemento y del sistema en su totalidad está en la diferencia, articulación, oposición y complementariedad —diálogo— de cada elemento con todos los otros elementos. De momento nos basta esta evocación de los diferentes sentidos. Volvamos a Aristóteles.

2.4.2. La dialéctica aristotélica

Hemos dicho que la dialéctica es para Aristóteles «arte del diálogo, de acuerdo con reglas y en la búsqueda de la verdad». Mientras que en Platón el respeto por la lógica es «necesario y suficiente» para llegar a la verdad, no es así para Aristóteles. De hecho, subraya este, en lo que toca a las reglas lógicas del diálogo no hay diferencia entre la técnica del sofista, que no busca la verdad sino solamente lucirse, y la técnica del «dialéctico», quien busca verdaderamente la verdad.

¿Por qué es así? Es que, sencillamente, es imposible establecer una diferencia. En cuanto a su formalidad, las técnicas del sofista y las del dialéctico son similares. Los métodos de argumentación y refutación que utiliza el sofista para confundir son los mismos que los que usa la honradez del dialéctico. No existen formas verbales y gramaticales que permitan diferenciar las mañas y el ardid del sofista que juega con sofismas, de la verdadera búsqueda del dialéctico apasionado por la verdad.

Aristóteles, en su *Apéndice a los tópicos*, clasifica los sofismas según que descansen sobre lo equívoco (ambigüedad de palabra) o sobre la anfibología (ambigüedad en la estructura de la frase), etc. Tal clasificación solo puede ayudar a reconocer y nombrar los juegos lógicos del sofista. Para evitar esas trampas, Sócrates procuró ceñirse a la mera lógica. Pero, como lo nota Aristóteles, el sofista no se sale de la lógica, sino que juega con ella.

Es posible que cada uno de ustedes haya experimentado ya la pertinencia de las observaciones de Aristóteles. Es casi una experiencia cotidiana. Es muy probable que, en alguna oportunidad, cada uno de nosotros nos hayamos

encontrado atrapados en la red lógica de nuestro adversario, sin poder salir. Y puede ser que nos hayamos quedado, sin embargo, con el sentimiento de que el adversario se equivocaba o quería engañarlos. Tal situación la he vivido varias veces anteriormente con un compañero de trabajo. No era raro que, en una discusión, se perdiese en la argumentación del otro. Su salida usual era: «Bueno. Yo no sé; pero estoy seguro de que...».

Ya sabemos cómo los sofistas corren por las calles con sofismas que son perfectamente lógicos. Uno de los tradicionales es el siguiente:

«Se tiene todo aquello que no se ha perdido.

No has perdido los cuernos.

Luego, tienes cuernos».

Eso nos puede recordar una frase varias veces repetida por los políticos, que, evidentemente, no desarrollaban del todo el sofisma:

«Es ladrón aquel cuyo robo ha sido comprobado.

No hay pruebas o huellas de que yo haya robado.

Luego, no soy ladrón».

«Quien la debe, la teme.

Yo no la temo.

Luego, no la debo».

¿Qué nos dice Aristóteles con relación al diálogo del sofista que busca lucirse y al del dialéctico que busca la verdad?²⁷ Nos dice que la diferencia entre los dos solo se manifiesta a aquel que mira a) el «fondo del problema» y b) la «intención del interlocutor».

a) Primera consideración de Aristóteles con relación a la dialéctica: mirar el fondo del problema.

Para Aristóteles se trata de ver si la tesis «es o no es» generalmente admitida. Según él, las opiniones generalmente admitidas son argumentos pertinentes en el diálogo dialéctico en cuanto representan el sentido común, la sabiduría popular secular. Por lo tanto, las «opiniones» son diferentes de la «opinión» en Platón, en la cual se manifiesta solo un punto de vista singular, parcial. Según Aristóteles, para el diálogo serio, es decir, la dialéctica que busca la verdad, las opiniones son la «suma o el condensado» de los conocimientos adquiridos por la humanidad. Por eso pueden constituir el punto de partida de la búsqueda de una verdad probable. Dicha búsqueda tendrá que someterse evidentemente a las reglas de la lógica.

Aristóteles señala como preocupación por el «fondo» del problema que la «opinión» adelantada en el diálogo sea conforme con las «opiniones admitidas».

²⁷ Ver *Tópicos*, Lib. VIII, Cap. 5, 159b-162b; VIII, 170a 200 y ss.

¿Por qué esa preocupación? Es que Aristóteles sabe que las reglas de la dialéctica son meras *tecnai* (técnicas). Pertenecen, por lo tanto, al espacio de la *poiesis* (poesía), actividad similar a la del artesano que produce un objeto exterior a sí mismo, por ejemplo un zapato. Este, una vez producido, es ajeno al artesano y a la actividad que lo produjo. La *poiesis* del artesano, como la del «dialéctico», es diferente de la *praxis* que expresa la acción humana propiamente dicha y que dice lo que uno es y quiere de sí en los espacios de la ética y la política. Dichos espacios son de realización de la *areté humana*, en donde la actividad no es diferenciable del producto: reconozco el bien si hago el bien. En la *praxis*, tanto el que actúa como la actividad misma se tienen a sí mismos por finalidad propia. Es lo que ocurre con la justicia, la honradez... En la *praxis*, quien actúa busca su realización y se beneficia inmediatamente de lo que hace. No así en la *poiesis*.

Ya que las reglas de la dialéctica son meras *tecnai* (técnicas) (*poiesis*), no garantizan ni establecen una relación de conformidad con la verdad en aquello que se dice por más que se las respete y use correctamente. No hay interdependencia de «forma/contenido» que permita llegar a «lo que es», y «tal como es», necesaria y eternamente. La dialéctica aristotélica expresa pensamientos y costumbres adquiridas a través de un discurso razonable (Tópicos VIII, 170a, 20 y ss.). Tratándose de meras reglas, exteriores al tema tratado, el que uno las respete no garantiza el acceso a la verdad; y su respeto no permite diferenciar al sofista del verdadero dialéctico.

Sócrates, cuyo recurso, en sus diálogos, fue esencialmente la «lógica y sus exigencias» fue considerado por algunos como un sofista. En Atenas, la discusión en torno al problema de los sofistas que pervertían a los ciudadanos y, sobre todo, a la juventud llegó a ser álgida. Lo ilustra el ataque de Aristófanes en contra de Sócrates en su comedia *Las Nubes*, pieza de teatro presentada en 423 (25 años antes de la muerte de Sócrates). He aquí el diálogo entre Strepsiades (el Giróvago) y Sócrates.²⁸ El coro de las nubes los recibe:

Hola Giróvago, sabio anciano, guardián de las tradiciones, querido por los poetas cómicos. Hola, Sócrates, sutil gran maestro en sonseras. ¿Qué vienen a pedir los dos? A excepción de ustedes, nosotras, las Nubes, no contestaríamos a ningún otro sofista que viniera a perderse en medio de nosotras. Quizás podríamos hacer una excepción con Pródicos. A Pródicos le contestaríamos porque es sabio y bien informado (*era hombre conocido por su gran rigor moral igual que Catón en Roma y buscaba el entendimiento, la unión en la polis*). A ti, Sócrates, vamos a contestar en razón de tu porte altivo y despreciativo, de tus miradas de lado, de tus pies desnudos que te hacen pasar las de Caín y de

²⁸ Cfr. Aristófanes. *Obras completas*. Buenos Aires: El Ateneo, 1947.

tu manera de imponerte a los demás. Y, en fin, nos tienes tanta confianza, a nosotras, las Nubes.

Giróvago: ¡Fabuloso! Las Nubes hablan, y con qué voz santa y augusta.

Sócrates: Normal. No hay más dioses que las nubes. Todo lo demás son pampinas.

Giróvago: Pero nuestro Zeus, vamos. Zeus el olímpico ¿no es dios?

Sócrates: ¿Zeus? ¿Qué cosa es Zeus? Basta de tonterías, Zeus no existe.

Giróvago: ¡No existe! ¿Y quién hace llover y fertiliza la tierra?

Sócrates: Las Nubes. Son las Nubes las que dan la lluvia. Es evidente.

¿Has visto alguna vez a Zeus haciendo llover sin nubes en el cielo? Sería necesario que Zeus hiciera llover con un cielo azul y sin nubes.

Giróvago: El argumento es sin réplica (lógica). Y yo que creía que cuando llovía, Zeus orinaba en un coladero. Pero dime, ¿quién produce el trueno? A mí el trueno me pone la carne de gallina.

Sócrates: Las Nubes. Son las Nubes que truenan rodando unas sobre otras.

Giróvago: ¡Ah! Allí tienes que explicarme. Pero no te será difícil.

Sócrates: Cuando las Nubes están llenas de agua y obligadas a desplazarse, necesariamente vuelan muy bajo y, como están muy pesadas y cargadas de lluvia, ellas bambolean, tropiezan unas con otras y revientan con estruendo.

Giróvago: Pero ¿quién las obliga a moverse? Solo puede ser Zeus.

Sócrates: De ninguna manera, es un torbellino aéreo.

Giróvago: Un torbellino. Vaya cosas que uno aprende. Así Torbellino ha sustituido a Zeus, que por otra parte no existe. Pero eso no explica en nada por qué hay tanto ruido. ¿Por qué el trueno?

Sócrates: Pero, dime, ¿me escuchas? Ya te he dicho que las Nubes, porque están muy pesadas, hacen ese ruido tropezando una con otras.

Giróvago: Es eso increíble.

Sócrates: ¿Por qué no? En la Panateneas (fiestas de Atenea), cuando tú has bebido y comido demasiado, cuando tienes la barriga demasiado llena, esa barriga, agitada, ¿no hará mucho ruido?

Giróvago: Pero es cierto, por Apolo. Mi barriga se subleva; todo lo que he tragado hierve y hace un ruido de truenos, ¡qué bulla! Eso inicia suave: papapa; toma más fuerza: papapapapapa, y finalmente eso estalla y eso alivia, es como el trueno: papapapapa. Igual que las Nubes.

Sócrates: Si tu barriga produce tal serie de pedos ruidosos, ¿cómo te va a extrañar que en el éter ilimitado las Nubes peleen con potencia?

Giróvago: Pero por eso es que Bronté y Podé (trueno y pedo) son dos palabras que se parecen tanto. Pero el rayo, ahora dime, ¿de dónde viene ese rayo que Zeus dispara en contra de los perjurios?

Sócrates: Pero ¿de dónde vienes? ¿Llegas de una caverna o bajas de la luna? ¿Cuándo has visto tú que el rayo alcance a los malos perjurios! Si Zeus descarga sus golpes en contra de los perjurios, ¿cómo, pues, están todavía aquí Simón, Cleo y Theores? El rayo cae también sobre los templos, sobre el promontorio

«Sunion» y sobre los robles. Cosa curiosa ir a pensar que los robles son perjuros.

Giróvago: Qué bien hablas. Pero dime, ¿qué cosa es de verdad el trueno?

Sócrates: Las Nubes, siempre las Nubes. Ocurre que un viento seco se levanta y entra con violencia en las Nubes; las hincha, desde el interior, como una vejiga. Y la presión es tan fuerte que la vejiga estalla. El aire seco y caliente se escapa y se enciende silbando.

Giróvago: Pero por Zeus, es cierto, bien evidentemente. Además eso mismo me ocurrió en las fiestas de los dioses. Cocinaba yo la barriga de una víctima para mi familia y había olvidado perforar la panza. Se hinchó igual que las Nubes y explotó de golpe. Me mandó todos los excrementos a la cara, y ¡cómo quemaba eso!!

Coro: Has querido aprender la gran sabiduría de nosotras, las Nubes. Para ser feliz, vive sobriamente, no comas al mediodía, no bebas vino y medita. Deja todo aquello que alegra a los hombres y procura solamente brillar, como Sócrates, mediante brillantes preguntas y respuestas.

¿Qué decir? Como podemos ver, ¡a ese diálogo no le falta lógica!; es decir, encadenamiento de conceptos desde definiciones precisas de cada palabra. Aristófanes ha pretendido imitar los procedimientos lógicos de Sócrates, para denunciarlo y prevenir a los atenienses en contra de él. Sí, ese diálogo es lógico, pero es absurdo. Así, pues, se puede ser lógico y decir cosas disparatadas. Eso confirma la recomendación de Aristóteles de considerar el «fondo del problema, ver su acuerdo con las opiniones admitidas». Lo dicho por Sócrates en *Las Nubes* no son opiniones comúnmente admitidas. Lo que constatamos es que la verdad en el diálogo puede o no existir, pero no está ligada al respeto de las reglas lógicas dentro del diálogo. La lógica, esa herramienta de la filosofía, no posee verdad propia. Por eso es que puede ser universalmente e indistintamente utilizada.

b) Segunda consideración de Aristóteles: consideración de la intención (Tópicos, IX 3, 165)

Maestro «académico», Aristóteles se encuentra también enfrentado con los problemas planteados por los sofistas. Vamos a seguir sus reflexiones en los Tópicos, VIII, 5, n.º 159a 255 y ss.; y sobre todo en Tópicos, IX, 3, n.º 165a.²⁹ Allí dice:

No tienen la misma finalidad (1) aquellos que enseñan o aprenden; (2) aquellos que persiguen un debate «deportivo» (por el gusto del debate), y (3) aquellos que discuten entre ellos por el amor de la búsqueda. A aquel que aprende, siempre hay que dar aquello de lo cual uno está convencido (de hecho, nadie

²⁹ Cfr. Aristóteles. «Tratados de lógica». En: *Organon*. Madrid: Gredos, 1994-95. 2 t. v.

pretende enseñar lo que es falso); en un debate deportivo, el agresor (aquel que interroga) pretende, por todos los medios, dar a ver que ha tenido impacto en el otro, y el defensor (aquel que responde) pretenderá no haber sido tocado.

Aristóteles, entonces, constata:

Para las discusiones de aquellos que dialogan no por amor al deporte, sino por amor al estudio y a la búsqueda, nada ha sido determinado hasta ahora.

Por lo que nos dice Aristóteles se puede pensar que existían reglas para el diálogo maestro-alumno, en el cual se asume que el maestro dirá la verdad a su alumno, como también para los debates «deportivos», en los cuales cada uno busca lucirse. Esas reglas son las que hemos visto ya en los diálogos de Platón. Eran, sobre todo, de orden lógico. En nuestro texto Aristóteles procurará decir algo respecto al «diálogo de búsqueda de la verdad» entre dos iguales. Él no considera suficiente, para tal diálogo, decir que se busca la verdad. En su propuesta, pretende dar pautas para ese tipo de diálogo. Allí no hay maestro que sepa y no se trata de lucirse delante del otro. ¿Cómo proceder?, ¿cómo guiarse en tal diálogo?, ¿el acuerdo descansará sobre convenciones, sobre una intuición u opiniones comúnmente admitidas?

Además de considerar en la dialéctica el «fondo» del problema, de acuerdo con lo que ya hemos visto, Aristóteles nos invita a tener en cuenta la «intención». ¿Por qué? Ya lo sabemos, la dialéctica maneja tesis «probables». No se trata de verdades que se imponen al intelecto, sino de llegar a opiniones fundamentadas. Sin embargo, Aristóteles procura señalar recursos para reconocer y denunciar lo falso dentro del proceso de diálogo que solo maneja lo probable. Nos invita a hacernos esta pregunta: *¿De qué se trata, cuál es la intención en tal o cual diálogo?* Todo diálogo que procura ir hacia la verdad probable es un trabajo en común. Pero existen diferentes tipos de actitudes en los diálogos, en esos «trabajos en común» que es la dialéctica. Por eso Aristóteles señala la importancia de considerar la intención que puede estar detrás de los diferentes tipos de diálogos. Se pregunta si se trata:

- ¿De un diálogo entre maestro y alumno? Allí el maestro debe tener la intención de hacer ver la verdad sin esperar ayuda del estudiante.
- ¿De una demostración de habilidad, de una justa, de un combate entre interlocutores en el cual cada uno quiere lucirse y vencer a toda costa? Allí habrá que saber luchar, confundir al otro, defenderse antes que todo. En cada momento habrá que reconocer y entender los varios fines a que aspira y tiende el otro; reconocerlos en sus argumentos. Aristóteles precisa cinco tipos de proce-

sos/argumentos: la refutación, la falacia, la paradoja, el solecismo y, en quinto lugar, hacer quedar como charlatán al oponente.

– ¿De la búsqueda de la verdad entre dialécticos? Allí se necesitan dos hombres calificados y de buena voluntad para llevar a bien el trabajo común del diálogo. (Tópicos VIII, 161a)

De esa manera Aristóteles nos advierte que la «intención y la finalidad» que presiden un diálogo permitirán discernir la pertinencia y validez de este, y saber si se puede esperar acercarse a opiniones fundamentadas. Teniendo en cuenta que las reglas del diálogo, las exigencias lógicas, son «pura técnica» que por sí mismas no garantizan nada, el hombre honrado necesita conocer los obstáculos que se pueden presentar en un diálogo. Por eso Aristóteles ha procurado esclarecer ese punto y entregarnos algo así como *el Pequeño manual del dialéctico*. Nos dice esencialmente dos cosas: no se olviden de considerar tanto «el fondo del problema» como la «intención del interlocutor dentro del diálogo dialéctico». Sus observaciones son de una pertinencia que no ha perdido ninguna actualidad.³⁰

De lo que acabamos de decir se desprende una idea: «verdad» y «método lógico» son diferentes. Varias veces hemos hablado del acceso a la verdad, de la búsqueda de la verdad. ¿Qué es, pues, la verdad?

3. EL PROBLEMA DE LA VERDAD

3.1. Consideraciones introductorias

Para acercarnos al problema de la verdad, tenemos primero que reconocer lo siguiente: el problema de la verdad se plantea cuando el hombre empieza a *dudar de ella*, cuando la certidumbre que lo sostiene comienza a vacilar y el mundo de uno está corroído. ¿Qué queremos decir al afirmar esto?

Conviene caer en la cuenta de que todos *nacemos* con certidumbre, con certezas. Son las que adquirimos al interior del mundo en que hemos nacido; las certidumbres que recibimos de nuestra familia y nuestro grupo. Desde ese punto de vista, podríamos decir que nacemos «viejos», en cuanto, a menudo, lo primero que hacemos es adoptar las ideas que nos transmiten nuestras abuelas a través de sus cantos, cuentos y relatos de sus vidas. En nosotros se sedimentan sus sistemas de valoración, sus maneras de ver las cosas, de estar en la vida.

La cultura occidental suele designar como «mundos de certidumbre» a las culturas tradicionales que se esmeran en repetir la herencia de sus antepasados

³⁰ Véase el artículo de E. Weil «La lógica del pensamiento aristotélico». En *sus Essais et conférences* I. París: Librairie Plon, 1970.

y en salvaguardarla. En esas culturas, a los «porqué» y «cómo» de una práctica se contesta con la referencia a la tradición mediante un cuento, un relato.³¹ En Piura, en la comunidad de Catacaos, hacia 1970, me llamaba mucho la atención la manera de los comuneros de explicar sus prácticas (*Pelamiento*, o primer corte de pelo del varón, Semana Santa, etc.). A la pregunta de por qué tal o cual cosa (costumbres matrimoniales, religiosas, etc.), la respuesta era «Siempre se ha hecho así». Es lo que hemos recibido de nuestros antepasados, es lo que hacemos y es lo que esperamos harán nuestros hijos». Para el informante, esa explicación era más que suficiente.

No vayamos a creer que esa manera de proceder es privativa de los mundos tradicionales. En mi primera estadía en Inglaterra, hace cuarenta años, una de las características que más me llamaba la atención era el peso de la tradición. A muchas preguntas mías, mis compañeros ingleses me contestaban: «Oh, that is our tradition». Para un francés, criado en el espíritu de la Revolución francesa y que se preciaba de haber «roto las cadenas de la tradición», esa respuesta me parecía increíble. Sin embargo, para los jóvenes ingleses de la época, esa explicación era suficiente.

Finalmente, no vayamos a creer tampoco que el peso de la tradición es un lastre de las culturas tradicionales ni una originalidad de los ingleses. Todos venimos de ese modo de vivir y estar en el mundo y, de alguna manera, seguimos inscritos en ella. Hasta la adolescencia, es razón suficiente para cualquiera que el padre o la madre digan algo para que tal o cual cosa quede justificada. Eso es así hasta el primer choque con el hijo del vecino, quien manifiesta que su papá piensa diferente que el mío.

Ahora bien, como lo señala Eric Weil, el hombre que vive en las certidumbres de su mundo puede tener pensamientos y manejarlos; pero ese hombre no piensa, es decir, no juzga, no relaciona representaciones ni ideas para llegar a juicios propios. El hombre de la certidumbre sabe lo que es esencial y lo que importa en su vida y en la de su grupo: puede distinguir entre felicidad y desgracia, acontecimientos favorables y no favorables de acuerdo con las pautas recibidas.³² Desde ellas, todo lo que le ocurre tiene ya un sentido a sus ojos. Pero, en tal caso, en ningún momento el individuo está arrojado sobre sí mismo como si tuviera que reconstruir un mundo a partir de él mismo, como único fundamento de su mundo. El *hombre de la certidumbre* posee una moral vivida, conoce las reglas de su grupo y vive de acuerdo con ellas. No tiene por qué establecerlas ni justificarlas. En ese mundo de la certidumbre, el problema de la verdad no se plantea en cuanto todavía no existe duda.

³¹ Cfr. Lyotard, J. F. *La condición postmoderna*. Madrid: Cátedra, 1989.

³² Cfr. Weil, E. *Philosophie politique*. París: J. Vrin, 1984, p. 19.

Kant, en un pequeño texto titulado *¿Qué es la Ilustración?*, señala muy bien, por contraposición, lo que es la actitud del *hombre de la certidumbre*:

Las luces se definen como la salida del hombre de su estado de minoría, en donde se mantiene por su culpa. La minoría es la incapacidad de servirse de su entendimiento sin ser dirigido por otro. ¡Sapere aude! Ten el coraje de usar tu propio entendimiento, es allí la divisa de las Luces!³³

Ese mismo problema se planteó en el momento de la primera Ilustración que conocemos: el de la emergencia de la filosofía en Grecia. Esquilo, en su trilogía titulada *La Orestíada*, ilustra lo que estamos diciendo y expresa el momento del paso a la reflexión crítica, a la audacia de pensar por cuenta propia, saliendo previamente de las costumbres y de las pautas heredadas y garantizadas por la referencia a la divinidad. El tema de fondo es que Orestes, en virtud de la ley del talión, ha matado a su madre Clitemnestra. ¿Por qué? Porque ella, con la ayuda de su amante Egisto, había matado a su esposo Agamenón, padre de Orestes, a su regreso de la guerra de Troya. Pero el mismo Agamenón, cumpliendo con la voluntad de los dioses y a fin de conseguir los vientos favorables a la expedición troyana, había sacrificado a su hija Ifigenia, hermana, por lo tanto, de Orestes e hija de Clitemnestra. Esta, a su vez, en su resentimiento y en aplicación de la ley de talión, que pedía la muerte del filicida, mato a Agamenón. En virtud de la misma ley, como acabamos de decir, Orestes asesinó a su madre. Pero esa misma ley exige que muera el matricida. ¿Hasta cuándo seguirán las muertes por venganza? ¿Cuándo acabará la cólera de los dioses? ¿Quién pondrá término al destino?, pregunta el coro.

Las diosas de la noche, las Erinias del mito, piden que se cumpla con el talión, solicitan venganza y que muera Orestes para que haya justicia. Pero Orestes dice: «No soy culpable; he aplicado la ley». Ante esto, surge la pregunta: «¿Qué son pues el bien y el mal?». Se ve que no están dados por la tradición y su ley del talión. Orestes corre a Delfos para pedir a Apolo que sea su juez, pero este le contesta: «Tienen ustedes jueces en Atenas. Que juzguen ellos. A lo más yo seré tu testigo o abogado». El dios no quiere decidir sobre el bien ni el mal. Eso es asunto de los humanos.

En Atenas, Orestes quiere que la diosa Atenas haga de jueza y pregunta: «¿He hecho bien o mal? Dilo. Obedeceré». La insistencia de Orestes se inscribe en la tradición. De acuerdo con la tradición homérica, antes de que nazca la reflexión filosófica, son los dioses los que tienen el criterio del bien y del mal.

³³ Cfr. Kant, I. «¿Qué es la Ilustración?». En *Filosofía de la historia*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1992.

Por lo tanto, Orestes formula una pregunta prefilosófica. Pero Atenea responde: «Decir el derecho; decir el bien y el mal no me pertenece; eso es de los humanos. Si un humano considera que eso es demasiado pesado para los humanos, que sepa que sin embargo no pertenece a los dioses. Es asunto de humanos». Por lo tanto, nadie puede ser eximido ni eximirse de ser sujeto moral.

En la tragedia se reúne el tribunal en Atenas. En la votación, Orestes es declarado culpable por diferencia de un voto. Entonces Atenea vota como una ciudadana más y provoca un empate. Según la ley de la ciudad, la duda beneficia al acusado. Orestes queda «absuelto» legalmente. Pero le queda vivir con lo que ha hecho y llevar esa carga. ¿Qué hará con ella? Eso es problema de él; es asunto de los humanos.

El problema y la solución planteados son ya filosofía. Se afirma que hay suficiente luz en el hombre para que pueda conducirse en sus circunstancias. Tal es la propuesta-afirmación griega allí. Podríamos encontrar algo similar en el mundo semítico. Hasta los profetas y los textos de la sabiduría, son de la misma época. Es Yaweh quien define lo que es el bien y el mal. Pero con los textos de los profetas y con el de Job se plantea el problema de poner fin a la lógica de justificación acudiendo a Dios.³⁴

Según podemos ver, para Esquilo, la definición y el conocimiento del bien y del mal son asuntos de los hombres. A cada uno le toca conducir su vida sin certidumbres; por lo tanto, según su opinión y de acuerdo con su juicio. Cada uno recibe al nacer «lo suyo de razón» y los dioses no pueden intervenir. Podemos reconocer allí una analogía con lo que dirá Jesús al invitar a no juzgar a los demás y a no establecer una relación entre enfermedad o desgracia y un castigo de Dios. Él dice: «El Padre hace levantar por igual el sol sobre justos y pecadores».

¿Qué nos dicen tanto los griegos como Jesús? Que la vida es discernimiento y hay que perdonar. Fin de la ley de talión. El ser humano es quien debe construir su destino y para ello es necesario detener la máquina del talión.

Como dijo H. Arendt, el perdón tiene que llegar a ser un acto político. En contra de la irreversibilidad e imprevisibilidad de los procesos desencadenados por la acción al interior de la cual no se puede deshacer lo que se ha hecho —sin que nadie sepa muy bien lo que hacía—, el único acto que puede redimir de lo irreversible es el perdón.³⁵ El Perú de hoy en día está singularmente confrontado con la urgencia de ese acto. Para ello, conviene recordar las condiciones de posibilidad

³⁴ Al respecto puede ser interesante mirar lo que dice un autor como René Girad, pues ese es el tema principal de todos sus escritos. Ver alguno de estos títulos: *La violencia y lo sagrado*; *De cosas escondidas desde la fundación del mundo*; *El chivo expiatorio*; *El camino antiguo de los hombres perversos (sobre Job)*.

³⁵ Cfr. Arendt, H. *La condición humana*. Barcelona: Seix Barral, 1974.

que señala Arendt. Ellas son: 1) que todos los implicados reconozcan los hechos, lo cual pasa por una confrontación de las opiniones de todos; 2) juntos, todos los implicados tienen que liberarse del mal realizado y de sus consecuencias de resentimiento, lo que, de verdad, es un acto de creación para no dejar que lo muerto de ayer se coma lo vivo de hoy en día; 3) definir pautas para el futuro, a fin de evitar recaer en los mismos errores; y 4) saber que, como lo dijo Jesús, nunca conocemos el mal que hacemos, por lo cual podemos y debemos perdonarnos.

Como lo ha subrayado Kant, buscar apoyo en una certidumbre, aunque sea en Dios, es heteronomía. No debo actuar bien porque Dios me lo pide o me va a recompensar o castigar, sino debido a que he escogido ser una persona moral. Soy moral si me escojo como persona moral, es decir, con capacidad de discernir y asumir mi discernimiento. Por lo tanto, le toca al ser humano concluir su destino en medio de la duda, en la opinión. Y esto no es delegable. En la praxis moral no hay certidumbres.

Ello es difícil y duro muchas veces. Es más cómodo ser menor. Si tengo un libro que me sirve de guía, un director espiritual o un psicoanalista que me sirve de conciencia, un médico que define mi régimen, entonces no tengo que pasar por la angustia de tener que ser libre. No tengo por qué pensar por cuenta propia. Pero así vivimos una existencia perezosa física, intelectual y psicológicamente.

Nos lo dice Kant: el hombre empieza a pensar después de la destrucción de su mundo de certidumbres. Ese mundo es/fue mundo de la satisfacción siempre garantizada (aunque no siempre obtenida) y mundo de la evidencia de las cosas. Después de la destrucción de ese mundo, el individuo puede empezar a pensar, a reflexionar. *Puede*, si cierto miedo, un trabajo embrutecedor o una pobreza extrema no se lo impiden. De hecho, lo sabemos: si el ser humano está encerrado en los problemas de sobrevivencia psicológica o biológica, es imposible que pueda emerger a ciertos problemas y preguntas.

Pero ¿cómo ocurre el derrumbe de las certidumbres? Tanto nuestra propia experiencia como la observación nos indican el proceso. Dicho derrumbe suele ocurrir debido al contacto con otros mundos, con otras maneras de pensar. Pero el proceso no es automático. Al momento de ese choque se presentan esencialmente dos opciones: la muerte o el inicio de la reflexión.

Plantear la hipótesis de la muerte no es arbitrario. Pensemos en lo que ocurrió a la llegada de los conquistadores con las culturas inca o azteca. Unos se aliaron; fue su muerte espiritual; otros escogieron la resistencia y la muerte física; de todas maneras, ambas culturas, en su creatividad y autonomía, prácticamente desaparecieron. Eso mismo pasó, a veces de manera más llamativa, con otros grupos culturales que escogieron (acto ético-político) la muerte colectiva a la llegada de los occidentales a sus tierras.

Pero el contacto con otro mundo puede ser el inicio de algo nuevo, de una producción nueva, una reflexión, una creación. Ocurrió, o está pasando, poco a poco, en el Perú, a nivel colectivo. A nivel individual, pensemos en el emigrante serrano o selvático de hoy. En Lima está fuera de su mundo tradicional y confrontado con muchas ofertas de consumo, conductas, ideas, etc. Puede escoger el criollismo escéptico y cínico, el «sueño nostálgico» con su mundo de ayer o la inscripción en un grupo que le dé nuevas seguridades (sectas), o puede también emprender un camino de reflexión propia. Pero sabemos —es lo que nos dice la *globalización*— que no es necesario que uno salga de su mundo tradicional para encontrarse confrontado con el mundo moderno, sus preguntas y múltiples amenazas. Lo que habían intuido perfectamente Marx y Engels en el *Manifiesto comunista* se está desplegando ante nuestros ojos. Decían ellos:

Las particularidades y los contrastes nacionales de los pueblos desaparecen cada día más al mismo tiempo que se desarrollan la burguesía, la libertad del comercio, el mercado mundial, la uniformidad de la producción industrial y de las condiciones de existencia resultantes de ello.³⁶

¿Qué puede ocurrir? Sometido a la agresión de la novedad, el individuo puede llegar a entender el mundo en el que vivía —o vive— como *solo una posibilidad* en medio de otras maneras de vivir que, de suyo, son innumerables. Entonces, dicho individuo se encuentra obligado a buscar un camino, un sentido, una orientación, la verdad de su vida. Es cierto que la anomia, el «todo vale y se vale», es una respuesta posible. Pero es escape. La pregunta puede llegar a ser: *¿Qué vale de verdad para todos?*

Cuando surge esa pregunta por *algo que valga para todos*, estamos ya frente a la emergencia de la filosofía. De hecho, así nace uno a la filosofía. Filosofía todavía inconsciente, puesto que no se entiende en cuanto tal, pero las preguntas son de tipo filosófico ya. ¿Por qué y cómo hablar de filosofía allí? Es que entonces el individuo empieza a plantear sus preguntas de «forma universal» y exige «respuestas universales». Se pregunta por lo que es válido para todos, es decir, para todo individuo, en cualquier situación. En tal actitud, el individuo busca *la verdad*, horizonte de universalidad. Personalmente, creo que, en los años setenta, el velasquismo, al mismo tiempo que fue ruptura de los mundos de certidumbres que convivieron hasta él en el espacio peruano, ajenos unos a otros en el espacio nacional, fue también *apertura* a horizontes de universalidad para todos. A partir de las rupturas operadas por el velasquismo, hemos podido observar perfectamente cómo una persona o un grupo social pueden aferrarse al

³⁶ Cfr. Engels, F. y Marx, K. *Manifiesto comunista*. Madrid: Akal, 1997.

pasado, pueden caer en la anomia (todo vale) o buscar refugio en fundamentalismos. Pero también puede darse esa *búsqueda de lo que puede valer para todos*, que hemos señalado como inicio de la filosofía.

3.2. *¿Cómo pensar el problema de la verdad?*

En lo que acabamos de decir, podemos percibir que la verdad no es la «certidumbre», pero tampoco es «lo que ha motivado la incertidumbre». Así estamos introducidos al modo de presencia “de aquello y a aquello” qué se trata para el hombre en la verdad.

¿Qué constatamos? La idea de «verdad» aparece como consecuencia de la incertidumbre y se vive bajo el modo de la ausencia, de la privación de ella, de su búsqueda. Pero dicha idea empieza con el afán de establecer o restablecer algo, la verdad universal, y no una verdad como la que se tenía antes. Se quiere conocer la verdad, lo verdadero. Y, como se ve, a esa verdad se trata de llegar como consecuencia de no saber a qué atenerse.

Cuando el ser humano está seguro en sus certidumbres no necesita de la verdad ni tiene la menor idea de ella. Seguro en su mundo, ese individuo, al mirar a los demás que viven en otros mundos, considera que evidentemente se hallan en el error. La verdad se identifica para él con su posición no pensada. Con los demás, que se encuentran en «el error», no hay diálogo; solo puede haber confrontación de monólogos y lucha. Por lo tanto, una quiebra, una ruptura está en la base de la exigencia o necesidad de buscar la verdad: tal es el proceso de su descubrimiento. Quien no duda, no caminará hacia ella. Pero, para quien inicia el camino, las formas anteriores de vivir —anteriores a la ruptura que lo empujó a la búsqueda— aparecerán como falsedad.

No creamos que estamos hablando de situaciones extraordinarias, pues las podemos observar en nosotros y nuestro alrededor. Incluso es permanente, en cada uno de nosotros, la tentación/necesidad de la seguridad en la certidumbre. Esa necesidad se inscribió en nosotros en un «momento» del inicio de nuestra vida, cuando, en el sentir y la confianza, hemos hecho la experiencia gozosa de un mundo compacto y evidentemente sensato.³⁷ Al mismo tiempo, tenemos

³⁷ Cuando hablamos de sentir, palabra que aparecerá a menudo en nuestro curso, hacemos referencia a un proceso que tanto la sociología como la fenomenología han subrayado y que se debe diferenciar de la sensación. El ser viviente sólo se constituye y se mantiene en una relación con el ambiente con el cual forma una totalidad. El viviente no es un ser sustancial que se relacionara después con su ambiente. Es contemporáneo de esa relación y hace «uno» con ella. Ambiente y viviente nacen juntos de su relación vital y forman una totalidad en devenir. El «sentir», la «sensibilidad» remiten a la manera que tiene el viviente de ir al encuentro del mundo; remiten a su «vivir con él». Ese sentir es un modo de comunicación

que reconocerlo también, es contemporáneo del ser humano el juego entre «verdad» y «no verdad». El niño tiene tempranamente la idea de la verdad. Nace en ella, seguro, confiado en lo que siente y fiándose de lo que le dicen. Desde esa confianza sentida, rápidamente, puede jugar con mundos falsos y mundos verdaderos; juega con sus «carros o caballos de mentira», pero sabe perfectamente reconocer un carro o un caballo de verdad.

Hoy en día nos encontramos confrontados con una modalidad nueva del problema de la verdad a partir del desarrollo de las máquinas que nos ofrecen *realidad virtual*. Jóvenes y adultos, *enchufados* de cierta manera a sus computadoras o a ciertas máquinas, pueden en la imaginación, sin levantarse de su silla, vivir la ilusión del acto sexual, la emoción del piloto que lanza una bomba atómica o la angustia de enfrentarse a un tiburón en la pesca submarina. Si eso es posible en mi cuarto, ¿para qué salir afuera? El *autista posmoderno* podrá tener la ilusión de que ha resuelto sus problemas sencillamente con haberlos pensado.

3.3. Los diferentes sentidos de la palabra «verdad»

Veamos rápidamente los sentidos según los cuales se entiende la palabra verdad. De inmediato señalemos tres horizontes particulares de ella:

- a) la *aletheia* griega,
- b) la *veritas* latino-medieval, y
- c) la *emunah* hebrea.

Los idiomas de referencia son las tres lenguas que han contribuido a plasmar el espíritu occidental y desde donde nos vienen matices y notas diferentes que están presentes en nuestra idea de verdad.

a) *La aletheia griega*. El termino viene del verbo griego *lanthano* (estar oculto), precedido de la partícula «a» privativa. Preside el pensamiento de la verdad; por lo tanto, la idea de que «lo que son las cosas» está, en principio, oculto. Frente a esa situación de «ocultamiento», quedan dos hipótesis, dos actitudes posibles:

- *a-letheiein* = desvelar lo que estaba oculto.
- *pseudein* = mentir, engañar, encubrir.

La verdad griega descansa en el acto de «des-velar, des-cubrir» lo que queda oculto. Dicho acto se opone a la mentira, «pseudos» (seudomonje), que es encubrimiento con miras a una falsedad. Podemos relacionar el gesto de la *a-letheia*

con el mundo. Es «en y por» el sentir que tenemos un mundo. En los primeros años de su vida, rodeado del cariño y la confianza de su madre, el niño hace su sentir la experiencia compacta y evidente de lo bueno que es «ser, existir» en una confianza bañada en palabras y sin ninguna distancia.

filosófica, como acto de desvelar el contenido de una idea, con la práctica política griega en la cual la verdad sobre un asunto se *des-velaba* mediante la conjugación de los diferentes puntos de vista de los ciudadanos. La libertad política griega era esencialmente «libertad e igualdad de palabra» en el ágora. Para llegar a una opinión correcta sobre un asunto de interés para toda la colectividad, se asumía que eran necesarias las palabras de todos los ciudadanos para revelar las diferentes perspectivas posibles sobre dicho asunto. Tanto era así que, según H. Arendt, la tiranía se hacía insoportable a los atenienses, más que por la violencia que representaba en la vida de la polis, porque ella funcionaba imponiendo un solo punto de vista sin escuchar a los demás.

Siguiendo la lógica de lo que acabamos de decir, podemos ver que la verdad griega apuntó primero a *las cosas*, a lo que son ellas, y, secundariamente, al *logos* (palabra, discurso) en cuanto es él el que dice la verdad, la manifiesta, la enuncia. Por lo tanto, el discurso verdadero es esencialmente acto de dar a luz y manifestar el ser de las cosas; en el discurso las cosas se ponen en la luz. Platón, en el *Crátilo*, 385b, dice: «Verdadero es el discurso que dice las cosas como son, falso el que las dice como no son». Volveremos a encontrar esta temática cuando hablemos de Aristóteles más adelante.

Sin embargo, en su *Metafísica*, Aristóteles desglosa dos teoremas fundamentales sobre la concepción de la verdad, adelantando la concepción que será propiamente latina. El primer teorema es que la verdad está en el pensamiento o en el lenguaje, no en el ser o en la cosa.³⁸ El segundo es que la medida de la verdad es el ser o la cosa, no el pensamiento o el discurso: de tal manera que una cosa no es blanca porque se afirma como verdad que es tal, sino que se afirma como verdadero que es tal porque es blanca.³⁹

b) *La veritas medieval*. «Veritas» es una palabra latina que se refiere a algo diferente de la *a-letheia* griega si, sobre todo, los griegos apuntaban a la cosa cuya verdad estaba por desvelar y aparecía gracias a la palabra. Los latinos, con el vocablo *veritas*, apuntan a la «exactitud» de la expresión, a la correspondencia rigurosa «entre el decir y la cosa». *Verum* es el discurso que es fiel, exacto, completo, sin omisiones en relación con la cosa de que se trata. La *veritas* es *relativo vera*, es decir, ‘expresión verdadera’. *Veritas* señala, por lo tanto, una referencia directa al decir que debe ser verdadero, fiel y sin omisiones. En tal perspectiva, se entiende que la verdad está en el pensamiento o el discurso y no tanto en el ser o en las cosas. Santo Tomás, quien retomará el sentido latino de verdad, dice: «La verdad es la conformidad entre el entendimiento y las cosas».⁴⁰

³⁸ Ver *Metafísica*, VI, 4, 1027b 25.

³⁹ Ver *Metafísica*, IX, 10, 1051b 5.

⁴⁰ Cfr. Tomás de Aquino, Santo. *Suma Theológica* I, q. 16, a. 2. Madrid: Editorial Católica,

En la filosofía medieval se hace referencia a una verdad de las cosas, pero la perspectiva de correspondencia es la que está ampliamente utilizada. Y se especifica que la «cosa» a la cual debe conformarse el entendimiento es la *res intellecta*, o sea, la cosa tal como es aprehendida por el entendimiento, y no tanto la cosa exterior a este intelecto. En tal sentido, el intelecto es medidor en referencia a las cosas, y la *veritas* descansa en la adecuación entre el decir y la cosa intelectuada, entrando con ello a una perspectiva que hoy llamaríamos «semántica».

c) *La emunah hebrea*. Esta palabra tiene la misma raíz que el amén que decimos en la Eucaristía. *Amén* = De acuerdo. Una novedad se introduce en relación con lo anterior. Allí se señala una referencia a la persona y a su expresión sincera, mientras que aquí se trata de la verdad como confianza posible entre dos subjetividades. El Dios verdadero es aquel que cumple con lo que promete y del cual uno puede fiarse. «Amigo verdadero» será aquel con el que se puede contar. La verdad en cuanto *emunah* remite, entonces, a algo que se cumple, a algo que se espera y que será.

Hoy en día, la articulación en nuestra herencia occidental de referencia a la *aletheia* griega, a la *veritas* latino-medieval y a la *emunah* hebrea puede, según que insistamos sobre tal o cual aspecto, llevar a pensar que cada uno tenemos nuestra manera propia de pensar la verdad y de ser humano, de revelarlo y de decirlo. La búsqueda de la verdad de parte de cada quien implicará que cada uno de nosotros camine hacia el descubrimiento de lo que es «ser uno mismo» y que se atreva o sepa expresarlo de manera verdadera. Eso no se puede hacer refiriéndose a modelos anteriores, preexistentes. Cada uno tiene que empezar a hacerlo por cuenta propia. Descubrimos lo que debemos ser, deviniéndolo, develándolo, en nuestra manera de vivir en relación con los demás, dando forma mediante nuestros actos y nuestro discurso verdadero a lo que queremos ser en verdad. La revolución (*aletheia*) de uno está, por lo tanto, en la expresión (*emunah*) que debe ser verdadera (*veritas*).

Ahora bien, podemos asumir que la noción de «verdad en nuestro horizonte cultural» tiene el trasfondo que le da esa triple dependencia, pero debemos señalar que, sobre todo con la modernidad, se han desarrollado otros dos sentidos, que podemos enunciar de la siguiente forma:

3.4. La verdad como conformidad a una regla

Kant presupone la común aceptación de una definición nominal de la verdad como «acuerdo del conocimiento con su objeto» (es decir, correspondencia).

Para él, el problema era buscar el criterio de lo verdadero, que solo puede ser formal. Según Kant, será verdadero el conocimiento que «se someta y esté en conformidad con las leyes generales y necesarias del entendimiento».⁴¹ Lo que contradice o no respeta esas leyes, es falso, porque en tal caso el entendimiento va en contra de sus mismas leyes; por lo tanto, en contra de sí mismo. Pero, evidentemente, tal criterio no basta para establecer la verdad objetiva del conocimiento, puesto que la razón, en conformidad con sus meras reglas, puede dar consistencia objetiva a lo que no es más que exigencia de estas.⁴²

Con todo, el criterio adelantado por Kant ha permanecido, sobre todo en el horizonte kantiano de una filosofía de la conciencia, en el cual la verdad se piensa como conformidad con leyes y reglas del entendimiento o de la razón. Hoy en día la reflexión filosófica se asienta más en el lenguaje que en la conciencia. La reflexión sobre el lenguaje, a partir de Wittgenstein sobre todo, sigue buscando la verdad como propiedad ligada a criterios definidos con los cuales se cumple; pero los criterios ya no se buscan, como lo hacía Kant, en el entendimiento sino en la estructura del lenguaje y en procedimientos empíricos de verificación.

El criterio de la verdad será la coherencia en lo dicho, según los tipos de lenguajes posibles (matemáticas, ciencias de la naturaleza, ciencias sociales, etc.) con las reglas y procedimientos que ese mismo juego de lenguaje permite y exige.

3.5. La verdad como utilidad y eficacia

Otro modo de entender la verdad es verla como utilidad, lo cual es inherente a algunas formas de la filosofía de la acción que nos vienen sobre todo del pragmatismo anglosajón. W. James (1842-1910), estadounidense, en su libro *El pragmatismo* (1907) y J. Dewey (1859-1952) en su *Lógica: teoría de la indagación*, son la mejor expresión de dicha postura.⁴³

No se trata de pensar en un utilitarismo «chato». Mientras la filosofía occidental continental (Alemania, Francia) ha insistido sobre el problema del conocimiento en relación con la conciencia para considerar la verdad, en la perspectiva anglosajona, la verdad se plantea en la relación entre «pensamiento y la utilidad para la vida». Dewey se declaraba desconcertado ante el hecho de que «personas que se esfuerzan de modo sistemático en indagar cuestiones y problemas (como es sin duda el caso de los filósofos) se muestren tan pocos curiosas

⁴¹ Cfr. Kant, I. *Crítica de la razón pura*. «Lógica». Intr., III.

⁴² *Ibíd.*

⁴³ Cfr. James, W. *Pragmatismo*. Buenos Aires: Aguilar, 1959; Dewey, J. *Logic: The theory of inquiry*. New York: Holt. La referencia se toma de la *Historia del pensamiento filosófico y científico*, de D. Antiseri y G. Reale. Barcelona: Herder, 1988-91, v. III, p. 453.

acerca de la existencia y la naturaleza de los problemas».⁴⁴ La filosofía pragmática pone el acento sobre lo metodológico y los procedimientos en cuanto nos remiten a la acción para conocer la pertinencia de una idea. En esa perspectiva, el lenguaje no se considera en su aspecto de sistema de códigos y signos, más o menos intemporal. Más bien, para el pragmatismo, el lenguaje es «palabra», «enunciación» que, si bien utiliza los códigos y los signos, es sobre todo un acontecimiento en el tiempo. Todo acto de palabra es, para ellos, pasaje al acto, con finalidades precisas: allí está la dimensión «pragmática» del lenguaje. Para ellos, toda idea es un programa, y la verdad solo tiene sentido práctico. Por eso, la verdad allí llega a confundirse con lo que es oportuno, útil o funcional.

La utilidad de la cual se trata se puede considerar desde diferentes perspectivas:

– En cuanto sirve para extender el «conocimiento» mismo: verdadero será aquello que es ventajoso para el pensar.

– En cuanto que, mediante tal o cual cosa, se extiende el «dominio del hombre sobre la naturaleza».

– En cuanto que tal o cual cosa sirve para sentar la «solidaridad» y el orden del mundo.

Son, por lo tanto, tres los espacios de utilidad que señalan la verdad de algo: «conocimiento», «dominio sobre la naturaleza», «solidaridad». Dentro de la perspectiva pragmatista, un enunciado no es verdadero en sí, sino que llega a serlo, de una manera extrínseca, por lo que sirve o permite, en relación con los fines del perfeccionamiento de la vida humana en el mundo.

Por todo lo que acabamos de decir, se ve que podemos distinguir cinco conceptos fundamentales de verdad:

- a) La verdad como revelación, develamiento (herencia griega).
- b) La verdad como correspondencia correcta entre palabra y cosa (herencia latino-medieval).
- c) La verdad como confianza y expresión sincera (herencia hebrea).
- d) La verdad como conformidad con un sistema de reglas (perspectiva kantiana).
- e) La verdad como utilidad o funcionalidad (tendencia anglosajona).

Si tomamos en cuenta las consideraciones de Wittgenstein sobre la existencia de diferentes juegos de lenguaje conviene reconocer que cada uno de estos juegos representa, como dice él mismo, diferentes actividades o formas de vida, como son mandar, describir, relatar un acontecimiento, hacer conjeturas,

⁴⁴ Ídem, p. 453.

solicitar etc.⁴⁵ (la frase «juegos de lenguaje» busca hacer resaltar que el hablar, el uso del lenguaje, siempre es parte de una actividad o de una forma de vida).

Sobre la base de lo dicho anteriormente, creo que podemos decir, junto con François Marty,⁴⁶ que el problema de la verdad se plantea de manera diferente de acuerdo con dos grandes tipos de juegos de lenguaje:

- El lenguaje de la determinación (ciencia).
- El lenguaje de la comunicación (arte, poesía, amor, religión, filosofía).

En el *lenguaje de la determinación*, la verdad se buscará y se verificará en el respeto a las reglas y procedimientos, en las coherencias formales y en la eficacia comprobable. Aquí la verdad de una teoría de hoy puede ser superada mañana.

En el *lenguaje de la comunicación*, no dará muchos resultados la búsqueda de la verdad mediante el respeto a reglas y procedimientos y la atención a las coherencias lógicas, porque las formas de realidad que solo la «razón» puede alcanzar, tiene poco que ver con lo que nos entregan la percepción, el sentir y la comunicación. Lo sabía muy bien Aristóteles, quien supo excluir del discurso científico las proposiciones que expresan actitudes del hombre en la existencia: deseos, oraciones, comunicación amorosa, etc., a las cuales situaba en la retórica y la poesía.⁴⁷ En este lenguaje de la comunicación, la eficacia, que es decisiva en el lenguaje de la determinación, está sustituida por la apertura común, compartida, comunicada con «aquello de que se trata» en lo que hacemos o decimos. Puede referirse al amor, al arte, a la religión, etc., formas de vida ligadas a series de experiencias vividas por el individuo en su familia o su grupo de pertenencia. Es fe y confianza que remiten a experiencias interpersonales. Allí la comprensión y la comunicación están ligadas al entendimiento de tal o cual forma de vida, a la comprensión del ser humano y no a un asunto de «teoría semántica». Son formas diferentes, y en cada caso es apertura a algo presente allí, que se da a la intuición y a la comunicación y que escapa a todo sistema de verificación procedimental. Si bien en este caso la verdad remite a cierto «juicio», aquello de que se trata no es asible por ningún procedimiento, sino por cierto tipo de «gusto» que descansa en la confianza. No es una verdad que se imponga al intelecto mediante consensos para sentar, sino de acuerdos que tienen su base en la confianza.

Incluso Kant, en su *Crítica del juicio*, afirma que en el juicio se trata del «gusto», de «un don particular que no puede ser enseñado, sino sólo ejercitado».⁴⁸

⁴⁵ Cfr. Wittgenstein, L. *Investigaciones filosóficas*. México D. F.: UNAM. Instituto de Investigaciones Filosóficas; Barcelona: Crítica, 1998.

⁴⁶ Cfr. Marty, F. *La question de la vérité: une recherche sur le langage: traité de la connaissance – parler en vérité*. París: C.E.R.P., 1971.

⁴⁷ Cfr. Aristóteles. *Ética Nicomaquea*. Lib. I, Cap. 4, 1096b 24.

⁴⁸ Citado por H. Arendt en *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*. París: Éditions du Seuil,

Hannah Arendt ha subrayado mucho esa dimensión del problema. En varios artículos suyos resalta cómo varios intelectuales alemanes, perdidos en sus razonamientos, inducciones y deducciones, no llegaron a ningún juicio pertinente sobre el nazismo, mientras que el pueblo alemán con su «sentido común y su gusto» supo reconocer inmediatamente la perversidad del fenómeno.⁴⁹

Todo lo que venimos diciendo permite asumir lo siguiente: *la verdad es un horizonte más que una posesión*. Es el horizonte de convergencia que sostiene las palabras que se intercambian en un grupo y que combinan diferentes perspectivas. Por ejemplo, la verdad sobre la pizarra en el aula combina los diferentes horizontes que tienen juntos los estudiantes y el profesor. Todos ellos juntos no van a agotar todas las perspectivas posibles, pero juntos pueden llegar a un «universal particular», que asumirán como la verdad de la pizarra en el aula.

En relación con la verdad sobre cualquier asunto, cada grupo puede llegar a un universal particular a partir del intercambio de palabras que sostendrá esa verdad. En esas palabras intercambiadas, «el-ser-sensible-del-hombre-en-cada-cultura» selecciona elementos de su mundo, da sentido a las cosas dentro de un colectivo social. Siempre ha sido así y será así. Con lo que decimos, señalamos que el aspecto «consenso» es importante, y está cobrando hoy más importancia en cuanto hemos llegado a ser más conscientes de ello. Notemos inmediatamente una característica respecto a esto: lo del consenso de «un grupo» —sea cultural o de científicos, moralistas, filósofos o políticos que se han puesto de acuerdo sobre una verdad— señala inmediatamente la presencia del extranjero, es decir, de aquel que no es del grupo. Al mismo tiempo, muestra también la particularidad de todo cuerpo social y de su verdad.

Con lo que vamos diciendo, podemos percibir cómo la «definición» de la verdad se elabora al interior de la experiencia de comunicación de un grupo, en donde se asume a la vez el riesgo de lo particular (tal grupo, tal verdad) y el de la unidad-universalidad de la verdad en cuanto se estima que toda persona en capacidad de buscarla en las mismas condiciones debería poder reconocerla. La noción de horizonte señala a la vez particularidad y universalidad. Volveremos a encontrar eso con más detalle.

Regresemos más bien a nuestro esfuerzo de pensar el ingreso a la filosofía. Ya tenemos algunos parámetros y puntos de tensión.

1991, p. 19.

⁴⁹ Eso puede recordarnos fenómenos recientes de la historia nacional. La izquierda peruana, con muy pocas excepciones (como A. Barrantes), coqueteó con Sendero Luminoso hasta la captura de A. Guzmán. Al contrario, si bien sectores del pueblo peruano le dieron su adhesión al principio y la mantuvieron mientras Sendero Luminoso presentó un rostro libertario, rápidamente pasaron a un claro rechazo.

- Con Sócrates hemos asumido que la filosofía es diálogo.
 - Con Aristóteles hemos visto que el diálogo plantea el problema de la diferencia entre lógica y verdad.
 - En referencia a la verdad hemos visto que ella se plantea de manera diferente los juegos de lenguaje y que remite a consensos dentro de grupos particulares.
- Veamos ahora cuál puede ser la amplitud del diálogo filosófico.

4. LA AMPLITUD DEL DIÁLOGO FILOSÓFICO Y LA PECULIARIDAD DE SU DISCURSO

4.1. *Sobre qué y con quién se dialoga*

Hemos dicho que entrar a la filosofía es entrar a/en un diálogo. Perfecto. Pero, en nuestro caso, ¿sobre qué? y ¿con quién? De inmediato, podemos decir lo siguiente: se trata de ingresar al círculo de los *filosofía*, de aquellos que «aman la sofía», la sabiduría. Efectivamente, dos palabras componen la palabra filosofía: *filos* y *sofia*.

Filos en griego es ‘amigo’. Pero la palabra merece precisiones. En la Grecia antigua, antes de la polis constituida por amigos, como dirá Aristóteles, *philos* tenía un sentido casi jurídico. Ser amigo de alguien era comprometerse en un pacto mutuo, en un compromiso con un extraño a la comunidad. Dicho extraño, normalmente, no tenía ningún derecho en esta. El *philos* se comprometía a asegurarle acogida al «extraño/ amigo», alojamiento que garantizaba que los demás lo iban a respetar.

Más tarde, como se puede ver en Platón y Aristóteles, entre todos los bienes, en ese mundo griego venido de Homero, la amistad, el placer de amar a otros y ser amado, viene a ser central en la vida. Para Aristóteles, el vínculo de la amistad es una virtud; la amistad conlleva una idea común del bien y de su búsqueda. «Los legisladores —dice él en la *Ética Nicomachea*—⁵⁰ parecen hacer de la amistad un fin más importante que la justicia». La amistad es requerida entre ciudadanos y asienta los beneficios de la reciprocidad.

Todo lo dicho tiene que valer para la filosofía. El amigo de la *sofia* recibirá algo de ella, pero también debe dar algo.

Lo que acabamos de recordar nos autoriza a decir que ser *philos*, amigo de la *sofia*, de la sabiduría, equivale a acogerla en casa, ofrecerle alojamiento y garantizarle que no será mal tratada. Equivale incluso a defenderla. Y eso no es fácil, tiene sus riesgos. Sócrates murió en su defensa. Pero, asumiendo esos riesgos, uno recibe algo de ella: paz, tranquilidad de espíritu, coherencia de vida.

⁵⁰ Cfr. Aristóteles. *Ética Nicomachea*, 1555a, 24.

¿Pero qué es la *sofía*? Es sabiduría. Pero no pensemos inmediatamente en el conocimiento de cosas altas o sublimes, como lo daría a entender la reacción común: «Este es un filósofo, ¡ah!, ¡oh!». No. La *sofía* es, más bien, el conocimiento de las cosas humanas y del mejor modo de conducirlas; ella es comportamiento razonable en todo campo de la vida. Es, esencialmente, la ciencia que preside la acción *virtuosa*, aquella acción que desarrolla todas las potencialidades propiamente humanas de uno. El *sofós* o la *sofa* es aquel/ aquella que hace simplemente lo que su función exige, en cada momento; y lo hace bien, movilizandando las competencias necesarias para cumplir las obligaciones que cualquier persona, que tiene tal o cual función, debe cumplir con respecto a los demás.

Ser filósofo es ser *agathos*, es decir «bueno», y procurar formar parte de los *aristoi*, los mejores. El sustantivo de dicho adjetivo es la *areté*, es decir, la excelencia en la virtud. Para el filósofo griego, el verdadero problema no era, por lo tanto, saber tal o cual cosa, sino «ser de tal o cual manera». Recordemos esa frase de Sócrates que ya hemos presentado:

En la vida me he desprecupado de aquello que constituye la preocupación de la mayor parte de los hombres, las ganancias, la administración de mis bienes, el generalato, los discursos ante el pueblo, los cargos públicos, las conjuraciones y las disensiones. Todo aquello que existe en la ciudad. No me he metido en esa vía [...] sino en aquello en donde, a cada uno de ustedes en particular, estimaba poder hacerle el más grande de los bienes, procurando persuadirlo de preocuparse menos de lo que posee que de lo que él es, a fin de llegar a ser tan excelente y tan razonable como sea posible.⁵¹

Por lo tanto, para Sócrates, la filosofía no pertenece al orden de las cosas útiles, al ámbito del tener y poseer, sino remite al del ser. Ese llamado a ser, Sócrates lo realiza no solo mediante sus preguntas y su ironía, sino también, y sobre todo, a través de su manera de ser, su modo de vida, su ser mismo. Filosofar, para Sócrates, es ponerse en cuestión a sí mismo en cuanto uno llega a sentir que no es lo que debería ser. Allí está la definición del *philos-sofia*: es ser humano que desea la sabiduría reconociendo que no la posee.

Uno puede preguntarse: «¿Cómo nace ese deseo?». Nace sobre todo cuando uno encuentra a una personalidad que, con su sola presencia, lo lleva a uno a ponerse en cuestión.⁵² Así era Sócrates, ese ser imposible de clasificar, de comparar con otros. Era *a-topos*, atípico, extraño, extravagante, absurdo, desestabilizador.

⁵¹ Cfr. Platón. *Apología*, 36c. Madrid: Gredos, 1990. (Diálogos; I).

⁵² H. Bergson, en su libro *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, ha desarrollado ampliamente ese aspecto hablando de la «llamada del héroe».

En el *Teeteto* 149a, dice de sí mismo: «Soy absolutamente sorprendente (*atopos*) y sólo genero aporía (*perplejidad*)».⁵³

Lo que más llamaba la atención de sus contemporáneos no era tanto lo que decía Sócrates, sino lo que era. Como dice Alcibiades en el *Banquete*, Sócrates en sus discursos «solo habla de burros, de herraderos, de zapateros; parece siempre repetir lo mismo sobre los mismos temas».⁵⁴ Expresa lo mismo Jenofonte en sus recuerdos sobre Sócrates. En uno de sus textos, *el Hipias*, un sofista le hace notar a Sócrates que repite «las mismas frases sobre los mismos temas». Sócrates lo reconoce e irónicamente le hace notar que él se esmera en decir siempre cosas nuevas, incluso sobre la justicia. «En cuanto a mí —dice Sócrates— no paro de hacer ver lo que me parece justo. Y si no tengo palabras, lo hago ver por mis actos».⁵⁵ Finalmente dice: es la existencia del hombre justo lo que mejor determina lo que es la justicia.

Se ve así, con toda claridad, que la *sófia* remite a la *praxis*;⁵⁶ por lo tanto, podemos entender por qué para Sócrates el mal era «no saber», la ignorancia. Pero para él, el saber no se limitaba al conocer, sino al «saber sobre sí mismo», «saber qué hacer», «saber cómo vivir». Se trata inmediatamente del actuar bien.

Con el tiempo, la sabiduría se ha desglosado en dos sentidos diferenciados:

– Por un lado, el saber en cuanto es esencialmente conocer.

– Por otro lado, el saber como «saber hacer», saber saborear el hacer bien las cosas.

Así tenemos dos vertientes de la *sabiduría*: gusto por el conocer y gusto por el saber hacer, por «usar» correctamente la cabeza, las manos, el mundo, los amigos.

4.2. Peculiaridad del discurso filosófico

Sobre la base de lo que estamos diciendo, vemos que entrar a la filosofía viene a ser o «entrar a algo sabroso, que da sabor a la vida» o «ingresar sobre todo a un mundo de conocimientos». Quizás, por el momento, para ustedes quede oculto el primer aspecto, debido a la impresión de que están entrando a un mundo extraño; a menudo, es ese el sentimiento que uno puede tener cuando, sin mayor preparación, abre un libro de filosofía. Veamos, por ejemplo, una frase del «Prólogo» a la *Fenomenología del espíritu*, de Hegel. Dice así:

⁵³ Cfr. Platón. *Teeteto*. Madrid: Gredos, 1992. (Diálogos; V).

⁵⁴ Cfr. Platón. *Banquete*. Madrid: Gredos, 1992. (Diálogos; III, 221e).

⁵⁵ Cfr. Jenofonte. *Memorables*. Madrid: Aguilar, 1967. En especial IV, 4.5.

⁵⁶ Cfr. el primer capítulo de la *Historia de la ética*, de MacIntyre, A. (Barcelona: Paidós, 1994).

Por existir la filosofía esencialmente en el elemento de lo universal, que lleva dentro de sí lo particular, ella suscita más que otra ciencia cualquiera la apariencia de que en el fin o en los resultados últimos se expresa la cosa misma, e incluso se expresa en su esencia perfecta, frente a lo cual el desarrollo parece representar, propiamente, lo no esencial.⁵⁷

La frase no es inmediatamente comprensible y en buena medida por causa de la terminología técnica. ¿Qué nos ha dicho Hegel? Sencillamente lo siguiente: la filosofía trata de lo universal, que incluye lo particular, y presenta las cosas de tal manera que, llegando uno a los resultados, le parece que se han presentado, cada una, en lo que son profundamente, en su esencia. Y tanto es así que el desarrollo y el razonamiento, que permiten llegar a ello parecen quedar como secundarios.

Ciertamente, llama de inmediato la atención el uso de conceptos y palabras técnicas. Pero otra dimensión del problema es —como ya lo hemos percibido en torno a la *dialéctica* o a la *sofía*— que cada concepto tiene para cada filósofo un sentido definido, a menudo diferente del que le da otro. Hagamos algunas consideraciones sobre el «discurso filosófico».

a) Legitimidad y utilidad del lenguaje técnico

Igual que cualquier cuerpo de saber, la filosofía utiliza palabras con valor específico propio. Así ocurre en toda profesión. Lo hacen los médicos, los carpinteros, los albañiles. Por ejemplo, el carpintero, en vez de decir «Pásame el buril-cuyo-corte-está-en-el-sentido-de-la-barra-de-acero-que-lo-sostiene-y-que-sirve-para-hacer-una-mortaja», dirá sencillamente a su ayudante: «Pásame el barrilete». Es más sencillo, rápido y preciso. En lugar de pasar por la descripción, se acude a un término abstracto.

b) La abstracción y sus sentidos

La abstracción es una de las operaciones más importantes y significativas en el filosofar, y, evidentemente, la misma palabra tiene diferentes sentidos. Antes de precisar dos sentidos esenciales, notemos que dicha abstracción es una operación que realizamos cada día.

Todas las palabras que usamos son resultado de una abstracción. ¿Qué quiere decir «abstracción»? Viene del latín *abs-trahere*: 'sacar de, destacar de'. Veamos la operación de la abstracción en el concepto de caballo. Cuando, a partir de la consideración de varios caballos —dejando de lado lo que cada uno tiene de particular (color, forma, edad) y las circunstancias en las cuales los he visto (pastando, corriendo) —, considero lo que todos los caballos tienen en común,

⁵⁷ Cfr. Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1991.

me quedo con una *idea general de caballo*. Y puedo entonces decir: el caballo es un mamífero cuadrúpedo, con crines, etc. Es lo que llamamos su definición.

La abstracción es una conquista valiosa del hombre, pues le ahorra tener un nombre particular para cada cosa particular en su circunstancia particular. Sin embargo, las diferentes culturas pueden haber llegado a niveles diferentes de abstracción. Los beduinos del Sahara africano causaron mucha extrañeza entre los primeros europeos que los encontraron, pues constataron que aquellos tenían un nombre para el camello *cuando corre, cuando pasta, cuando bebe, cuando lleva carga, etc.*, pero carecían de una palabra para el *camello en cuanto tal*. Sin embargo, es difícil opinar sobre tal situación: esto no dice inmediatamente que los beduinos son incapaces de mayor abstracción; quizás muestre sencillamente que para ellos les es más útil el tipo de abstracción que usan.

Para nosotros, la idea general «camello», válida para todos los camellos en cualquier circunstancia de los camellos, nos parece una abstracción de la más útil. De hecho permite hablar del mundo y de todo lo que hay en él. En cuanto estamos todos de acuerdo sobre la definición del camello o del caballo, todo el mundo entiende cuando digo caballo o camello. Si no fuera así, estaríamos en la situación que Jonathan Swift imagina en sus *Viajes de Gulliver* (III, 5). Recuerden:

Los académicos de Lagado decretaron que sería conveniente suprimir las palabras. Así, los habitantes de Lagado cuando se encontraban en la calle, depositaban su cargamento en el suelo, abrían su saco y ahí empezaban largas conversaciones, enseñando cada uno los objetos que habían escogido de acuerdo a las necesidades del discurso.⁵⁸

Evidentemente, esa solución puede liberar de la agresión de tanto ruido y tantas palabras ambiguas. Pero podemos imaginar cómo se complicaría la conversación en medio de los habitantes de Lagado si tuvieran que conversar dos zoólogos sobre elefantes, bisontes y leones; peor aún sería si dos astrónomos tuvieran que hablar de galaxias, y ni hablar de dos filósofos que pretendieran discutir sobre toda la realidad. En consecuencia, necesitamos la abstracción.

La abstracción que da acceso a la idea general que enlaza varias cosas, permite hablar del mundo, poner orden y dar nombres.⁵⁹ Gracias a la abstracción podemos ubicar las cosas en el mundo, comparar lo comparable y señalar las distinciones pertinentes. Mi sobrino Arnauld, cuando era pequeño, llamaba Sena a todos los ríos que veía. Era el nombre del río que pasaba delante de la

⁵⁸ Cfr. Swift, J. *Los viajes de Gulliver*. Navarra: Salvat, 1986.

⁵⁹ Cfr. Génesis 2, 18-20. El relato de la creación descansa en que Dios pone orden y el hombre da los nombres.

ventana de su cuarto. Pero, con eso, era incapaz de decir la particularidad del *Sena* en relación con otros ríos franceses: el Garona, el Ródano, etc. Solo después de haber llegado a la idea general de río, pudo colocar cada uno en su sitio y dialogar sobre ríos, sus diferencias y similitudes.

Señalemos dos sentidos esenciales de la abstracción:

b.1) la abstracción es primero la operación mediante la cual «se aísla, se considera por separado, una cosa o un aspecto de una cosa», prescindiendo, «haciendo abstracción» de las otras cosas o aspectos con los cuales lo considerado se halla en relación. Así, podemos considerar el color de una cosa, prescindiendo de su forma o prescindiendo incluso de las cosas en las cuales encontramos ese color: puedo hablar de la pata del caballo prescindiendo de su cuerpo; de la nariz de Cleopatra prescindiendo de su carácter o de que haya sido reina. Todo concepto es una abstracción.

b.2) El otro sentido de abstracción está muy ligado al primero. Pero, mientras el primero vale para toda operación que aísla un elemento; el segundo sentido insiste en que la abstracción apunta a poner en evidencia esencialmente lo «universal de lo particular». Parece que Locke fue el primero en establecer la relación entre «abstracción y función simbólica» del lenguaje. A partir de ideas venidas de seres particulares, dice él, se llega a nombres generales, aplicables a todo cuanto existe y que cae en esas ideas abstractas. Así, a partir de la experiencia de la blancura de la leche, se puede reconocer dicha blancura en el yeso, en la nieve, etc. El concepto «blancura» remitirá a *ese color*, exista donde exista. Es, dice Locke, a partir de la «equinidad» de todos los caballos o la «blancura» de la leche, del yeso, de los dientes, etc., que se forman los *universales*, que éstos remitan a las ideas o que remitan a los términos para expresarlas.

En ese segundo sentido se dice que la *abstracción nos entrega lo universal*. Por ejemplo, el universal es aquello que hay de común entre Pedro y Pablo: los dos son hombres. En esa perspectiva, la abstracción deja de lado lo particular. Es así como, hablando de modelos económicos y de la formalidad de sus matrices, el Fondo Monetario Internacional impondrá el mismo modelo económico al Perú, a Chile y a algún país africano, dejando de lado las particularidades de cada uno. Salta a la vista el peligro de tales procedimientos: en economía han producido catástrofes. Pero pareciera que en el ser humano hay una tendencia a vivir en las abstracciones que produce, dejando de lado la particularidad de los casos.

Quizás se pregunten por la relación de estas consideraciones con el tema de nuestro curso, que es *Un filosofar hoy*. Les digo que estamos de lleno en nuestro problema, que será **identificar, dentro del universal filosofar, en el cual se sitúa precisamente el nuestro, lo específico del filosofar hoy**. Varios elementos que hemos visto pueden ya orientar nuestra atención:

– Lo universal en filosofía puede ser el *problema del ser*, de la manifestación y del conocimiento del ser. Entonces el problema consistiría en estudiar las categorías, es decir, el conjunto de preguntas que tenemos que hacernos para saber «de qué se trata con el ser». Pero eso es «Metafísica», y tendrán un curso de este tema.

– Lo universal también puede ser el *problema de la verdad*, es decir, de la adecuación del discurso a aquello de que se trata. En esa perspectiva se puede considerar la afirmación de Wittgenstein según la cual los problemas filosóficos surgen de una mala comprensión del funcionamiento del lenguaje. Lo importante sería saber distinguir los alcances de cada juego de lenguaje. Estaríamos entonces en «Teoría del conocimiento», y también tendrán un curso sobre esa materia.

– Lo universal en la filosofía puede ser, asimismo, el *problema de la coherencia de la vida de uno con los fines* que se propone el hombre. Eso nos ubicaría en la «Filosofía moral o Ética». También tendrán un curso de ética.

– Lo universal, en fin, puede ser el *problema de las formas a priori del conocimiento sensible*, y así estaríamos en «Estética».

Al enunciar diferentes figuras de lo universal en filosofía, hemos considerado diferentes alternativas que no pueden ser las nuestras en este curso. Sin embargo, esas consideraciones deben ayudarnos a precisar cuál puede ser nuestra intención, la que hemos ya señalado cuando dijimos que se trata de entrar a lo que es filosofar hoy. Pero eso es abstracto, poco preciso. Acabamos de señalar que en este curso sobre el «filosofar hoy» no se considerará lo universal presente en diferentes temáticas específicas, como la metafísica, la ética, etc. Tampoco podemos empezar por una definición de filosofía. Ello nos daría, en cierta forma, una respuesta *enlatada* de lo que es lo *específico de lo universal en toda filosofía* a lo largo de la historia, a partir de lo cual quizás podríamos reconocer inmediatamente lo específico del filosofar hoy, pues desde la definición asumida, bastaría con proceder por deducción. Sin embargo, lo más probable es que se nos escaparía la particularidad de lo que buscamos: del filosofar hoy.

¿Qué podemos hacer? ¿Cuál puede ser nuestro camino? Lo hemos formulado al decir que la intención del curso es introducirlos a un filosofar, a un acto de filosofar hoy. Pero eso, ¿qué puede ser? Un filosofar posible hoy no puede estar en ruptura total con el filosofar anterior, puesto que ya hemos dicho que la filosofía es un diálogo con autores anteriores. Siendo así, podemos decir que se trata de llegar a desentrañar lo que el *acto de filosofar* presupone siempre. Se busca entender la *categoría formal del sentido*, como dice Weil; es decir, comprender el presupuesto que guía todo filosofar, el cual no es otro que: *hay sentido*. «Filosofar —dice Weil— es buscar el sentido, y el sentido de la filosofía es el sentido

mismo».⁶⁰ En otros términos, es dedicarse al acto de organizar el mundo como sensato y pensar dicho acto. O sea, para llegar a la propuesta de un filosofar posible hoy, nuestro esfuerzo tiene que ser el de llegar a la «comprensión de la comprensión filosófica», es decir, «comprender la manera de comprender que tiene la filosofía», sabiendo que esta pretende comprender el mundo y comprenderse a sí misma en su actuar. Tendremos que hacer eso hoy. Esa empresa que queremos llevar adelante para hoy día, supone que comprendamos la pregunta que se plantea la filosofía; ese discurso y esa práctica de los filósofos que apuntan a la verdad y la sabiduría.

Son muchos los que han pretendido tal cosa, cada uno en su tiempo. Nos lo dice la historia de la filosofía. Es cierto. Para llegar a nuestro cometido, vamos a tratar de entrar a dialogar con diferentes filósofos para ver cómo lo hicieron ellos. Serán esencialmente tres: Aristóteles, Kant y Weil. Entrar a ese diálogo va a suponer que estemos atentos a la manera como cada filósofo plantea para él mismo la cuestión fundamental de la filosofía. Veremos qué puede variar. Los diferentes aspectos del concepto de verdad que hemos visto ya pueden hacernos pensar que habrá diferencias.

Como veremos, unos filósofos insisten en lo de «conocer más»; otros, en el «respeto de las reglas en la búsqueda de la verdad», y unos terceros hacen hincapié en las «incidencias de la filosofía en la vida». Con lo que acabamos de decir, en cierta forma, todo ya está dicho. Falta entonces precisar en adelante los contenidos de cada perspectiva.

5. CONDICIONES Y DIFICULTADES PARA ENTRAR A DIALOGAR CON LOS FILÓSOFOS

Acabamos de señalar que la intención del curso es hacer entrar a la «comprensión de lo que es la comprensión filosófica hoy»; es decir, ingresar a comprender cómo comprende la filosofía en la actualidad. Lo repito, evidentemente eso se hará desde la perspectiva que tiene el profesor y será, por lo tanto, *una oferta* entre otras posibles.

Hemos dicho que para cumplir con nuestro cometido debemos comprender a diferentes filósofos y también el diálogo que mantienen entre ellos. En estas fórmulas estamos repitiendo el verbo «comprender». Veamos qué significa. Para facilitar su intelección, lo vamos a contraponer al verbo «explicar».

⁶⁰ Cfr. Weil, E. *Logique de la philosophie*. París: J. Vrin, 1985.

5.1. Comprender

¿Qué es comprender? Digámoslo de inmediato: solo podemos comprender aquello que se nos ofrece como sensato, que tiene un sentido. Pero ¿qué es? Es lo que ha sido producido por una voluntad de sentido análoga, similar, a la nuestra. Eso nos remite a la voluntad de abrir sentidos, de plasmarlos, de constituir un mundo.

Comprender es, por lo tanto, entroncar con el sentido de lo dicho por el otro, en cuanto asumimos que él, igual que nosotros, quiere comprender el mundo y comprenderse a sí mismo en el mundo. Allí tenemos que ver dos cosas:

- La analogía, y
- la voluntad de comprender.

¿Qué es la analogía? La palabra tiene diferentes sentidos. Podemos pensar en:

- La « semejanza de relaciones » entre los términos de dos fracciones, por ejemplo.

– La « analogía de proporción », que procede por extensión de un sentido. La analogía de proporción entre Dios y las criaturas, al nivel del ser, dirá: « Dios es el Ser perfecto que tiene el Ser en toda su perfección. Las criaturas —todas— participan de ese mismo ser, pero en proporciones diferentes ».

– Existe un tercer sentido de « analogía llamada de atribución », que dice que son análogas las realidades que comparten la atribución de un mismo nombre, pero que se diferencian por sus relaciones con ese término. Así se habla de un hombre sano, de una orina sana, de un espectáculo sano. Allí se señalan relaciones diferentes con el término « salud ».

En lo que concierne a la *comprensión*, nos interesa la « analogía de relaciones », o sea, una « semejanza entre diferentes relaciones ». Se habla de una « analogía de relación » cuando, por ejemplo, se señala una similitud de relaciones « dentro y entre » dos fracciones. Así diremos que la relación entre los números dentro de la fracción $8/4 =$ es (análoga) a lo que ocurre en la fracción $6/3$. Con evidencia podemos decir que Cristo habló todo el tiempo usando analogías de relaciones. Nos dijo: el Reino para el ser humano es análogo a la alegría de alguien que encuentra lo que había perdido; usó una analogía también cuando nos dijo que Dios es Padre para nosotros. Con eso nos dijo: la relación Dios-hombre es = (análoga) a la relación Padre/Madre-hijos.

En el aspecto de la comprensión, la analogía lleva a decir que todas las culturas se parecen en su acto de « organizar las cosas, darles sentido e inscribirlas en un mundo ». O sea, la relación Yo-Mundo en mi cultura es análoga a la relación Todo ser humano-Mundo en su cultura. Todos los hombres tenemos algo en común en la « manera » de constituir un mundo, organizarlo, comprenderlo,

darle sentido.⁶¹ En todos los hombres y todas las culturas opera, como dice Castoriadis, *la imaginación creadora radical* que crea formas no «en la nada, ni con nada» (puesto que siempre el ser humano llega a un mundo ya organizado y crea con lo que recibe). Sin embargo, crea como «a partir de nada», en cuanto cada ser humano y cada cultura hacen emerger y crean «formas de ser» diferentes de lo existente, y cuyas formas no eran previsibles ni deducibles a partir de lo que existía antes.⁶² Nadie repite absolutamente lo de su padre o de su madre, pero es siempre a partir de lo recibido que cada uno crea su vida propia.

«Comprender el mundo» es lo que siempre pretendió todo filósofo. Pero conviene hacer una aclaración: ¿qué es el mundo?, ¿será el cúmulo de las cosas que nos rodean? Sí y no. Por un lado, el mundo es la totalidad de las cosas existentes, pero totalidad en cuanto está organizada de tal o cual manera por la palabra dentro de un grupo cultural. Antes de que la palabra enlace las cosas, estas son el «caos», como dice la Biblia. Luego, el «mundo» es igual a la totalidad de las cosas en cuanto organizadas por una palabra que siempre es colectiva. Por lo tanto, se trata siempre de un «mundo común».

Por otro lado, notemos que el vocablo «mundo» remite a la totalidad de un campo de interés, de actividades, de investigación. Así hablamos del mundo físico, del mundo diplomático, etc. Esas totalidades, en cuanto ordenadas y organizadas, se expresan en representaciones.

En este momento de nuestra reflexión podemos decir que para nosotros el mundo es la *representación de la totalidad en la cual siempre está uno*. Cada civilización tiene su mundo. Así la representación de la totalidad que tenía la cultura incaica, el «mundo inca», era diferente del «mundo español», pero el mundo español y el mundo inca eran productos análogos, resultados de un esfuerzo similar para organizar las cosas y darles sentido.

Siempre encontramos al hombre en un mundo; es decir, en una organización, en una representación de la totalidad de las cosas y de la totalidad social, y en esta totalidad social, siempre también, el hombre recibe patrones de conducta, una ética. Los mitos expresan eso y dan cuenta de la totalidad de la realidad en cada mundo cultural. Dicen: origen, fin, reglas de juego, etc.

¿Dónde está la diferencia entre el «mundo del mito» y el «mundo del filósofo»? Podemos expresarla diciendo que el mundo mítico ignora, desconoce, no se plantea el problema del origen racional de la producción de sus representaciones.

⁶¹ Ver al respecto en Husserl, E. *Meditaciones cartesianas: introducción a la fenomenología*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1985. En especial la V meditación n.º 50 y 51.

⁶² Cfr. Castoriadis, C. *Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe III*. París: Seuil, 1990; *La montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe IV*. París: Seuil, 1996 y *Fait et à faire. Les carrefours du labyrinthe V*. París: Seuil, 1997.

El mundo mítico se vive como evidencia o se vive como viniendo desde siempre de un dios o de los «héroes fundadores» o de los antepasados. El mundo mítico no hace el esfuerzo de «comprender su comprensión» de las cosas. En cambio, el filósofo:

- Quiere comprender su mundo; la producción de sus ideas, conceptos y representaciones.

- Desea también comprender los presupuestos de su comprensión, los sobrentendidos de su manera de configurar su mundo.

- Al mismo tiempo, el filósofo quiere comprenderse a sí mismo en ese mundo suyo.

El filósofo, en otras palabras, desea comprender su comprensión, la comprensión en la cual está y quiere comprender el acto de razón mediante el cual se hace preguntas y da respuestas. Así, procura que la razón esté presente en el acto de filosofar. Podemos señalar tres pisos o instancias en la comprensión filosófica:

- El mundo (la representación sensata de la totalidad).

- El «Yo» en el mundo.

- El acto de la razón en la comprensión del mundo.

Podemos intentar comprender esos diferentes mundos debido a que asumimos que cualquier mundo cultural —aguaruna, inca u otro— ha sido producido por una voluntad de sentido análoga a la nuestra.

Las consideraciones anteriores nos permiten entender lo que señala Kant en su texto *¿Cómo orientarse en el pensamiento?* Dice: «En todo aquello, ¿de qué se trata para el hombre? De orientarse en los dos sentidos de la palabra». A saber:

- Encontrar el norte y las coordenadas naturales de su existencia.

- Colocarse en la buena dirección.

Ese esfuerzo de orientación es lo que siempre ha significado todo acto cultural de producción de un mundo. Nuestro esfuerzo de comprensión de los mundos antiguo y moderno de los filósofos tendrá esa doble dimensión. Reconocer en ellos el esfuerzo para:

- Encontrar las coordenadas naturales de nuestra existencia: hombre, sociedad, naturaleza, ética, valores, etc.

- Colocarse en la buena dirección, es decir, asumir las tres grandes preguntas que formuló Kant: *¿qué puedo conocer?*, *¿qué puedo esperar?*, *¿qué debo hacer?*

La «orientación» es una necesidad en la *psyché* humana. Con la psicología hoy lo podemos constatar en cuanto ella nos invita a reconocer en la *sublimación inicial* un momento importante de la emergencia de/a lo humano. Dicha sublimación inicial corresponde al momento en que el niño sustituye el *placer de órgano* (felicidad en un cuerpo satisfecho) por el «placer de representación» (felicidad en la participación en los sentidos y las representaciones de mi grupo).

El placer de representación se vive en la participación en las palabras y los sentidos sociales instituidos, así como en la integración a las instituciones mediante la cuales manejamos objetos sociales invisibles: el deber, los roles sociales, etc.⁶³ Lo que cada uno puede esperar en ese esfuerzo nuestro de «comprensión de la comprensión filosófica» es llegar a comprenderse mejor en su mundo.

Que siempre encontremos al ser humano en un mundo —es decir, en representaciones del todo que dan a cada uno una orientación, un sentido, una comprensión de las cosas y de sí mismo— nos permite entender cómo todo esfuerzo de comprensión que uno hace de manera consciente, está siempre antecedido por una comprensión anterior, que es su condición de posibilidad. Es lo que se expresa cuando se dice que toda «comprensión presupone una pre-comprensión anterior». ¿Qué decimos con ello? Simplemente que si hoy puedo abrimme a la comprensión de un texto o de una persona (es decir, entroncar con su voluntad de sentido), es que ya estoy en la comprensión; la sublimación me ha inscrito en ella, me ha inscrito en una comprensión anterior. Mi actual esfuerzo de comprensión no se inicia de cero.

Esta última afirmación es evidentemente la base para entender la posibilidad de comprensión entre hombres diferentes, de culturas diferentes. Desde mi niñez, yo «me baño» en la comprensión, en un mundo organizado por finalidades, intenciones, voluntades de dar sentido a las cosas, de enlazarlas. Es así como siempre encontramos al hombre: inscrito en la comprensión; lo encontramos hablando, dando sentido a las cosas, instituyendo un mundo de sentido. Eso no hay que justificarlo, sino constatarlo. Allí estamos frente a una consideración importante en filosofía: hay que saber distinguir lo que se debe justificar, fundamentar, y lo que solo se puede constatar. Que encontremos siempre al hombre inscrito en un lenguaje que organiza un mundo de sentido, es un hecho que nos toca constatar.

Esta última perspectiva, de la «comprensión ya existente», es la que subraya hoy la filosofía hermenéutica. Ella nos hace caer en la cuenta de que, antes de entrar al ejercicio sistemático de la comprensión, nosotros siempre nos comprendemos a nosotros mismos, de manera más o menos reflexionada, en nuestra familia y nuestro grupo. Antes de entrar al juicio acerca de un texto, sobre una situación, siempre estamos ya en el *prejuicio*, entendido como aquella organización del mundo donde he nacido o en la cual estoy y desde la que voy a emitir mis juicios.

Cuando se trata de la comprensión de un texto, esa misma comprensión se corona normalmente —lo han experimentado— con una interpretación (re-lectura) de uno mismo. De hecho, usualmente, si llega a comprender tal o cual

⁶³ Cfr. Castoriadis, C. *Fait et à faire...*, p. 272.

texto, el lector llega a comprenderse mejor a sí mismo o se comprende de manera diferente, o incluso empieza sencillamente a comprenderse. Ahí está, por ejemplo, en buena medida el valor de las novelas cuyas diferentes perspectivas multiplican nuestras miradas sobre nuestra propia vida. Cada texto leído nos invita a mirar la vida desde nuevas y múltiples perspectivas.

Esas consideraciones deberían ayudarnos a entender cómo cualquier autor o personaje del pasado —que consideramos importante—, llega a «estar vivo» para nosotros y a formar parte de nuestra historia, en cuanto se constituye como elemento de nuestra propia conciencia y comprensión. Así, aunque muerto, puede llegar a formar parte de nuestra propia historiografía en la medida en que, sin él, no podríamos entendernos. «Autor o texto» están vivos en el grado en el que, por lo que el texto dice o el autor hizo, constituyen un elemento que nosotros reasumimos —incluso criticándolo— para entendernos a nosotros mismos. Esa asunción abre de manera diferente nuestra proyección a nuestro mundo.

En pocas palabras, digamos lo siguiente: la comprensión es como «un trasladarse en el otro», dejando que él *se traslade en nosotros y dejando actuar en nosotros las posibilidades* que abre ese ejercicio. Esto es precisamente lo que se pretende en esta escuela con los seminarios de autores que durante un semestre ponen a los estudiantes frente a un autor, a sus propuestas y sus preguntas. Repetidas veces, en el transcurso de sus estudios, el estudiante está invitado a pensar «como si» fuera un hombre de tal época o un compañero de existencia de tal autor. Tal ejercicio, llevado con honradez, debería inscribir a cada uno en una actitud hermenéutica sobre su propia existencia. No es de extrañar que cuando en la formación falta ese ejercicio y la actitud que connota, encontremos personas aparentemente incapaces de asumir el riesgo de multiplicar las perspectivas, que solo pueden quedarse en una actitud de jueces, enquistados en «prejuicios» en los cuales encapsulan al otro.

Además del esfuerzo de comprender, frente a un texto existe otra actitud, que es la explicación.

5.2. Explicar

Conviene precisar la diferencia entre *comprensión* y *explicación*. Esta remite a una actitud frente a un texto similar a la del científico ante un objeto de la naturaleza: preocupada por la objetividad, la explicación no quiere implicarse con el sentido del texto y, por lo tanto, queda exterior a él. La explicación de un texto procede como proceden las ciencias naturales con la naturaleza. Dichas ciencias, guiadas esencialmente por el principio de casualidad, buscan las leyes explicativas del fenómeno observado.

Mientras la comprensión remite a la intención, a la finalidad que guió al autor en la elaboración del texto, la explicación observa el mismo texto como un juego de procesos gramaticales, figuras literarias, metáforas, analogías, etc. La explicación mira el texto como un «conjunto coherente con funcionamiento propio, de acuerdo con leyes internas de constitución de todo texto, prescindiendo de la voluntad de significación del autor». Desde tal actitud, se observa cómo la significación se plasma mediante un conjunto de mecanismos identificables. La explicación asume que no hay que plantear al texto ninguna pregunta con relación al autor y su intención, ni con los receptores ni tampoco con el sentido. Tiende a considerar solo el «cómo» se sostiene el texto.

La explicación se limita a mirar esencialmente el uso de los recursos formales, sobre todo en dos perspectivas:

- Sea en una perspectiva explicativa «causal», considerando los fenómenos gramaticales que sustentan el texto
- Sea en una perspectiva explicativa «condicional» que procura reconocer las condiciones de posibilidad y de consistencia del texto: plan, organización, distribución y progresividad de la intriga, etc.

Si uno lee el libro *Semántica estructural*, de Greimas⁶⁴, puede ver cómo, en dicha perspectiva de la explicación, lo importante son los *procesos* mediante los cuales adelanta el relato. El método define niveles de *isotopía*, es decir, de coherencia de significados en el texto. Para ello, se distinguen diferentes niveles y modelos de expresión. Los niveles pueden ser «prácticos o míticos», como dice el autor, y los modelos pueden ser «dinámicos/funcionales o cualitativos». Así se llega a una tipología de los diferentes enunciados posibles, combinando niveles y modelos. Por ejemplo:

El «nivel práctico», según su combinación con un modelo funcional o cualitativo, da dos tipos de enunciados:

- Enunciado operativo = el león devora la oveja.
- Enunciado mitogénico = el cobarde aúlla como los lobos.

El «nivel mítico», según su combinación con un modelo funcional o cualitativo, da otros dos tipos de enunciados:

- Enunciado cualitativo indicador = el lobo tiene el pelo gris.
- Enunciado mitológico = el hombre es lobo para el hombre.

Al final del libro mencionado, el autor presenta el contenido de los *Cuentos rusos* analizados con el instrumental señalado, y llega a una fórmula simbólica en la cual A = contrato, F = lucha, C = comunicación, p = presencia, d = desplazamiento. Dicha fórmula se expresa de la siguiente manera: *pAC1C2C3pA1*

⁶⁴ Cfr. Greimas, A. J. *Semántica estructural: investigación metodológica*. Madrid: Gredos, 1987.

(A2+F2+nonoC2), etc. La articulación de los símbolos escogidos pretende sintetizar el texto señalando la sucesión y la articulación de los enunciados del relato. La lectura estructuralista es la que Lévi-Strauss ha practicado con los mitos: él mira cómo funciona esta máquina simbólica que son los mitos. Descubre que todos tienen una estructura similar en cuanto son sistemas de combinación y articulación de elementos diferentes para producir una significación. Pero las finalidades e intenciones inscritas en el mito, o las que tiene el grupo que lo narra o escucha, no le interesan. En una entrevista que le hicieron en 1988, Lévi-Strauss decía:

La significación que puede ofrecer un mito para mí, para los que lo cuenten o escuchan en tal o cual momento y en circunstancias dadas, sólo existe en relación a otras significaciones que el mito puede ofrecer para otros narradores o auditores, en otras circunstancias y en otro momento [...]. La significación no es más que una puesta en correspondencia de una palabra o una idea con múltiples equivalentes en otros campos semánticos.⁶⁵

En esta disyuntiva: «¿el sentido está en el hombre o el hombre está en el sentido?», Lévi-Strauss escoge la segunda hipótesis. Prescindiendo de que el ser humano sea el que crea el sentido, él se conforma con constatar que siempre el ser humano está en el sentido.

Si algo vamos a pretender en nuestro esfuerzo, será procurar comprender las significaciones plasmadas en los discursos filosóficos, en los antiguos y los modernos. Pretendemos comprender lo que allí se dice del hombre, de la naturaleza, de las interrelaciones humanas; pretendemos comprender el diálogo entre filósofos, y pretendemos entrar a su diálogo. Luego, se trata para nosotros de ver intenciones, finalidades de sentido, etc., para orientarnos a nosotros mismos.

A partir de lo que estamos diciendo sobre la comprensión, debe ser posible entender cómo el diálogo con los filósofos solo es filosóficamente posible si el filósofo —ustedes/yo en este caso— plantea para él mismo y se plantea él mismo las preguntas fundamentales que se hicieron los filósofos. Si el filósofo no hiciera eso, no podría evidentemente comprender a los filósofos que asumen esas preguntas. Quizás podría hacer una explicación de textos, considerar cómo funcionan los diferentes textos leídos, pero manteniéndose en el *cómo*, se mantendría en la explicación.

Kant, en su *Manual de lógica*, ha formulado las preguntas reconocidas como las preguntas filosóficas ineludibles. Son: ¿*Qué puedo conocer?* (metafísica), ¿*Qué debo hacer?* (moral), ¿*Qué me cabe esperar?* (religión) y, finalmente, ¿*Qué es el hombre?* (antropología). Evidentemente, la última pregunta contiene las otras tres.

⁶⁵ Cfr. C. Lévi-Strauss- Didier Eribon. *De près et e loin*. París: Ed. Odile Jacob, 1988, pp. 197-198.

Si asumimos sus preguntas podremos entrar al diálogo de los filósofos, así como al diálogo con los textos que expresan la modernidad que enmarca a nuestro propio tiempo. Pero, más aún, y quizás sobre todo, debemos decir que ingresaremos a dicho diálogo si nos planteamos esas preguntas con libertad, con audacia y con la responsabilidad del pensar propio. La filosofía no es juego lógico; no es andamiaje de conceptos: es un exponernos a la razón, «esa exigencia de nosotros para con nosotros mismos [...] que nos mantiene siempre despiertos», como dice E. Weil.⁶⁶ Es exponernos a las creaciones y audacias de la razón; es, finalmente, exponernos a la vida con sus tensiones y contradicciones. La filosofía, el «filosofar», es decir *sí* a la realidad abisal, como dice Nietzsche, sin caer en la tentación de cerrar demasiado rápido la puerta de la pregunta. Si frente a las diferentes preguntas voy armado con un blindaje de respuestas, no pasará nada. Caminar «en», «hacia», el filosofar, es encaminarnos ¿a qué?: a poder producir nuestro propio criterio. «Puede ser —dice E. Weil— que todas las respuestas hayan sido dadas. Nos queda de todas maneras [...] escoger la buena, la verdadera, la que haremos nuestra, con conocimiento de causa y con responsabilidad de nuestro juicio delante del tribunal de nuestra razón».⁶⁷

5.3. La inducción

Corriendo el riesgo de abrir artificialmente una nueva ventana, vamos a adelantar una afirmación que, de inmediato, no tendrá mucho sentido para ustedes. Sin embargo, con ello queremos indicar y subrayar una dimensión que va a estructurar nuestro curso. Con mi profesor Joseph Gauvin diremos que el problema de la filosofía en su historia es el problema de la inducción.⁶⁸ Dicha así, tal afirmación no tiene mayor sentido. Guárdenla en el «corazón». Pero conviene que sepan que el problema de la inducción lo vamos a analizar en adelante en Aristóteles, Kant y Weil.

Sin embargo, quizás podamos desde ya «olfatear su perfume» y ver el tipo de problemas que representa. ¿Qué es la inducción? Es el procedimiento de razonamiento que, a partir de la repetición de varios casos particulares, concluye en lo universal y necesario. «Inducción» es decir que el sol mañana se levantará. Nos autoriza a hacer esa afirmación la cantidad de veces que así lo ha hecho; sin embargo, si lo universal y necesario solo puede lógicamente afirmarse después de haber visto la totalidad de los fenómenos, nada garantiza que así será. La

⁶⁶ Cfr. Weil, E. *Essais et conférences II*. París: Plon, 1971, p. 20.

⁶⁷ Ídem, p. 297.

⁶⁸ Ver el curso de J. Gauvin, titulado *Une logique de la philosophie*. París: Ed. Travaux et Conférences du Centre Sèvres, 1987.

inducción también remite a las repetidas experiencias que han configurado al ser humano en su historia, hasta llegar a lo que es hoy en sus relaciones con la naturaleza y los demás. En cada momento el ser humano ha elaborado un discurso. A partir de esos discursos pasados, avanzamos hoy. Eso hace que siempre caminemos «sobre los hombros de nuestros predecesores».

Evidentemente, la inducción, en la historia, dibuja un camino de progreso mediante la acumulación de experiencias y observaciones siempre nuevas. Cada generación no tiene por qué volver a *inventar la pólvora*. En términos filosóficos, la inducción debería autorizarnos a pensar que el ser humano está en condiciones de ir hacia cada vez más verdad sobre sí mismo, la naturaleza, la sociedad. Pero en cada época el hombre ha asumido que podía decir algo «decisivo» acerca de sí mismo, de la naturaleza, de Dios. La inducción, señalada como proceso de acumulación de experiencias y discursos, da evidentemente cuenta del hecho de la historicidad del pensamiento humano, que es un «ser histórico», es decir, «devenido y en devenir». Muy bien. Pero eso plantea un problema. Es el problema de la verdad a la cual llegaron los filósofos de la Antigüedad y la verdad a la cual nosotros podemos llegar. Su verdad no puede ser la verdad a la que hoy podemos llegar si hemos llegado a ella merced a la historia. Así, desde ya, el problema de la filosofía en la historia está planteado en torno a la inducción.

Ahora bien, ustedes se encuentran en una escuela de filosofía que cree en la inducción. De hecho, aquí la dimensión estructurante de la docencia es la perspectiva histórica. Evidentemente, no es así por afán de ubicarnos en el último momento del saber, en la fina punta de la cresta de la última ola... Espero que, al final del recorrido que emprendemos, puedan ustedes entender lo dicho en su pertinencia. Con todo, desde ya deben estar en condiciones de sentir que allí se enuncia una tensión que, así lo espero, encontrará al final elementos para ser pensada: tensión entre «progreso, acumulación» y «acceso posible a lo definitivo en cada momento».

Actualmente, ustedes lo saben, ciertas personas dicen que, para alejarnos de tanto escepticismo que nos domina, convendría retornar a una filosofía de ayer que ha dado pruebas de su consistencia. Tales personas, por lo tanto, «sospechan de», «desconocen» o «niegan» la inducción. Participando en una reunión de formadores, escuché el siguiente diálogo: «Hay que regresar a la filosofía tomista», decía un dominico. «No —contestó un franciscano—, a la skotiana». En adelante, tendremos que ver lo que podemos pensar de esos gestos de «retomar filosofías pasadas».

6. ¿NOS DARÁ LA FILOSOFÍA UNA SUPERIORIDAD SOBRE AQUELLOS QUE NO ENTRAN EN SU ESTUDIO?

Quisiera que juntos nos hiciéramos una pregunta: la de saber si la filosofía nos diferencia del hombre ordinario y nos da alguna superioridad sobre los demás. La pregunta no es ociosa en cuanto esto es lo que a menudo piensa, de una u otra manera, mucha gente.

Páginas más arriba hemos visto que, en *la Carta VIIa*, Platón, hablando de la filosofía, dice que ella no consiste «en llenarse de fórmulas filosóficas». Dionisio, el tirano, pudo muy bien llenarse de tales fórmulas, pero nunca llegó a ser un filósofo. Aquí nos encontramos con una paradoja; es decir, «algo contrario a la *doxa*, a la opinión corriente». Esa paradoja tiene diferentes niveles, pero basta con que consideremos algunos aspectos.

En la lógica del *saber vs. no saber*, surge una pregunta: ¿será posible pensar en un sistema filosófico —es decir, un conjunto de ideas o de tesis unidas entre sí y que forman un todo lógico y coherente— que nos explique tan bien las cosas que llegue a liberarnos tanto de nuestros problemas que lo único que nos quedaría sería ser sencillamente más y mejores seres humanos? Dicho de otro modo: ¿podemos pensar en un sistema filosófico tal que el filósofo que lo domine se encuentre definitivamente en ventaja, en comparación con las personas ordinarias, en relación con el sentido de la vida?

A partir de esas preguntas, conviene que cada uno de ustedes se haga la siguiente: ¿Adónde, a qué quiero o pienso llegar al ingresar en la filosofía? ¿Qué ventaja espero de ella? La paradoja es que el ser humano ordinario «tiene la ilusión», «cree» que el filósofo es diferente de él, mientras que el filósofo sabe que él no es diferente del ser humano ordinario. Sobre ello nos advierte Kant, cuando en la *Crítica de la razón pura* dice:

¿Pero exigirán ustedes que un conocimiento que interesa a todos los hombres quede por encima del sentido común y les sea revelado solo mediante los filósofos? La naturaleza, en lo que concierne a la humanidad, no puede ser acusada de distribuir desigualmente sus dones, y en relación a los fines esenciales de la naturaleza humana, la más alta filosofía no puede conducir más lejos que lo que hace la dirección que ha confiado al sentido común.⁶⁹

Para Kant, la actividad de la razón humana que representa el filosofar no debe confundirse con la de la ciencia, en donde, efectivamente, el científico puede tener ventaja sobre el hombre ordinario. Según él, siendo el filosofar una

⁶⁹ Kant, I. *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara, 1988, p. 557.

necesidad general de la humanidad, todos los humanos deben poder llegar a esto. Lo veremos con más precisión en adelante. Pero, desde ya, podemos señalar como, en eso, Kant se distancia de Aristóteles, quien asumía la superioridad del filósofo sobre los demás.

Kant tampoco habría estado de acuerdo con Hegel, el *segundo Aristóteles*, como se lo ha llamado, quien en 1802, en la *Esencia de la crítica filosófica*, escribió:

La filosofía, por su verdadera naturaleza, es algo esotérico, que no está hecho ni para el «populacho» ni es susceptible de ser acomodada para él; la filosofía es filosofía [...] en cuanto es un camino opuesto al del sentido común [...] en relación al sentido común, el mundo de la filosofía en cuanto tal es un mundo al revés.⁷⁰

Ya vemos cómo, frente al problema planteado, nos hallamos con posiciones encontradas. Aquí quiero hacer notar que el filósofo contemporáneo Eric Weil, al que estudiaremos más adelante, está de acuerdo con Kant. La posición de Weil es clara al respecto: «Si una filosofía —dice él— llegase a cambiar lo que es para todos, sería falsa por definición».⁷¹ Por lo tanto, para Weil, el criterio de verdad de una filosofía es que no cambia nada lo que es para todos. Ahí encontramos una nueva paradoja y desde ella podemos decir ya que al final del recorrido de este curso no sabrán más que ahora. Esto es así porque la filosofía no es más que «su propia época concebida en pensamientos», como dijo Hegel.⁷² Lo que pretende la filosofía es saber lo sustancial de su propia época, y lo sustancial de esta época nuestra ya lo conocen en buena medida. Al final del recorrido, no sabrán mucho más de lo que ya saben, pero quizás lo sepan de una manera diferente.

Lo que puede la filosofía es liberarnos de la tendencia a escapar de la realidad, como si el sentido de ella estuviera en otra parte, como si pudiéramos encontrar una plenitud de vida en otro sitio que no sea la misma vida que llevamos. Es eso lo que criticaba Nietzsche con su denuncia de los *trasmundos*.⁷³ Nada pues de *otro mundo*. La plenitud hay que encontrarla en esta vida con sus alegrías y sus penas, su ligereza y su angustiante fragilidad.

Todo lo que acabamos de decir explica con más precisión por qué la filosofía no da ninguna ventaja al filósofo: los problemas de este son los de todo el mundo. Quizás él llegue a ver y saborear mejor la vida, sabiendo lo que «no hay que buscar» en ella para llegar al *contentamiento*. Así, el filósofo no buscará escapar del mundo, de sus condiciones y contradicciones; él sabe que es imposible

⁷⁰ Citado por H. Arendt en *Juger...*, p. 60. Hegel, G. W.F. *L'essence de la critique philosophique* (1802). Trad. francesa. París: J. Vrin, 1972.

⁷¹ Cfr. Weil, E. *Essais et...*, p. 297.

⁷² Ver el «Prefacio» a los *Principios de la filosofía del derecho*.

⁷³ Cfr. Nietzsche, F. «Por qué soy tan inteligente». En *Ecce homo*. Madrid: Alianza, 1991, p. 54.

escapar, liberarse de las cosas que molestan y sabe que, a fin de cuentas, de lo que se trata es de liberarnos de la dinámica de descontento en nosotros mismos. Ese ideal siempre «anunciado» y nunca «vivido del todo» es, parafraseando a Nietzsche, *el hombre liberado de su enfermedad, es el hombre capaz de decir Sí a la vida con todas sus potencialidades y limitaciones*.

Notemos, en fin, una cosa. A pesar de él, sin que lo sepa del todo, el ser humano ordinario sabe lo que acabamos de decir cuando da el título de «filósofo» a aquel que *sabe satisfacerse* con lo que tiene. Es razonable, es filósofo aquel que *sabe no querer* aquello que no se puede obtener; es filósofo aquel o aquella que ha renunciado a buscar el contentamiento en una búsqueda indefinida que le hace sumar satisfacciones sucesivas. Quien hace eso, quien vive de esa forma, percibe e ingresa a algo que sería lo que permanentemente puede ofrecer la filosofía. Decimos *permanentemente*. Eso nos lleva a asomarnos al problema de aquello que une a todas las filosofías, al problema de la metafísica.

7. DOS PERSPECTIVAS METAFÍSICAS: LA ANTIGUA Y LA MODERNA

Nos falta, para acabar con estas precisiones conceptuales introductorias, presentar una última anotación. Para llegar a lo que pretendemos con este curso, tenemos que, por un lado, sentir las diferencias existentes entre filósofos y, por otro, preguntarnos por lo que los une. Por poco que hayan hojeado algunos libros de diferentes filósofos, habrán reconocido diferencias de estilos y diferencias de contenido. Platón es diferente de Aristóteles; Agustín es distinto de Santo Tomás. Debajo de los estilos, se expresan maneras de pensar y sentir diferentes. Desde ya eso nos puede hacer sospechar que existe cierto «desorden» en el diálogo entre los filósofos. La dificultad, en cuanto uno entra a ese diálogo filosófico, no solo es que se encuentra evidentemente con estilos diferentes (ya hallaron eso en literatura), sino, sobre todo, con afirmaciones muy distintas sobre los mismos temas.

Pronto lo podrán verificar: la opción por un estilo compromete ya, induce, manifiesta una concepción de la filosofía. Decir eso nos hace regresar sobre nosotros mismos en este mismo curso. La pregunta que debemos hacernos no es solo qué decir; es también cómo decirlo. Es evidente que las preguntas, las «idas y venidas», la manera en que un profesor distribuye los contenidos de su curso, indican un estilo y una manera de entender la filosofía. Como dijimos al hablar de la verdad, eso señala un proceso, una operación, una búsqueda de discernimiento, un acto de juicio en proceso; es decir, un acto de poner en relación diferentes proposiciones para procurar orientarse. Pensar es ser capaz de emitir un juicio. A eso tiende el curso: a que lleguemos a ser capaces de emitir un juicio propio.

Acabo de decirlo hace un momento: en el diálogo entre los filósofos hay mucho desorden. Es precisamente la existencia de ese desorden y la variedad de sistemas filosóficos lo que empujó a Kant a pretender poner fin a esa situación: «Se trata —dijo— de poner fin a un extravío sin fin, de darle el término que se debe».⁷⁴

Pero, lamentablemente, Kant no puso término a ese extravío secular que diagnosticaba. Sus sucesores van a diagnosticar muchos errores en su propuesta. Que esa situación no nos induzca a caer en la tentación del «relativismo absoluto» que tiende a decir que no solo toda filosofía está ubicada en su tiempo, sino que se encuentra «empantanada en», depende de su tiempo. Es evidente que cada filósofo es de su tiempo y habla en función de su época. Pero si explicamos toda filosofía únicamente por la *dependencia* del autor respecto a su tiempo, entonces caemos en el *historicismo* o el *relativismo*, que establece una relación de «causa-efecto» entre el pensar de uno y su propio tiempo. Pero no puede ser respondida la pregunta de cómo entender y dar cuenta del hecho de que los filósofos de ayer todavía nos hablan hoy, nos interpelan, a nosotros ubicados en otro momento.⁷⁵

Después de Kant, Hegel, quien, al mismo tiempo que admiraba a su predecesor, lo consideraba lleno de errores, pretendió resolver un problema que Kant no percibió y que hemos planteado: el de la historicidad de la filosofía y, por lo tanto, del devenir de esta. Hegel elaboró un sistema que articula, unos con otros, los diferentes momentos de la reflexión humana. Articula los aportes del mundo oriental con los de Grecia, y estos con los de Roma; los romanos con los del mundo germano medieval; estos con los del Renacimiento y, finalmente, con los de la Revolución francesa, su época. Creyó la cuestión tan bien resuelta que, en 1806, escribió un interesante aforismo (sentencia que expresa en forma breve una verdad, una regla, una máxima de vida). En el *Aforismo* 10, dentro de una colección de otros, dice:

Su universo, para la campesina, es la Lisa su mejor vaca, y es la Negra y también la Moteada; pero es también Martincito y la pequeña Úrsula, su hija... Y lo que son para la campesina su hermano muerto y su abuelo, para el filósofo son Platón, Spinoza, etc. Para el filósofo, objetos familiares son la infinitud, el conocimiento, el movimiento, las leyes sensibles (son los conceptos que maneja a diario el filósofo).

Y Hegel concluye: «Un mundo tiene igual realidad que el otro, pero Platón, Spinoza, etc., tienen, y es su ventaja, la *eternidad*».⁷⁶

⁷⁴ Ver *Prefacio* de los *Prolegómenos*. Madrid: Ed. Sarpe, 1904, p. 27.

⁷⁵ Marx constataba que tenía gusto de volver a leer a los trágicos griegos o al *Quijote*. Eso iba en contra de su teoría y lo llevó a asumir que el arte representaba una forma de trabajo no alienado.

⁷⁶ Cfr. Hegel, G. W. F. «Aphorisms from the wastebasket» [1803-6]. En *Independent Journal of*

¿Cómo compaginar esa referencia a la *eternidad* con lo que hemos dicho anteriormente al señalar que Hegel introdujo la historicidad en la filosofía? ¿Qué nos dice Hegel en este aforismo? Lo que ya hemos señalado, que pueden coexistir varios mundos, teniendo cada uno de ellos su valor. Está el mundo de la campesina en su granja, el mundo de la barra de Alianza Lima y el de los aguarunas y tantos otros. A fin de cuentas, los mundos existentes corresponden al número de grupos humanos y al de sus intereses. Por eso existe también el mundo de los filósofos. Pero, según nos dice Hegel, el mundo de los filósofos tiene una particularidad, que es su ventaja sobre los demás: dicho mundo posee la eternidad. Los mundos de los filósofos tienen a lo largo del tiempo un hilo de oro que los enlaza: es la eternidad.

Por un lado, Hegel nos hace caer en la cuenta de que la campesina y el filósofo se mueven y se orientan cada uno en su mundo. Muy bien. Podemos entender la analogía que establece entre esos dos mundos. Pero ¿qué es eso de la «eternidad», ventaja de Platón, de Spinoza, etc.? No se trata de identificarla evidentemente con la eternidad religiosa. Sin embargo, por esa «eternidad» de la que habla Hegel, lo criticarán los filósofos que vendrán después de él.

La afirmación de Hegel sobre la «eternidad» de los filósofos, y el conocimiento de que, al mismo tiempo, inscribió «la historia» en el interior de la filosofía, es decir, «aquello que pasa y no es eterno», nos lleva a hablar de la metafísica. El problema por considerar en este curso que busca llevar a un posible filosofar hoy, es procurar ver cuál es, cuál puede ser la pretensión de la filosofía. Se trata, entonces, de ver si podemos seguir pensando, como lo pensaron los antiguos, que la filosofía puede alcanzar una verdad definitiva, análoga a la verdad matemática de $2 + 2 = 4$, que no la hacen variar ni el tiempo ni la cultura. Si se asume tal posibilidad en filosofía, se acepta entonces que con ella se puede alcanzar la raíz de la realidad, el «principio de verdad de toda la realidad». Así lo entendieron los antiguos y de este modo lo entendió Hegel. Esa ha sido, o es, la pretensión de la metafísica ontológica en cuanto «ciencia primera», es decir, ciencia que tiene por objeto lo que es común y primero para todos los entes, a saber, el Ser.

Pero hoy día se dice que la metafísica ha muerto y que lo único que se puede desarrollar es la «ciencia de los diferentes discursos que ha tenido el hombre sobre las diferentes cosas». Es que la perspectiva antropológica —imperante en la modernidad, en buena medida en virtud de cierto positivismo— cree haber superado la metafísica y la religión. Se asume que la «verdad» sobre la realidad en su totalidad le incumbe solo a la física en cuanto ella posibilita el acceso a las leyes eternas. Pero esa misma pretensión positivista ha sido puesta en cuestión

por diferentes tipos de reflexión sobre el lenguaje. Así se barre con las categorías racionales de unidad, finalidad, causalidad, sustancia/accidente, considerándolas todas como una mera exigencia o costumbre gramatical.

Entre esas dos perspectivas —la metafísica y su negación en diferentes figuras— hay una tensión que merece la pena considerar, en cuanto que en ella se expresa lo esencial de nuestra época, el modo propio de cómo esta comprende las cosas, interpreta el mundo y se comprende.

Digamos algo sobre la *perspectiva metafísica ontológica*. Durante mucho tiempo —la Antigüedad y la Edad Media— la «noción del ser en cuanto tal» ha constituido la vía de acceso a lo radical, a la raíz de la realidad. Se trata del esfuerzo de captar el principio de unidad de toda la realidad. Durante mucho tiempo la noción del SER ha constituido la vía directa para llegar a esa pregunta radical. En nuestros idiomas indoeuropeos, el camino a la raíz se expresa con la pregunta ¿qué *es* tal cosa?, ¿qué *es* el árbol, el hombre, el eclipse de sol?, lo que allí equivale a determinar la causa. La noción del *ser* preside la pregunta. Se trata de dar cuenta del *ser en cuanto es tal* «*ser*», diferente de tal otro.

Pero en esa lógica se ve inmediatamente que puede existir un cuestionamiento más radical; aquel que apunta no *solo al ser en cuanto es tal ser*, sino al *ser en cuanto ser*. Se asume que más allá de las preguntas sobre los entes diferentes, está la pregunta sobre el *ser en cuanto tal*, en cuanto ser. En otras palabras, se asume que a partir de todos los entes (seres) se puede remontar por «aná-lisis» a un punto en donde se juntan las diferentes concepciones del ser y sus diferentes determinaciones (*ana* = movimiento de subida, y de abajo arriba; *luein* = desatar; se trata, en el análisis, de ir desatando los diferentes entes unos de otros y de desatar también los diferentes aspectos del ser). Todo se junta en una sola *idea del ser en cuanto tal*. Se llega al ser que trasciende a todos los entes y del cual todos los entes participan.

La visión del mundo que preside tal perspectiva y dicho proceso es una visión piramidal, según la cual todos los entes están ubicados en una suerte de escala de mayor o menor participación en el ser: minerales, vegetales, animales, hombre, seres celestes. Dios. El hombre es el ser intermedio en cuanto participa tanto del mundo de arriba como del de abajo (espiritual y material).

Según los medievales, el «ser en cuanto ser» es un trascendental, es decir, trasciende a todos los entes, reagrupándolos a todos en su misma diferencia. Lo que todos los entes tienen en común es «ser» (participación en el ser), pero es «ser» también aquello que los diferencia. O sea, el «ser» no se confunde con el «género»: animal es común a hombre y caballo. Pero es «ser» también la «diferencia específica»: la equinidad diferente de la humanidad es ella también «ser». Por eso, el «ser» es un trascendental, en cuanto trasciende a todos los entes.

Nos queda por decir algo sobre *la perspectiva metafísica antropológica*. Su referencia empieza con Descartes. En vez de hacer descansar la pregunta radical —es decir, la pregunta por aquello a partir de lo cual todo se sostiene— sobre el SER, la atención se desplaza hacia el hombre. La perspectiva surge con la toma de conciencia de que la pregunta por el Ser no es una pregunta que se imponga, y que para llegar a ella hay que tener interés en plantearla. Siendo así, la pregunta por el ser depende de una opción libre. Al ingresar a esa manera de ver, la pregunta radical se desplaza. Lo primero ya no es el Ser sino la libertad. Es lo que ocurrió con el advenimiento de la modernidad europea, en la cual se asumió que lo primero es el acto del hombre que plantea la pregunta. Lo primero y radical está en el acto de libertad considerado en sí mismo, acto de distanciarse, de liberarse de las cosas. Tal es la facultad propia del ser humano. Es precisamente lo que se expresa en la fórmula cartesiana que todos conocemos: dudo, entonces pienso, luego existo. En pocas palabras, como dice Gauvin, «lo que era la cuestión del ser, deviene ahora cuestión de la libertad».⁷⁷

Con ese desplazamiento se abandona la pregunta por el *ser en cuanto tal* para acceder a lo radical, a aquello que sostiene y fundamenta todo. En la perspectiva moderna, en la fundamentación metafísica moderna, es *el sujeto* quien viene a ser considerado como la instancia de fundación, de fundamentación y justificación de todo. El sujeto es la instancia sin la cual ninguna determinación podría adelantarse. El sujeto es fundamento, presupuesto necesario y absoluto. No se puede regresar o ir más allá. El sujeto es fundamento en cuanto punto central de todos los actos; él es función unificadora, potencia de síntesis. La realidad solo puede aparecer a tal sujeto.

Lo que anteriormente representaba la «pregunta por el ser» para llegar a lo radical, se transforma en «pregunta por la libertad». La libertad es el acto mediante el cual el hombre se autoconstituye y constituye el mundo. Por un acto libre del hombre —ese esfuerzo para encontrar un punto de apoyo firme— se llega a lo radical, la libertad. La metafísica llegó así a cobrar un sentido diferente. Ella, lo veremos en Kant, se entenderá como descansando en saber reconocer y precisar la consistencia de las operaciones de la razón, en su acto de conocimiento y constitución del mundo.

Existe una tendencia a plantear las dos vías metafísicas (la ontológica y la antropológica) como excluyentes, aunque de suyo no lo son:

– En la *perspectiva ontológica* tradicional, se habla de un «primero», que es tal en una visión del mundo jerarquizada, de acuerdo con diferentes grados del ser: Dios, los seres celestes, el hombre, el animal, los vegetales, la naturaleza. El

⁷⁷ Citado por F. Marty, en *La question de la vérité*. París: Ed. Centre Sèvres, 1977, p. 6.

ser primero abre la serie de todos los entes. Su heterogeneidad es la del inicio en relación con la serie que sostiene.

– En la *perspectiva antropológica*, cuando la libertad se coloca primero, hay que ver que «primero» no tiene un sentido «ordinal-histórico-existencial», sino un valor de diferenciación, de oposición. Se piensa primero la libertad que tiene la iniciativa del distanciamiento para con el mundo de las cosas. Este viene a ser objeto de la iniciativa de conocer y constituir un mundo humano. En esa perspectiva, ha ocurrido un desplazamiento de atención. La pregunta metafísica quedó como pregunta sobre el «apoyo firme» que existe en el hombre para posibilitar el conocimiento. La pregunta radical, con ese desplazamiento, ya no se aboca a mirar al *ser en cuanto tal*, sino a aquello que en el hombre permite acceder a *una verdad firme*, alcanzable por él, y se busca ver cómo se puede llegar a ella. La búsqueda de lo «primero» en cuanto característica de la pregunta radical, da a entender que se trata de lo primero de una serie. Ese desplazamiento no quiere decir que la pregunta por el ser sea obsoleta (Heidegger la ha vuelto a colocar como primera); simplemente hay que ver que ese desplazamiento caracteriza nuestro tiempo, en el que vivimos otra manera de estar en el mundo: lo primero no es la contemplación, sino la acción en la historia.

Hoy en día, a partir de Wittgenstein, el problema del fundamento de la verdad ha sufrido un desplazamiento similar al que ocurrió anteriormente con el «ser en cuanto tal» visto como fundamento de todo lo existente. Ya lo hemos señalado: se habla de *juegos de lenguaje diferentes*, cada uno con su *verdad*; y eso es el resultado de la atención puesta sobre el lenguaje. Según lo que ya dijimos, la verdad está esencialmente sancionada por el consenso de los expertos. Pero eso abre al problema de saber «qué es una comunicación verdadera» entre aquellos que *asumen* tal o cual verdad: ¿será una comunicación sin interferencias sin importar lo que se comunica; es decir, cualquiera sea el mensaje? (lenguaje de la determinación). ¿O una comunicación verdadera será la que «abre a aquello que se refiere al hombre», es decir, «la verdad sobre el hombre»? (lenguaje de la comunicación).

Cierto sesgo positivista tiende a limitar la verdad de los enunciados a aquellos que pueden ser respaldados por la experiencia sensible o por la lógica como coherentes y no contradictorios. Con ello, se entiende la tendencia a decir que la metafísica ha muerto, que no hay punto de apoyo firme: el «ser» no sería apoyo firme en cuanto no hay discurso ni experiencia que lo pueda expresar o experimentar en tanto tal. Y en lo referido a la verdad o al conocimiento (perspectiva antropológica), tampoco habría punto de apoyo firme, puesto que estamos únicamente en presencia de diferentes juegos de lenguajes que circulan, cada uno con su propio «sistema y método» de control. Eso nos ubica en un contexto en el cual parece irrelevante la pregunta por un punto de apoyo firme. Se nos invita

así a asumir que no podemos decir nada seguro y que se debe procesar el duelo por esa pretensión, por toda pretensión metafísica: falta el apoyo firme para ello.

Curiosamente, al mismo tiempo que se nos dice eso y se nos invita a asumir que no podemos decir «nada seguro sobre nada» y es necesario renunciar a ese sueño, podemos reconocer —y tenemos que hacerlo— cómo «en todas partes se mete de contrabando una metafísica». Ella circula en las novelas, los periódicos, las revistas, etc. En esas producciones hay una *metafísica en acto* que se desconoce a ella misma. De hecho, se hacen diferentes afirmaciones sobre un «algo definitivamente indiscutible». Dicho *indiscutible* puede aparecer, por ejemplo, en el discurso «chatamente» materialista, pero aparece también en las sentencias de aquellos que afirman lo «revisable de toda afirmación». Diciendo eso, en realidad, lo sepan o no, invocan y asumen una instancia definitiva para renunciar a todo definitivo que pudiera tener cualquier rasgo de la metafísica de ayer. Conviene que sepamos reconocer «esas metafísicas» en los diferentes textos que leamos: reconocer la «afirmación metafísica» subyacente en ellos. Dicho «definitivo» suele todavía vestirse con algún ropaje científico.

Para terminar con este tema, precisemos qué queremos decir cuando hablamos de metafísica. Siguiendo a Merleau-Ponty,⁷⁸ en un texto que volveremos a encontrar, podemos decir lo siguiente: *Estoy en un registro metafísico en la medida en que reconozco que mi experiencia, en cuanto mía, me abre a algo que no es mi mero «yo»*. Estoy en esa perspectiva en la medida en que estoy (yo) sensible al mundo y a los demás como algo «otro que yo»; en cuanto mi vida se me aparece a la vez absolutamente individual y absolutamente universal; en la medida en que estoy presente en una presencia, «presencia del ser» en cuanto tal, presencia en el don del «ser» que me viene por el mundo o «presencia en una razón» que me alcanza en el lenguaje. Entonces, cuando estoy sensible a esa «alteridad», estoy en metafísica. El reconocimiento de eso es la «conciencia metafísica», nos dice Merleau-Ponty. Lo veremos posteriormente en más en detalle.

Podemos ahora considerar que nos hemos dado los instrumentos conceptuales elementales necesarios para entrar al curso propiamente dicho. Hemos visto la «filosofía como diálogo», la «lógica en el diálogo», las diferentes «acepciones» de la palabra verdad y la «abstracción»; también hemos visto la «analogía», la «comprensión», la «explicación». Hemos reconocido que el filósofo «no tiene ventaja» sobre el ser humano ordinario. Finalmente, hemos dicho algunas palabras sobre las «dos perspectivas de la metafísica».

Podemos pasar ahora a la siguiente parte de este curso. Vamos a estudiar las representaciones del hombre y del mundo en las cuales nos movemos en

⁷⁸ Merleau-Ponty, M. *Sens et non sens*. París: Nagel, 1966. En especial la sección titulada *La metafísica en el hombre*, pp. 145-173.

esta etapa histórica llamada *posmoderna*. Son representaciones que configuran el mundo en el cual nos conducimos y en el que vamos a tener que percibir las preguntas planteadas a la filosofía. La pregunta que surge a partir de lo que acabamos de decir es la de saber si los cambios en la representación del hombre —sobre sí mismo, sobre su mundo, sobre su relación con el mundo (ya no para contemplar sino para transformar), cambios que son al mismo tiempo los del hombre mismo— llegan a anular la pregunta sobre la conciencia metafísica. No basta con haber evocado pistas de respuestas; nos tocará analizar las cosas con cierto detalle. Para poder percibir de qué se trata, tenemos que llegar a situarnos a nosotros mismos en los discursos de hoy en día: los discursos posmodernos. Es lo que procuraremos hacer en la primera parte de este libro.

Preguntas de la introducción

1. ¿Por qué la filosofía no es un corpus de saberes?
2. ¿Qué entendían los griegos por filosofía?
3. ¿Cuáles son los sentidos de la palabra *dialéctica*?
4. ¿En qué sentidos vivimos «existencias perezosas»?
5. ¿Desde qué horizontes es posible abordar el tema de la verdad?
6. ¿Cuáles son las diferencias entre explicación y comprensión?
7. ¿Qué significa «exponernos» al filosofar?
8. ¿Qué es abstraer? ¿Para qué sirve?
9. ¿Qué es y cómo entender el problema de la inducción hasta ahora?
10. ¿Qué «queda por pensar» en mí/nuestra vida/país?
11. ¿Qué me hace entrar en filosofía?
12. ¿Qué significa, por lo visto hasta ahora, hablar de «eternidad en filosofía»?
13. ¿Qué nos impide *engendrar filosofía*?
14. En fin, ¿nos hace superiores «entrar» en filosofía?
15. ¿Cuáles son mis certidumbres?